



UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSEK ZA FILOZOFIJU

PROBLEM KRITIKE KOD HEGELA

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Milenko A. Perović

Kandidat: Nevena Jevtić

Novi Sad, 2016. godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU**FILOZOFSKI FAKULTET****KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA**

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Nevena Jevtić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Milenko A. Perović, redovni profesor
Naslov rada: NR	Problem kritike kod Hegela
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srpski / engleski

Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2015.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2
Fizički opis rada: FO	(četiri poglavlja / 329 stranica / 184 referenci)
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Istorija filozofije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Povest filozofije, filozofija nemačkog idealizma, Hegel, Kant, kritika, filozofija
UDK	
Čuva se: ČU	Biblioteka Filozofskog fakulteta, Univerzitet u Novom Sadu
Važna napomena: VN	Nema
Izvod: IZ	str. 10.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća:	11. april 2014.

DP	
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Nevena Jevtić
Mentor: MN	Milenko A. Perović, PhD, full professor
Title: TI	Hegel's Problem of Critique
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	English / Serbian
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication:	Vojvodina

LP	
Publication year: PY	2015.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, Dr Zoran Đinđić 2
Physical description: PD	(four chapters, 329 pages, 184 references)
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	History of Philosophy
Subject, Key words SKW	History of Philosophy, Philosophy of German Idealism, Hegel, Kant, Critique, Philosophy
UC	
Holding data: HD	Library of Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	None
Abstract: AB	p. 12.
Accepted on Scientific Board on: AS	April 11 th 2014
Defended: DE	

Thesis Defend Board: DB	president: member: member:
--------------------------------	--

SADRŽAJ

Sažetak.....	10
<i>Abstract</i>	12
1. FILOZOFSKO UTEMELJENJE PROBLEMA KRITIKE	14
2. PROBLEM KRITIKE U NEMAČKOM IDEALIZMU	20
2.1. KANTOVO POIMANJE KRITIKE	20
2.1.1. Kritika vs doktrina	21
2.1.2. Transcendentalni privid i kritička dijalektika	34
2.1.3. Kritika unutar kulture uma.....	45
2.1.4. Kritika i forma praktičkog zakona	52
2.1.5. Kritika i uvod u filozofiju	62
2.1.6. Kritika i <i>Aufklärung</i>	76
2.2. TEMATIZACIJA KRITIKE NAKON KANTA.....	83
2.2.1. Kritika kod „kantovaca“ i „antikantovaca“	83
2.2.2. Kritika i sistem: „konstitutivna kritika“	95
2.2.3. Kritika kao borba moralnosti i sveta.....	103
3. PROBLEM KRITIKE U HEGELOVOJ FILOZOFIJI.....	127
3.1. STATUIRANJE PROBLEMA KRITIKE	127
3.1.1. Kritika unutar „kulture refleksije“	140
3.1.2. Kritika i univerzalnost filozofije.....	152
3.1.3. Kritika subjektivizma.....	162
3.1.4. Kritika formalizma.....	181
3.2. KRITIKA I JENSKA LOGIKA.....	202
3.3. FENOMENOLOGIJA DUHA KAO KRITIČKI PROJEKT	222
3.3.1. Kritika i početak u filozofiji.....	222
3.3.2. Kritika i um.....	236

3.3.3.	Kritika kao praxis.....	249
3.3.4.	Kritika i ironija.....	265
3.4.	KRITIKA I DUH VREMENA.....	280
3.4.1.	Eksurs: Kritika i <i>Zeitkritik</i>	280
3.4.2.	Filozofija povesti vs kritička istorija.....	301
4.	ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	316
4.1.	BELEŠKA O AKTUELNOSTI TEME	316
5.	CITIRANA LITERATURA	319

SAŽETAK

Problem kritike u Hegelovoj filozofiji je izdvojen između drugih važnih tema njegove filozofije kao što je odnos konačnog mišljenja i apsoluta, problem početka u filozofiji, princip subjektivnosti, promena tradicionalnog razumevanja dijalektike i zadatka filozofskog mišljenja, odnos teorije i prakse itd. Egzegeza problema kritike pruža mogućnost uspostavljanja primerene perspektive tumačenja navedenih problema. Onako kako je eksplicitno, ali i implicitno postavljen u Hegelovoj filozofiji, problem kritike je misaoni motiv koji sam vodi eksplikaciji navedenih tema. Ukazivanje na kontinuitet i diskontinuitet u vezi sa problematizovanjem filozofske kritike omogućava procenu Hegelovog temeljnog stava o prirodi i zadatku filozofskog mišljenja uopšte. Ova dinamika obeležava i uslovljava sva misaona kretanja u njegovoj filozofiji.

Rad polazi od prikaza filozofskog poimanja suštine i funkcije kritike onako kako je to formulisano u Kantovoj filozofiji. Zatim, istražuju se podsticaji koji su doveli do temeljne transformacije pojma kritike kod Fichtea i Šelinga, što je u osnovi istraživanje izvora, pretpostavki i podsticaja za oblikovanje Hegelovog razumevanja kritike. Na tom putu stoji zadatak ispitivanja međusobne uslovljenosti Hegelovog shvatanja smisla i ciljeva filozofije i smisla i funkcije filozofske kritike. Ovaj zadatak je proveden detaljnim istraživanjem onih spisa koji pripadaju jenskom periodu Hegelovog filozofskog razvoja, ali i sadržaja i organizacione strukture *Fenomenologije duha*. Pri tome, temeljan interpretativni smer je pratio proces Hegelove transformacije kritike, koji je zasnovan na njegovim prigovorima protiv osnovnih namera Kantove *Kritike čistog uma* i stanovišta subjektivističke filozofije uopšte. Konkretna tekstualna analiza je, pre svega, utvrdila koji su negativni i pozitivni aspekti Hegelove kritike kao filozofske procedure. Zatim, odredila je način na koji se kritika odnosi spram pojmovnog para refleksije i spekulacije, te koje su granice asimilacije kritike u dijalektičku metodu. Konačno, prikazala u jednoj koherentnoj celini zadatke pred koje Hegel stavlja kritičko i filozofsko mišljenje u različitim filozofskim predmetnim područjima. Tako je kontinuitet problemskog statusa filozofske kritike potvrđen u kontekstu Hegelove filozofije prava i filozofije povesti.

Ovo istraživanje kritike kao problema u Hegelovoj filozofiji doprinosi utvrđivanju epohalnog kulturnog značaja njegove filozofije uopšte, uspostavljanju integralne interpretativne perspektive pri rasvetljavanju njenog odnosa sa prethodnicima i ranim kritičarima, te dubljem povesnom razumevanju pozicije i izazova kritike u savremenoj filozofiji.

Ključne reči: povest filozofije, filozofija nemačkog idealizma, praktička filozofija, Hegel, Kant, kritika, filozofija

ABSTRACT

The problem of critique in Hegel's philosophy is singled out amongst many other significant themes in his philosophy, such as relation between finite thought and absolute, problem of the beginning of philosophy, principle of subjectivity, transformation of traditional understanding of dialectic and the tasks of philosophical thinking, relation between theory and practice etc. The exposition of this problem of critique makes possible for establishing an adequate perspective for interpreting all of these themes. Regarding the way how this problem is formulated explicitly or implicitly in Hegel's philosophy, the problem of critique is a motive which can lead towards explication of his other key notions. Continuity or discontinuity regarding problematisation of philosophical critique, within the whole of Hegel's philosophical development, brings about a reassessment of his fundamental position on the nature and significance of philosophical thinking. This dynamic marks and conditions every movement of thought in Hegel's philosophy.

The exposition starts with the investigation of issues of philosophical understanding of essence and functions of critique in Kant's philosophy. Next, it gives an account of the incentives of fundamental transformation of the notion of critique in Fichte's and Schelling's philosophy, which is basically a research in the origin and suppositions of Hegel's position regarding philosophical critique. Along this line, research turns towards investigating the reciprocal condition of Hegel's understanding of the nature and tasks of philosophy and essence and function of critique. Finally, investigation turns towards the Jena period of Hegel's philosophical development and the content and organisational structure of *Phenomenology of spirit*. Key interpretative tasks are therefore pointing out the fundamental direction of Hegel's transformation of critique, which is based upon his objection against intentions of Kant's *Critique of Pure Reason* and the standpoint of subjectivity. Furthermore, accounting for negative and positive aspects of Hegel's critique as a philosophical procedure. Also, defining a way in which critique relates to conceptual pair "reflexion and speculation", and what are the limits of assimilation of critique in dialectical method. Finally, showing what are crucial tasks of critical and philosophical thinking within different realms of problems as one coherent

whole. Continuity of problematic status of philosophical critique is featured in the context of philosophy of right and philosophy of history.

This investigation of critique as a problem in Hegel's philosophy helps evaluate the epochal cultural significance of his philosophy in general and establishing of integral interpretative perspective in order to shed light on his relation with predecessors and early critics and deeper historical understanding of position and challenges of critique in contemporary philosophy.

Keywords: History of Philosophy, Philosophy of German Idealism, Hegel, Kant, Critique, Philosophy

Critic macht die Vernunft frey.

Kant

1. FILOZOFSKO UTEMELJENJE PROBLEMA KRITIKE

U Ajslerovom *Rečniku filozofskih pojmova* kritika je određena kao veština analize i prosuđivanja, ispitivanje dela, stvari i učenja u pogledu dobra, lepote, ispravnosti ili istinitosti. Kritika je ispitivanje da li neki objekt (logički, estetički, tehnički itd.) ispunjava propise¹. Na osnovu ove opšte definicije kritike može se uočiti koliki je opseg njenog pojma, s obzirom da se tip prosuđivanja ili ispitivanja koji ona predstavlja javlja u najraznovrsnijim sferama čovekovog praksisa. Pojam kritike pokazuje izrazito različita značenja u zavisnosti od konteksta njegove upotrebe. Kritika može biti filozofska, naučna, umetnička, literarna, istorijska, filološka itd. Kolokvijalna upotreba termina „kritika“, koja se prelila u gotovo sve sfere naučnog promišljanja, dovela je do zamračenja izvorne biti pojma kritike. Usmeravanje na negativistički potencijal kritičkog ispitivanja – u kome se traga za nedostacima ispitivanog predmeta – uslovalo je negativno konotiranje samog pojma kritike.

Pređeni kontekst apsolviranja pojma kritike indukovao je potrebu da se u oblasti filozofije, ali i umetnosti i literature, kritika odredi na *pojmovni* način. Ona nije „apstraktni sud“, već jedna definisana praksa, koja može podrazumevati i negativne i pozitivne odgovore na ono što čini njen živi odnos sa kontekstom koji je okružuje². Dominantno savremeno shvatanje kritike usmereno je ka dokazivanju da se bit kritike ne iscrpljuje u pukoj negativnosti i da njen rezultat nije naprosto odbacivanje predmeta kritike. Stoga se problemu filozofske kritike uopšte može neposredno pristupiti s obzirom na njeno razlikovanje od drugih *kritika*, koje pripadaju oblastima za koje se smatra da su bliske filozofiji. Razlika između različitih načina kritike uslovljena je samim predmetom kritičkih ispitivanja. Tako je u jednom rečniku moguće naći višestruku definiciju kritike prema razlici predmeta i ciljeva³. Filozofska kritika je definisana tako da ispituje objekt samo na osnovu njegove suštine i ideje. Umetnička kritika

¹ Eisler, R., *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Band 1. Berlin 1904, S. 578-579.

² Williams, R., *Keywords*, p. 86.

³ Kirchner, F. / Michaëlis, C., *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig ⁵1907, S. 315-316.

se bavi ili unutrašnjom idealnom vrednošću umetničkog dela ili spoljašnjom, mehaničkom obradom materijala. Prva je estetička, druga predstavlja tehničku umetničku kritiku. Moralna kritika utvrđuje moralnu vrednost držanja, reči i dela. Istorijska kritika, pak, ispituje aparaturu za utvrđivanje činjenica ali i njihovu istinitost. Filološka kritika ispituje istovremeno sadržaj pisanih spomenika, kao i njihovu autentičnost i izvornost.

Razlika se može utemeljiti i drugačije: ne toliko kao razlika predmeta ispitivanja, koliko kriterijuma i merituma kritike. Pitanje je na osnovu čega svaka od ovih *kritika* tvrdi da ima isključivi autoritet u pogledu donošenja sudova o predmetu kritike. Nije reč o tome da bi umetnička kritika ispitivala neki predmet s obzirom na merilo lepote, u smislu da je taj kriterijum rezervisan za nju, dok bi ispitivanje s obzirom na istinitost ili ispravnost pripadalo filozofskoj kritici. Ono što uistinu obezbeđuje autoritet umetničkoj kritici jeste njeno referisanje na samo umetničko delo ili konkretnu umetničku praksu. Umetnička kritika bi bila pozvana da afirmiše umetnost kao takvu, s obzirom na ono što određuje kao njen pojam, ali s ciljem proširivanja kruga mogućih umetničkih izraza. Ovaj pozitivni karakter kritike se još izrazitije pokazuje u oblasti literature. Kritika literarnog dela zapravo je sami proces čitanja u kome se susreću dve svesti: one koja čita i one koja je pisala¹. Rezultat kritike je ponovno oživljavanje „prosleđenih“ iskustava: umesto da konstatuje emociju, kritičar literarnog dela je doživljava.

Šta bi onda predstavljalo zadatak filozofske kritike prema kome ona izvodi vlastite kriterijume? U izvesnom smislu, filozofska kritika u sebi sjedinjuje interes kako za samu afirmaciju filozofije, tako i za svojevrсну rekonstrukciju iskustva svesti. Zadatak koji ona na taj način ispunjava uvek se tiče slobode i njenog priznanja i realizacije u čovekovom svetu. U povesno-filozofskom smislu, obe dimenzije te zadatosti oblikuju se u epohi nemačkog idealizma. Preplitanje pojma kritike s modernim pojmom subjektivnosti i principom slobode priprema se u toku povesnog razvoja pojma kritike.

Oblik koji kritika zadobija u 18. Veku, kao prvi naučno formulisan i utemeljen oblik, u snažnom je kontrastu s razumevanjem kritike u prethodnim epohama. Prema svojim etimološkim korenima, moderna reč kritika vezuje se za starogrčki glagol *krinein* i supstantiv *krisis*. Kontekst izvornog javljanja reči koje se vezuju za kritiku je pravni kontekst donošenja odluke od strane atinskog suda i to u slučajevima konflikta (*agon*) između dve stranke čije su pozicije, odnosno, teze međusobno nepomirljive. Juristički element pojma kritike će se izgubiti

¹ Pule, Ž., *Kritička svest*, str. 17.

u modernoj upotrebi reči. U osamnaestom veku, na osnovu novostečene naučne forme, kritika se odvajala od konteksta pravne i medicinske primene, kao i objektivne vezanosti za krizu koja je još uvek prisutna u teološkoj problematici spasenja. Kritika postaje subjektivna sposobnost i to je izričiti misaoni motiv u Bejlovom (Pierre Bayle) opusu. U njegovom se filozofskom radu sabiraju sva ona dejstva koja je Dekartovo učenje imalo na opšti duh doba. U zadatku da se kritici podvrgne religijska dogma, ka čemu je neposredno okrenut Bejl, potvrđena je merodavnost racionalnosti i njenog dometa u pogledu izvora neprikosnovenih kriterijuma same kritike. Razvoj filozofije u 17. veku ima svoj vrhunac u ovoj tački, u kojoj je na jasan i neopoziv način uspostavljen jaz između „jasne i razgovetne percepcije“ i „apsolutne stvarnosti“. U pogledu toga kakve su stvari po sebi, odnosno, kako se tematizuje apsolutna stvarnost, mogu se zastupati međusobno oprečni stavovi koji izmiču dokazu. Tek s ovim filozofskim kontekstom na umu može se razumeti pravi smisao i značaj Bejlove kritike kao kritike otkrovenja. Kritika vere u otkrovenje je vođena kritikom transcendencije u sazajno-teorijskom smislu. Bejl će potpuni jaz između uma i vere uspostaviti na tlu „praktičkog“ uma, kome priznaje dejstvo nezavisno od religijskog uticaja. U temelje kritike je, u bitnom smislu, položena moderna građanska subjektivnost i njena povjesno-politička borba. Utemeljenost kritike u modernu građansku subjektivnost ima svoj izraz i u nastanku filozofije povesti, koja namerava da kritici podvrgne celokupni svetskopovesni razvitak čovečanstva. Svojom radikalnom kritikom *Ancien Regime*-a, epoha prosvetiteljstva je inaugurisala kulturu kritike u evropski duhovni život, ne samo kao filozofski stav već i kao princip života.

U *Kritici čistog uma*, Kant će vlastito doba nazvati epohom kritike: „Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se mora sve podvrći. Religija na osnovu svoje *svetosti* i *zakonodavstvo* na osnovu svoga *veličanstva* obično žele da je izbegnu. Ali oni tada izazivaju protiv sebe opravdanu sumnju, te ne mogu računati na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje“¹. Kod Kanta se kritika javlja u kontekstu koji je određen modernim principom prosvetiteljstva. Njegov kritički projekat je radikalizacija ovih modernih principa i borbe (građanske) subjektivnosti. Kantova filozofija počiva na stavu da znanje ne može imati kriterijum u dogmatskom autoritetu ili nekritičkoj nauci. Prosvetiteljstvo je otvorilo taj misaoni horizont Rusoovim shvatanjem slobode kao onoga što je apsolutno². Kantova kritika je preuzela taj epohalni podsticaj i primenila ga na tematizaciju problema spoznaje. Paradoksalnost ove „radikalizacije“ sadržana je u tome što je

¹Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 7 (*Kritika čistog uma*, str. 7).

²Perović, M., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, str. 10.

ujedno s isticanjem vrhovnog autoriteta uma postavljena i njegova restrikcija. Spontanitet uma u teorijskoj upotrebi ne može biti apsolutno otvoren, već je samoograničavajući i vezan za iskustvo!

Kantova filozofija ispostavlja takvo shvatanje kritike prema kome je njen cilj autonomija, ali je sloboda jednako tako njena temeljna pretpostavka. Bez slobode – kritički projekat nema smisla. Kada je filozofsko ispitivanje u pitanju, „um ima posla samo sa samim sobom“, što znači da se ne oslanja na bilo kakav nesumnjiv, privilegovan, unapred dati argument ili dokaz, već isključivo na vlastitu (radikalnu) autonomiju da sam proceni valjanost dokaza o objektivnosti znanja ili čistotu uverenja moralnog delanja. Tako je kritika ujedno vezana za problem moralne svesti, a ne samo za problem saznanja. Koncept kritike koji podrazumeva da se uspostavljanje kriterijuma kritike odvija u samom procesu kritikovanja nužno je vezan za shvatanje slobode koje je svojstveno Kantovom mišljenju. Zadatak Kantove kritike sadržan je u „podnošenju računa“ o onome *negativnom* što u našem iskustvu i delanju zavisi od autonomnog ili spontanog zakonodavstva.

Kritika je ujedno artikulisana i kao najviše sredstvo za zadovoljenje interesa uma, interesa koji, po Kantovom uverenju, nisu dati prirodom čoveka, niti su socijalno ili povesno uslovljeni. Um afirmiše vlastite interese s transcendentalne ravni. To znači da ništa nije interes pa prema tome ni svrha za zadovoljenje toga interesa *po sebi*. Jednom se prepustivši povesnom imperativu kritičkog ispitivanja, „stara metodologija“ metafizike se pokazala ne samo kao inferiorna, nego i kao potpuno neutemeljena („dogmatično praznoslovlje“ [dogmatische Gewäsche]¹). Iako nisu uslovljeni konkretnom sociopolitičkom osnovom, interesi uma ipak nisu slučajni niti međusobno nepovezani. Kant govori o sistemu interesa uma koji se može nazvati njegovom kulturom, a ona stoji pod primatom praktičkih interesa. Na osnovu ove konstelacije formulisan je i novi zadatak filozofije: rad na unapređenju kulture uma i negovanje određenja čoveka kao autonomnog umnog bića. Način na koji filozofija treba da ispuni vlastiti zadatak te oblikuje i unapređuje kulturu uma jeste sama kritika. Stoga se kritici ne može pristupiti samo iz saznajnoteorijske perspektive. Prema Kantu, kritika se pokazuje kao nova epohalna mogućnost ili, preciznije, *conditio sine qua non* samog filozofskog mišljenja, u povesnoj sprezi s epohalnim formiranjem moderne subjektivnosti.

Na ovaj način je Hegel razumeo Kantov kritički projekt, o čemu na neposredan način svedoči njegov stav iz predavanja o *Povesti filozofije*: „Teorijski je Kantova filozofija

¹Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 113 (*Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 116).

prosvetiteljstvo učinjeno metodičkim“¹. Kod Hegela se ova filozofsko-povesna artikulacija konvergencije principa subjektivnosti i principa idealizma (kritike) u ideji slobode preuzima i dalje razvija. Međutim, Hegelovo shvatanje Kantove filozofije posredovano je čitavom plejadom filozofskih učenja izgrađenih na tragu kritike ili nasuprot njoj. Stoga se prikaz Hegelovog razvijanja pojma filozofske kritike mora dovesti u vezu s ključnim motivima poimanja kritike nakon Kanta. Ključni mislioci s kojima je Hegel vodio dijalog koji je na najsnažniji način uticao kako na njegovo kritičko razumevanje Kantove filozofije, tako i na oblikovanje vlastitog filozofskog stanovišta, bili su Fihte i Šeling.

Interpretativna odluka da se problem kritike kod Hegela sagleda primarno na materijalu koji čine spisi iz jenskog perioda njegovog stvaralaštva i *Fenomenologija duha*, uslovljena je dinamikom samog problema. Ne samo što se Hegel u jenskom periodu eksplicitno bavi pitanjem filozofske kritike te istupa u javnost kritičkim tekstovima, već je problem kritike prožeo sve teme koje u tom periodu zaokupljaju njegovu pažnju. Osnovni misaoni motivi koji su oblikovani u jenskom periodu, poput shvatanja odnosa filozofije i apsoluta, refleksije i uma, konačnosti i beskonačnosti, individuuma i duha, te filozofske kritike i filozofije, predstavljaju misaono dobro koje će Hegel razvijati i u kasnijim jenskim manuskriptima, kao i u *Fenomenologiji duha*. Produblјivanje uvida u međusobnu uslovlјenost spolјašnjih prilika – odnosno kulture i opšteg obrazovanja – i filozofije omogućiće Hegelu otvaranje povesne perspektive razvoja filozofije. Pravi filozofski smisao kritike će se oblikovati skupa s intenziviranjem svesti o procesualnosti filozofije i njenim *postajanjem*.

Svetskopovesne okolnosti koje su istovremeno proizvedene filozofijom, kao što povratno utiču na nju, predstavljaju kompleksno mišljen proces artikulacije modernog principa subjektivnosti. Kantova filozofija je najviši izraz tog povesnog principa modernog sveta. Ona je ujedno artikulisana kao kritički interes za subjektivnost te pokušaj određenja njene suštine, ali i formulisanja one prakse mišljenja koja će negovati epohalnost tog određenja. Hegelova filozofija, na osnovu svog produblјenog uvida u povesni karakter mišljenja i njegove unutrašnje snage, nastavlja Kantov filozofski projekat. Ovakva perspektiva, međutim, menja uobičajenu predstavu o Hegelovom odnosu spram kantovske kritike. Ukoliko se ona posmatra kao propedeutika filozofije, tako što prethodno ispituje uslove mogućnosti iskustva i granice saznanja, mora se reći da takvu kritiku Hegel odbacuje. Ako se, međutim, kritika razume kao istraživanje strukture subjektiviteta kao moći negativiteta i onoga što je na fundamentalan način

¹„Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung“, Hegel, Werke, Band 20, S. 333.

konstitutivno za modernu zbiljnost, ne može se reći da za Hegela kritika nema dalji značaj. Štaviše, u ideji *Fenomenologije duha* je eksplicitno data kritička srž ideje nauke o iskustvu svesti. Na tragu Kantovog i Fihteovog učenja, fenomenologija duha je kritika koju provodi svest nad sobom, uzimajući sebe za vlastiti kriterijum.

Na osnovu razvijanja kritičkog idealizma, onako kako je on oblikovan kako kod Kanta, tako i kod Fihtea, a posredovano određenim uticajima Šelingove filozofije, Hegel je formulisao svoju kritiku Kantovog teorijskog i praktičkog učenja. Budući da će se pokazati da je neopravdano koncept kritike čistog uma svesti na saznanjoteorijsko ispitivanje ni kod Kanta, kritika će biti posmatrana iz praktičke perspektive polazeći od temeljne ideje o primatu praktičkog uma. U organizacionom smislu, unutar *Fenomenologije duha*, kritike nije određena kao moderni *Gestalt*, ali se ona može problematizovati s obzirom na Hegelovo učenju o umu. Zaoštavanjem perspektive prema Kantovom praktičkom učenju, kritika se može tematizovati sa stanovišta moraliteta, kao najviše tačke na kojoj je princip moderne subjektivnosti bio artikulisan u Kantovoj etici. Osnovni motivi Hegelove kritike stanovišta moraliteta pokazaće se i kao temeljna ograničenja koncepta kantovske kritike. Na ovaj način je otvorena još jedna dimenzija na osnovu koju se može zaključivati o istovremenoj Hegelovoj aproprijaciji i transformaciji pojma kritike, s obzirom na njegovo razumevanje modernog praksisa.

Meritum filozofske kritike, kao načina na koji je filozofija delatna u vlastitoj epohi i kulturno-obrazovnim prilikama koje je okružuju, kod Hegela je zagaranovan na osnovu specifičnog shvatanja prirode filozofskog mišljenja uopšte. Filozofska kritika je ključna za uspostavljanje valjane povesne perspektive razumevanja svetskih događaja uopšte, ali i samog razvoja filozofije među drugim svetskim događajima. Transformacijom Kantovog pojma kritike, Hegelova je filozofija uzela i sebe u razmatranje unutar svetskopovesnog procesa. Kantovska kritika je shvaćena i kao samokritičko ispitivanje razvoja misaonog aparata i izražajne moći filozofije. Filozofska kritika je ispostavljena kao način na koji filozofija samu sebi obrazuje i otvara vlastite povesno-filozofske mogućnosti. Interpretacijski stav po kome je spekulativna filozofija nametnula *van-povesni* položaj samom filozofu povesti u fundamentalnom je nesporazumu s Hegelovom filozofijom.

2. PROBLEM KRITIKE U NEMAČKOM IDEALIZMU

2.1. KANTOVO POIMANJE KRITIKE

Kant je u *Kritici čistog uma* kritiku shvatio kao dominantnu filozofsku snagu. Sve biva podvrgnuto ispitivanju, religija u svojoj svetosti, zakon u svojoj veličanstvenosti. Svi obrazovni sadržaji uma moraju pretrpeti slobodno i javno ispitivanje. „Naše doba je pravo doba kritike kojoj se mora sve podvrći“¹. Vrhunac kritičkog zahvata, što je i njegov ključni zadatak, predstavlja sprovođenje kritike uma njim samim.

Ovde nije potrebno eksplicirati iscrpan pregled pojma kritike s obzirom na celinu Kantovog opusa. Takođe, nije neophodno u celosti izlaganje povesti pojma kritike posle Kanta. Kako bi se pokazao način na koji se Hegel odnosi prema kritičkoj filozofiji i konceptu kritike u njoj, potrebno je da se međusobno razgraniče posebni nivoi. Prvo, da se prikažu oni slučajevi u kojima se Hegel okreće Kantovoj filozofiji. Drugo, da se istaknu momenti njegove usmerenosti na Fihteovo učenje. Treće, da se ukaže na zajedničkost misaonih motiva u ranoj Šelingovoj i Hegelovoj filozofiji u vezi sa specifičnim razumevanjem sistema kriticizma. Potrebno je napomenuti i to da ovde nije moguće dati jednako iscrpan pregled Fihteovog ili Šelingovog određenja kritike s obzirom na celinu njihovog filozofskog razvoja. Pažnja će biti usmerena na tekstove koji su odlučno uticali na Hegelov filozofski razvoj u toku jenskog perioda.

Zadatak je ovog pogavlja da se opiše kontekst iz koga se može razumeti Hegelov otklon od Kantovog shvatanja smisla i zadatka kritike čistog uma. Dalje, potrebno je da se ukaže u kom smislu se Hegelova transformacija filozofske kritike može postaviti u kontinuitet ili diskontinuitet sa poimanjem kritike nakon Kanta. Konačno, na osnovu ovog prethodno ocrtanog konteksta biće moguće da se u nastavku rada ispita svojevrsni povratak kritike uma u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*. Rešenje ovih zadataka uslovljava daljnji zadatak da se pokaže u kojoj meri Hegelov koncept filozofske kritike ostaje veran Kantovom kritičkom projektu,

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 7 (*Kritika čistog uma*, str. 7).

kao i na koji način ga nošenje sa misaonim nasleđem ove filozofije vodi docnijem oblikovanju povjesno-filozofskog razumevanja kritike.

2.1.1. Kritika vs doktrina

Proceduru kritike čistog uma Kant koncipira na dvostruki način. Ona je, s jedne strane, ispitivanje legitimiteta određenih tradicionalnih pretenzija spoznaje, koje su artikulisane u racionalističkoj metafizici u 18. veku. S druge strane, ona predstavlja postavljanje i učvršćivanje jasnog kriterijuma zasnivanja sistema znanja, što bi trebalo da metafizici obezbedi sigurnost od skepticizma. Međutim, naučni status kritike kod Kanta nije jednoznačno određen. S obzirom na to da se kritika stavlja u specifični odnos kako spram logike, tako i metafizike, možemo preciznije odrediti sam pojam naučne ili filozofske kritike rasvetljavajući ove odnose.

U Predgovoru prvog izdanja *Kritike čistog uma*, Kant o metafizici kaže da je ona jedina nauka koja bi mogla biti dovršena. Ovo je, takođe, karakteristika i opšte (formalne) logike koju Kant veoma ceni. Prema njegovom viđenju, logika nije napredovala od Aristotelovih dana i to, pre svega, jer nije trpela suštinsko, sadržinsko proširenje, budući da su kasniji vekovi doprinosili tek analitičkoj jasnoći i eleganciji njenih učenja. Metafizika bi mogla da se u doglednoj budućnosti („za kratko vreme i uz malo truda“) dovrši, jer ona predstavlja „sistematski uređeni inventar svih naših poseda postignutih čistim umom“¹. Sistem (metafizika) čistog uma, s obzirom na njegovu spekulativnu upotrebu, nosi naziv metafizike prirode, a sistem praktičkog uma naziv metafizike morala.

Na drugom mestu² Kant će reći da je metafizika nauka koja je stvarna kao ideja, te je možda jedino na taj način i zaista postojeća – naime, kao ideja. Ali, s obzirom na svoj smisao – a to znači njenu krajnju svrhu - ona uvek mora da bude dovršena celina makar i samo kao ideja jedne nauke. Nasuprot njoj, pak, stoji kritika, za koju se ne može reći da biva izvedena do sistema, ali da ima udeo u njegovoj gradnji. U pomenutom predgovoru, Kant jasno sugerise pripremni karakter kritike: „*Kritika* je pre svega morala da izloži izvore i uslove njene

¹ Op. cit., S. 11 (Op. cit., str. 10 – 11).

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 519 (*Koji su stvarni napreci*, str. 8).

moćnosti [metafizike – prim. N. J.] i da očisti i utre jedno sasvim zapušteno zemljište¹. Ovo „zapušteno zemljište“ predstavlja tradicionalno metafizičko učenje koje se uobičajeno plastično predstavlja lajbnic-volfovskom metafizikom². Tačnije, ono smjera na velike metafizičke sisteme novovekovnih racionalista iz kojih je Kant izveo osnovne metafizičke probleme - dijalektiku uma (paralogizme, antinomije i ideal uma).

Analogno tezi o završenosti i potpunosti logike, Kant formuliše stav da naučnom karakteru metafizike, takođe, mora pripadati svojstvo potpunosti. Zapravo, primer logike služi tome da bi se dodatno naglasilo kako se naučni status neke discipline obezbeđuje i brani planom njenog razvoja. Ovaj razvoj je nužno vodi ka njenom definitivnom dovršenju i sistematizovanju znanja koje čini njenu oblast. Međutim, mnogo je važnije da primer logike ukazuje da završene mogu biti samo one nauke čija predmetna oblast ne pripada iskustvu. Logika je, a to je ključno, nauka koja nije usmerena ka samom saznanju objekata, već ka formalnim zakonima mišljenja uopšte. Naučnost koja je njoj svojstvena se jasno razlikuje od drugih - prema objektima okrenutih - nauka, budući da ove proširuju saznanje i ostavljaju po strani sami problem formalnih zakona mišljenja. Prema analogiji s logikom, metafizika kao nauka bi trebalo da sadrži jedno „potpuno izdvojeno spekulativno saznanje uma“ koje prelazi granice mogućeg iskustva. U ovoj nauci je um vlastiti učenik kako u pogledu metodologije, tako i kriterijuma istinitosti. U vezi sa time, um ne može posegnuti niti za onim što je neposredno dato, niti izvodivo iz iskustva, kao ni za onim što je zagarantovano vanjskim autoritetom, u smislu uputstva za vlastito spekulativno nastojanje. Međutim, tu analogija između logike i metafizike prestaje, jer metafizika nije ta instanca koja će pretresti samo saznanje u vezi sa njegovom metodološkom valjanošću ili pravom na istinitost.

Stanje dotadašnje metafizike pokazivalo je da nije uopšte pronašla put sigurne nauke. Toliko je daleko od pravog stanja stvari slika metafizike koja suvereno korača putem sigurne nauke da ga sumorna slika „poprišta borbi“ (*Kampfplatz*) najbolje opisuje³. Kant tvrdi: „U njoj um stalno zapada u zabunu, čak i onda kada ona hoće da sazna a priori (kao što sama sebi laska) one zakone koje potvrđuje svakodnevno iskustvo“⁴. Ovu nemoć metafizičkog poimanja

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 12 (*Kritika čistog uma*, str. 11).

² Kant će, međutim, spomenuti kako Volfu pripadaju velike zasluge u vezi sa unapređenjem ontologije, koju na ovom mestu određuje kao nauku koju čini sistem svih pojmova i načela razuma ukoliko se oni odnose na predmete mogućeg iskustva, ili, u skladu sa vlastitim učenjem, *transcendental-filozofiju*. Interesantno je, takođe, i to što ovde Kant za ontologiju, kao ranije za logiku, tvrdi kako nije napredovala od Aristotelovih vremena. Pomenute Volfove zasluge tiču se sistematizacije – jasnoće i raščlanjivanja – moći razuma, ali ne i sadržinskog proširenja ontologije. Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 520 - 521 (*Koji su stvarni napreci*, str. 9).

³ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 5 (*Kritika čistog uma*, str. 5).

⁴ Op. cit., S. 17 (Op. cit., str. 16).

napada, na primer, Hjumova kritika tradicionalnog pojma kauzaliteta kao zakonitosti koja se potvrđuje u svakodnevnom iskustvu, ali za koju metafizičari nisu dali takav (a priori) dokaz koji bi bio izvan svake sumnje. Stoga je kritika pošla od datih metafizičkih sistema, kako bi utvrdila šta od onoga što je njen tradicionalni sadržaj odgovara samoj ideji metafizike¹. Međutim, ovde smo suočeni sa poteškoćom koja izrasta iz činjenice da je nemoguće dati jedno jednostavno određenje Kantovog pojma metafizike². Definicija metafizike koju Kant izlaže u spisu *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, spisu koji je pisan nakon *Kritike čistog uma*, glasi: „Ona je nauka u kojoj se posredstvom uma napreduje od saznanja onog čulnog do [saznanja] onoga natčulnog“³. Ovo određenje metafizike je izuzetno široko i naizgled neprecizno, pogotovo u pogledu toga šta bi, pored razlike između čulnog i natčulnog, karakterisalo njeno predmetno polje. Međutim, da bi se uopšte razumelo na šta smjera i šta u suštini ističe ovakva definicija mora se imati na umu ceo Kantov kritički projekat.

U pomenutom spisu, koji je nastao povodom konkursa raspisanog od strane Pruske akademije nauka na pitanje o naprecima metafizike, Kant je kritički utvrdio da je, pre

¹ Kritika je otkrila principijelnu motivaciju za metafizičko mišljenje kao „paradoksalni“ nagon nezadovoljive želje za znanjem (Wißbegierde). Potonji se razvoj filozofije nemačkog idealizma, te odnosa njenih kritičara – savremenika, može razumeti u zavisnosti od toga kakav stav zauzimaju potonji mislioci prema ovoj neutaživoj *Wissbegierde*.

² O „konvulzivnom“ Kantovom shvatanju pojma metafizike s obzirom na celinu njegovog opusa videti članak: Förster, E., „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, S. 123 – 136. Interes za metafiziku, koji razumevamo kao specifično kantovski, u smislu istraživanja mogućnosti njene naučnosti, nije sasvim nov. Može se reći da je mogućnost metafizike predstavljao jedan od centralnih problema filozofije od kraja sedamnaestog veka. Mogućnost metafizičkog mišljenja biva dovedena u pitanje sa povlačenjem aristotelijanske paradigme, koja je dominirala tadašnjim intelektualnim životom na prostoru Nemačke, pred naglim razvojem prirodnih nauka. Velika borba za metodu, karakteristična za filozofiju novog veka, odvijala se u kontekstu otpora spram metode aristotelijanstva. Lajbnic i Volf smatraju, na primer, da je metafiziku moguće očuvati pod pretpostavkom toga da se njena metoda izgradi po ugledu na matematičku (koji je bio uspešan na polju prirodnih nauka). Ukoliko bi metafizika bila metodološki građena *more geometrico*, što znači polazeći od jasno određenih pojmova i stavova i strogo dedukcijom izvodeći iz njih teoreme, bio bi osiguran njezin „put ka nauci“. Nasuprot njima, takozvani pijetisti, poput Langea (J. Lange), Hofmana (A. F. Hoffmann), Ridigera (A. Rüdiger) i Kruzijusa (A. C. Crusius), smatrali su da bi metod filozofije morao biti induktivan i empirijski. Ovaj sukob oko metode metafizike između volfovaca i pijetista vremenski koincidira - počev od poznih četrdesetih do kasnih pedesetih godina osamnaestog veka - sa početkom Kantove univerzitetske karijere (na univerzitetu u Kenigsbergu). Međutim, problem sa metafizikom je postao još kritičniji kada je nastao naizgled nerešiv sukob između lajbnic-volfovske metafizike i nove matematike. Iako je lajbnic-volfovska škola zagovarala prednost matematičkog mišljenja i njegove metode, teškoće su izrastale usled toga što racionalistička metafizika nije mogla da prati korak razvoja matematike. Ovo je bilo posebno vidljivo u debatama sa njutnovcima i kartezijancima. Debate koje su se odvijale između predstavnika njutnovske akademije nauka i lajbnic-volfovske škole dovele su u pitanje vrednost i ograničenja metafizičkog mišljenja i same matematičke metode na filozofskom tlu. One su predstavljale materijal na osnovu kojih je Kant formulisao svoje učenje o antinomijama uma, u kojima počiva, za neke autore, ključ za razumevanje puta i načina na koji je Kant došao do formulacije transcendentnog idealizma. Videti više u : Beiser, F., „Kant’s intellectual development: 1746 – 1781“, p. 26 – 61. Ove antinomije uma su, prema Kantovom pismu Kristijanu Garveu iz 1798. godine, odigrale ulogu u Kantovom „buđenju iz dogmatskog dremeža“ i privele samoj kritici uma („kako bih rešio skandal opipljivog protivrečja u umu samom“) (Videti: *Correspondence*, p. 552).

³ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 8, S. 520 (*Koji su stvarni napreci*, str. 8).

pretresanja eventualnog napretka metafizike, potrebno prethodno utvrditi da li metafizika može uopšte napredovati. Pre svega, ono što je metafizika *de facto* mora da se uporedi sa njenom idejom, te je tek tako uopšte otvorena mogućnost da se oceni napredak metafizike, budući da se kao kritičko merilo pri utvrđivanju bilo kakvog napretka uzima ono što sama ideja metafizike neminovno propisuje. Govor o napretku metafizike se s faktičkog pomera na nivo principa. Prema gornjoj definiciji, Kant je svoju ocenu beskorisnosti analitičkog metoda u metafizici dao s obzirom na metodologiju tradicionalne metafizike. Ukoliko je tradicionalna metafizika držala da je analitički diskurzivni metod ono što karakteriše njen postupak, utoliko se zaista ne može govoriti o naprecima ove nauke u materijalnom smislu, odnosno u smislu proširenja znanja. To znači da se metafizika, makar s obzirom na vlastitu nameru, mora metodološki izgraditi na sintetičkim apriornim saznanjima.

S obzirom na njen sadržaj, pak, tradicionalnoj metafizici je Kant priznao ispravnu orijentaciju prema istinskim metafizičkim predmetima ili problemima (kao što su bog, sloboda i besmrtnost). Stoga je kao ključ kritičkog istraživanja mogućnosti metafizike uopšte kao nauke formulisao pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova a priori. Ovo fundamentalno pitanje kritike predstavlja samoistraživanje ili samospoznaju uma, jer kritici pripada ta oblast ispitivanja koje se ne okreće ka spoznaji objekata već ka samim mehanizmima spoznaje.

Metafizika je u mogućnosti da potpuno iscrpi oblast svojih saznanja, „jer se bavi samo principima i granicama njihove upotrebe koje određuje sama ona kritika“¹. Kant je u Predgovoru drugog izdanja *Kritike čistog uma* formulisao takozvani „kopernikanski obrat“ kao perspektivu na osnovu koje je moguće ispitivati samo znanje, njegove principe, upotrebu i granicu. Ovo su problemi koji potiču od samog uma, što znači da ne zavise od prirode onih stvari koje se razlikuju do uma, već isključivo od njegove sopstvene prirode. Znanje o bilo kom predmetu je moguće pre nego što je on uopšte dat, ukoliko to znanje ispostavlja refleksiji uslove mogućnosti tog predmeta. Na osnovu pretpostavke da se predmeti upravljaju prema saznanju, tvrdi Kant, a ne obratno, moguće je ovoriti oblast kritičkog ispitivanja čistog uma. Um će lako odrediti „obim i granice“ vlastite nadiskustvene upotrebe, jednom kad odredi svoj domet unutar granica mogućeg iskustva. „Postkritička“ metafizika, kao što smo napomenuli, imala bi dva dela: prvi u kome se ona bavi pojmovima a priori čiji predmeti mogu da budu dati u iskustvu, i drugi koji zalazi u sferu natčulnog, gde čisti um „nužno ide van granica iskustva i svih pojava“ tragajući za *onim bezuslovnim* (das Unbedingte)².

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 21 (*Kritika čistog uma*, str. 21).

² Op. cit., S. 20 (Op. cit., str. 19).

Ukoliko razmotrimo šta to znači za sami pojam filozofije koji je u pozadini ovih razmatranja, vidimo kako se on podvaja na, s jedne strane, filozofiju kao kritiku i, s druge, filozofiju kao metafiziku ili sistem čistog uma. I pre nego što je sazrela ideja *Kritike čistog uma*, Kant govori o „naročitoj iako skroz negativnoj nauci ... koja izgleda da mora doći pre metafizike i koja, pod imenom *phenomenologia generalis*, ispituje važenje i granice čulne spoznaje kako bi se moglo osigurati tlo za prosuđivanje predmeta čistog uma“¹. S obzirom na zreli koncept, kritika je zamišljena kao „traktat metode“. Dakle, ne i sama ta nauka čiju metodologiju utvrđuje, što bi značilo da se njena realizacija kao nauke ipak mora zamisliti drugačije.

U pozadini ovih razmatranja vidimo kako nije samo problematična mogućnost metafizike kao nauke, već i mogućnost naučnosti kritike ima karakter svojevrsnog problema². Kritika u tom smislu, prema Kantovoj terminologiji, stoji u odnosu spram razumevanja doktrine, tačnije, u suprotnosti prema doktrini. Kant značenje „istinske, prave filozofije“ ipak pripisuje metafizici kao doktrini, a ne kritici³. Filozofija je, s jedne strane, propedeutika ili kritika koja nije još uvek pozitivno učenje i filozofija *par excellence*, a, sa druge, sistem uma odnosno metafizika koja ima prirodu i slobodu za svoje predmete.

U uvodu *Kritike čistog uma*, Kant formuliše epohalno značajnu ideju filozofije kao kritike. Ona je „naročita nauke koja se može zvati *Kritika čistog uma*. Jer um je ona moć koja pruža *principe* saznanja a priori. Otuda je čist um onaj um koji sadrži principe na osnovu kojih se nešto može saznati potpuno a priori. Jedan organon čistoga uma bio bi spoj onih principa po kojima se mogu sva čista saznanja a priori steći i zaista proizvesti. Iscrpna primena takvog organona proizvela bi jedan sistem čistog uma“⁴. Kritika je priprema ili propedeutika ovog organona, što je u ovom slučaju transcendentalna filozofija. Kritika ocenjuje čisti um, njegove izvore i granice, drugim rečima njegove pretenzije i prava. „Jedna takva propedeutika morala bi se zvati ne *doktrina*, već samo kritika čistoga uma, i u pogledu spekulacije... služila bi... samo prosvetivanju našega uma, te bi ga štitila od zabluda, čime je već mnogo dobiveno“⁵.

¹ *Kant an Lambert 1770*, Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 663.

² Bez izbira na to, međutim, da li ćemo se zadržavati na onim mestima u Kantovom opusu na kojima on insistira na striktnoj demarkacionoj liniji između doktrine i kritike, metafizike i kritike čistog uma, ili ćemo se držati isključivo onih mesta koje tu liniju razdvajanja depotenciraju, jedno se ne menja: sa problematičnim statusom metafizike kao nauke otvoreno je i pitanje problematičnog statusa kritike kao nauke. Jer kao „spekulacije čistog uma“ obe svoj oslonac imaju u „opštim uvidima“, kako to kaže Kant u *Prolegomenama*, te moraju biti potpune da bi bile pouzdane (u slučaju kritike) i naučne u svakom svom delu (u slučaju metafizike). Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 119 (*Prolegomena*, str. 121). Potpunost i naučnost obe zavisi svakako od rezultata kritike čistog uma koja nastoji da pokaže obim i granice, principe i legitimnu upotrebu spoznaje a priori.

³ Op. cit., S. 33 (*Logika*, str. 36).

⁴ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 48 – 49 (*Kritika čistog uma*, str. 45).

⁵ Op. cit., S. 49 (Op. cit., str. 45).

Pored ove negativne uloge koju Kant istrajno pripisuje kritici (u uvodu, predgovoru drugom izdanju, na primer), on utvrđuje da njoj, u sadržinskom smislu, a to znači upravo u pogledu na principe saznanja a priori, pripada sve ono što čini transcendentalnu filozofiju. Kant pravi razliku između tri vrste predstava a priori, koje se odnose na predmete kao njihovi uslovi mogućnosti kao predmeta iskustva, te su to čisti opažaji prostora i vremena, kategorije razuma i ideje uma. Prema ovoj podeli predstava izvedeni su delovi kritike čistog uma, odnosno transcendentalna estetika, transcendentalna analitika i transcendentalna dijalektika. Međutim, sa izjednačavanjem do određenog stepena kritike kao kanona i transcendentalne filozofije kao organona dodatno se usložnjava razumevanje naučnog statusa kritike. Kritika je potpuna ideja transcendentalne filozofije, ali ne i sama pozitivna nauka¹. Kant kaže: „Transcendentalna filozofija je ideja nauke za koju bi *Kritika čistog uma* trebalo da izradi ceo plan arhitektonski, to jest na osnovu principa uz potpuno jemstvo za potpunost i sigurnost svih delova iz kojih se ova građevina sastoji“².

Kritika još uvek nije transcendentalna filozofija u njenom punom obimu, već je njen nacrt. Postavlja se pitanje da li se mogu izjednačiti metafizika i transcendentalna filozofija, koje kao pozitivne nauke i doktrine (prema tim karakteristikama sa njima spada i opšta logika) stoje nasuprot kritici. Kantova ograda na ovom mestu da se transcendentalna filozofija svodi isključivo na spekulativni um³, odnosno teorijsku filozofiju, utiče i te kako na to da se ona *in abstracto* ne može izjednačiti sa metafizikom u celini, koja ima dva ravnopravna predmeta - prirodu i slobodu. Mora se imati na umu da je i *in concreto*, odnosno s obzirom na njihov metodološki karakter, Kant napravio jasnu razliku između transcendentalnog i tradicionalnog metafizičkog „izlaganja“ predstava. Kritika vrši transcendentalno ispitivanje neke predstave tako da se taj postupak jasno razlikuje od njihovog metafizičkog tretiranja. I transcendentalno i metafizičko ispitivanje se interesuju za ono apriorno dato u nekoj predstavi predmeta. Međutim, cilj transcendentalnog ispitivanja je da određenu apriornu predstavu dedukuje kao uslov mogućnosti njenog predmeta kao predmeta saznanja. U suprotnom se transcendentalna dedukcija ne bi razlikovala od metafizičke onako kako je Kant tu razliku formulisao u transcendentalnoj estetici⁴. Ona proizilazi iz samog određenja transcendentalnog saznanja prema kome se orijentiše kritika uopšte.

¹ Op. cit., S. 51 (Op. cit., str. 47).

² Op. cit., S. 50 (Op. cit., str. 46).

³ Op. cit., S. 51 (Op. cit., str. 47).

⁴ Op. cit., S. 58, 60 (Op. cit., str. 53, 55): „A pod *ispitivanjem* (expositio) ja razumem jasnu (iako ne iscrpnu) predstavu o onome što pripada jednome pojmu; a *metafizičko* jeste ispitivanje onda kad predstava sadrži ono što

U Uvodu prvog izdanja *Kritike čistog uma*, Kant transcendentalno saznanje definiše na sledeći način: „Ja nazivam *transcendentalnim* svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim pojmovima a priori o predmetima. Jedan sistem takvih pojmova zvao bi se *transcendentalna filozofija*“. U drugom izdanju na istom mestu, međutim, stoji: „Ja nazivam *transcendentalnim* svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće a priori. Jedan sistem takvih pojmova zvao bi se *transcendentalna filozofija*“¹. Prema ovom dodatku u drugom Uvodu je jasnije da je transcendentalno istraživanje ono koje se ne bavi predmetima saznanja, već našim apriornim pojmovima, ali sa ciljem da ispita kako oni kao saznanje predmeta mogu biti apriorni. Ograničenje „metafizičkog ispitivanja“ neke predstave počiva u tome da se ona izloži (samo) kao a priori data. Iz ovoga se može zaključiti da apriornost uopšte s kojom operiše tradicionalna metafizika (premda je ona usmerena ka tome da njome zahvati u kriterijume na osnovu kojih je neka spoznaja izvesna) ne zadovoljava kritiku čistog uma. Na stanovištu kritike je ključno da se dokaže, upravo transcendentalnim istraživanjem, kako taj apriorni aparat spoznaje jeste uslov mogućnosti spoznaje uopšte, a to znači transcendentalan².

Iako je na osnovu prethodno rečenog donekle jasnije šta je cilj kritike kao transcendentalnog istraživanja, ostaje i dalje otvoreno pitanje konceptijskog odnosa transcendentalne kritike i doktrine. Na primer, Kant će transcendentalnu filozofiju odrediti i kao jedan deo metafizike, metaforički je opisujući kao predvorje zgrade metafizike³. Na ovom mestu je transcendentalna filozofija razumljena kao propedeutika odnosno uvod u metafizički sistem. Apsolutno je jasno da to nikako ne može biti tradicionalni, već postkritički sistem. Propedeutička uloga, koja je pripadala pre svega kritici, sada je pripisana transcendentalnoj

pokazuje pojam kao a priori dat“; „Pod *transcendentalnim* ispitivanjem ja razumem objašnjenje jednog pojma kao principa na osnovu koga se može uvideti mogućnost drugih sintetičkih saznanja a priori“.

¹ Op. cit., S. 49 (Op. cit., str. 45).

² Utoliko se mora reći da je ispravna opservacija o tome da je u uvodu *Kritike čistog uma* (s obzirom na oba izdanja) „transcendentalno“ mišljeno i kao atribut istraživanja i kao rezultat tog istraživanja, ono ka čemu se istraživanje usmerava (Baumanns, P., *Kants Philosophie der Erkenntnis*, S. 92). Analogno tome se može predstaviti i dvostrukost transcendentalne filozofije kao kritike, s jedne strane, i doktrine, sa druge, kao način na koji se međusobno odnose samo istraživanje (kritika) i cilj toga istraživanja (sistem).

³ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 8, S. 520 (*Koji su stvarni napreci*, str. 9). Posebno je nezgodno i to što u *Kritici čistog uma*, i to na mestu na kome Kant opominje ontologiju na njeno „drsko ime“, njenom sadržaju, na osnovu kritičkog uvida, izjednačava samo transcendentalnu analitiku: „Osnovni stavovi razuma jesu samo principi ekspozicije pojava, te oholo ime jedne ontologije, koja se poduhvata da u jednoj sistematskoj doktrini dade sintetična saznanja a priori (na primer osnovni stav kauzaliteta) o stvarima uopšte, mora da ustupi mesto skromnijem imenu jedne proste analitike čistoga razuma“, Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 215 (*Kritika čistog uma*, str. 193 - 194). Kao što je već rečeno, *ontologija* je kao *metaphysica generalis* imala propedeutičku ulogu i bila izjednačena sa transcendentalnom filozofijom na pomenutom mestu u tekstu *Koji su stvarni napreci metafizike*.

filozofiji uopšte (kao doktrini). Uz to je moguće navesti i mesto iz *Prolegomena* koje sugerise da je sadržaj metafizike i transcendentalne filozofije isti. Kant, naime, tvrdi da je sadržaj metafizike „*proizvođenje* [Erzeugung] apriornog saznanja kako pomoću opažaja tako i pomoću pojmova, i, najzad, proizvođenje apriornih sintetičkih stavova, i to u filozofskom saznanju“¹. Prema tome, transcendentalna filozofija kao uvod u metafiziku ne bi bila to neposredno i spontano proizvođenje apriornog saznanja, već bi imala kritičku ulogu ispitivanja njegove mogućnosti i legitimiteta.

Dakle, bez obzira u kom su odnosu pojmovi kritike, transcendentalne filozofije i metafizike, Kant uvek ističe temeljnu razliku između negativne kritičke i pozitivne doktrinarne filozofije. Ovu važnu poentu možemo još jednom dodatno istaći mestom iz odeljka o arhitektonici iz *Kritike čistog uma*, gde Kant opet kritici pripisuje propedeutički karakter. Ona je ovde sažeto određena „kao ispitivanje moći uma u odnosu prema celokupnom čistom saznanju a priori“.

Možemo ovu karakterističnu razliku primeniti na pojam filozofije kod Kanta. Ona ima dva modusa ili dve mogućnosti realizacije: da bude kritika, sa jedne strane, ili metafizika, sa druge. Kao metafizika ona predstavlja „sistem čistog uma“ i, što je takođe osobeno važno, predstavlja „celokupno (*istinito kao i prividno* [Istakla N. J.]) filozofsko saznanje iz čistog uma u sistematskoj povezanosti“. Međutim, ako se imenom metafizike smjera na doktrinu, nauku ili sistem čistog uma, ona se može u celosti izjednačiti sa filozofijom uopšte. Doduše, Kant tada ističe da u tom sistemskom smislu može biti reč o „čistoj“ filozofiji, koja obuhvata i kritiku kao naročito istraživanje koje nije u sadržinskom smislu deo doktrine ali igra izuzetno važnu ulogu prethodnog obezbeđivanja te nauke. Doktrina i kritika su obe različiti modusi „čiste“ filozofije. To znači da obe podrazumevaju rad racionalnog sazajnog aparata uopšte. U pravom slučaju reč je o njegovoj „spontanoj“ sazajnoj upotrebi, a u drugom sazajni aparat je ujedno i predmet kritike. Prema tome, kritika i metafizika se teško mogu uzeti odvojeno bez obzira na ovu Kantovu tvrdnju kako čine celinu čiste filozofije. Produbljujući vezu između kritike i metafizike, tematizujući razvoj metafizičkog mišljenja i svojevrstu apriornu uslovljenost kritike razvojem i sudbinom tog mišljenja, Kant je načelno formulisao „metakritički“ nivo kritike.

U gornjoj definiciji, koja oba modusa filozofskog mišljenja spaja pod jedan pojam filozofije, implicirana je jedna značajna kvalifikacija. Filozofija se kao čista, racionalna nauka,

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 22 (*Prolegomena*, str. 25).

koja se s obzirom na svoju predmetnu usmerenost ne razlikuje od tradicionalne metafizike, strogo odvađa od „svake empiričke kao i od svake matematičke upotrebe uma“¹. Ova kvalifikacija će biti relevantna u pogledu na Kantov izričiti stav da filozofija, pogotovo u njenoj kritičkoj funkciji, ne može nikako da se vodi matematičkim metodom koji bi išao ruku pod ruku sa dogmatizmom tradicionalne metafizike. Nasuprot dokazivanju na osnovu aksioma, kritika dokazuje naročitom dedukcijom, o čemu će kasnije biti više reči. Prema onome što je predstavljalo „sudbinu“ tradicionalne metafizike Kant normira metodu filozofske kritike. Ova će sa svoje strane predstavljati metodološko normiranje postkritičke metafizike.

Ako se obrati pažnja na uobičajeni smisao pojma doktrine, kao jedan od osnovnih kvaliteta ovih pozitivnih učenja podrazumeva se osobeni dogmatizam. Oličenje dogmatizma uma je korpus tradicionalne metafizike. Ona, uz suštinski nedostatak kritike moći saznanja, ipak predstavlja odgovor na jednu legitimnu potrebu uma. Stoga se može reći da postoji još jedan pozitivni, prevashodno metodološki, smisao dogmatizma. Kant govori o takozvanom dogmatičkom postupanju uma koje je neraskidivo vezano za sami smisao naučnosti nauke. Takvom dogmatičkom metodu, to jest strogom dokazivanju prema sigurnim principima a priori, kritika se ne suprotstavlja. Konkretno, kritika čistog uma ispostavlja svojevrstan zahtev discipline u pogledu „dogmatske upotrebe“ uma. Racionalistička metafizika je svoju filozofsku metodu nastojala da razvije po ugledu na matematičku smatrajući da će na taj način filozofskom mišljenju obezbediti apodiktičnost. Kant će ovaj zahtev za matematizacijom filozofske metode suspendovati u svom učenju o transcendentalnoj metodi u *Kritici čistog uma*. On insistira na tome da se filozofska metoda uopšte ne može oslanjati na aksiomatski metod. Pri tome tvrdi da: „Filozofija nema nikakvih aksioma i nikad ne sme da propisuje svoje osnovne stavove a priori kao apsolutne, već se mora potruditi da svoje pravo na njih opravda posredstvom neke njihove temeljne dedukcije“². Njen neprijatelj je onaj dogmatizam koji predstavlja „neopravdanu želju da se napred može ići jedino putem čistog saznanja, izvedenog iz pojmova (filozofskih) shodno onim principima kojih se um odavno pridržava, ne pitajući se o pravu i

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 550 - 552. (*Kritika čistog uma*, str. 495 - 496). U odeljku o arhitektonici čistog uma, Kant je formulisao razliku između *cognitio ex datis* i *cognitio ex principiis* (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 550.). Ona je moguća na osnovu stroge distinkcije između empirijskog ili istorijskog saznanja i onog koje je racionalno. U racionalno, naravno, spadaju matematika i filozofija, ali koje se strogo metodološki razlikuju. Prema ovoj podeli, um je određen kao viša moć saznanja i kritika ga sagledava, naravno, kao moć čiste racionalne spoznaje. To znači da bi jedan od ključnih zadataka kritike bio obezbeđivanje legitimiteta autonomne filozofske metode naspram matematičke metode tradicionalne metafizike.

² Op. cit., S. 489 -490 (*Kritika čistog uma*, str. 441).

načinu kako je do njih došao. Dogmatizam je, dakle, dogmatičko postupanje čistog uma *bez prethodne kritike svoje sopstvene moći*¹.

Postoji slična zamršenost odnosa između naučnosti kritike i logike. Međutim, ona se se pokazuje s obzirom na celinu Kantovog opusa. Isprva Kant logiku određuje ujedno kao učenje o formama mišljenja, ali i kao sredstvo odlučivanja. Logika je, stoga, „teorija i sredstvo *diuidication*. Kritik“². S obzirom na to da je logika sistem pravila koji se može konstruisati prema umu, ona predstavlja sistem pravila i za prosuđivanje. Kasnije će (nakon 1769. godine) Kant suprotstaviti logiku i kritiku na bazi različitih kriterijuma njihovog etabliranja, što znači a priori kad je logika u pitanju, a a posteriori u pogledu kritike³. Upravo je ovo odvajanje kritike od logike vodilo njenom dovođenju u blizinu pojma metafizike, gde je metafizika sama isprva promišljena kao problematična i kritička. Kritička procedura je imala zadatak da na sebe preuzme postavljanje tvrdnji, te artikulisanje njima suprotnih tvrdnji, konačno dokazivanje u vezi sa jedinstvenom temom. Time je kritička procedura imala zadatak da još jednom suštinski proizvede samu antitetiku. S obzirom na ovaj njen postupak, instruktivno je ono razumevanje kritičke procedure koje je posmatra kao „*de facto* pounutrašnjenje republike učenjaka“⁴. Kasnije, sa *Kritikom čistog uma*, logika u svom transcendentalnom obliku, koja je usmerena na izvore saznanja, deleći se na analitiku i dijalektiku, čini drugi deo takozvane „transcendentalne teorije o elementima“, kojoj prethodi transcendentalna estetika. Naravno, transcendentalna logika i opšta logika se razlikuju prema tome što prva, pri svom ispitivanju neke predstave, pre svega ispituje njeno poreklo u određenoj moći spoznaje. Može se zaključiti da ove logike istine i privida predstavljaju integralni deo same kritičke procedure i to potpuno primereno transcendentalnoj prirodi kritičkog istraživanja. Međutim, na jednom načelnom nivou, kritika kao mišljenje i istraživačka procedura pretpostavlja zakone formalne logike iako tek ima zadatak da ih opravda prema transcendentalitetu subjektivnosti. Međutim, Kant će u pogledu naučnosti formalnu logiku staviti naizgled na više mesto u odnosu na kritiku koja ima krajnje specijalizovan zadatak. Na već citiranom mestu iz (*Ješe*) *Logike*, razlika između logike i kritike se izražava tako da logika daje pravila prema kojima se vrši kritičko ispitivanje, te ima nesumnjivi status „pozitivne“ nauke. Logika ni u kom slučaju nije „puka kritika“⁵.

¹ Op. cit., S. 27 (Op. cit., str. 26).

² Refl. 1585, KS Xvi, p. 26. Citirano prema Röttgers, K., *Kritik und Praxis*, S. 29.

³ Op. cit., S. 30.

⁴ Op. cit., S. 31.

⁵ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 15 (*Logika*, str. 13).

U uvodnim delovima *Kritike moći suđenja* Kant sistematiše filozofiju s obzirom na podelu osnovnih moći saznanja. Tu je jasno kako kritika čistog uma ostaje izvan ovog sistema. Može, na primer, biti reči o sistemskom ispitivanju sistema filozofije, jednom ispitivanju koje je i samo uređeno u sistem, jer „sistemsku formu“ ispitivanja mogućnosti takvog sistema i izgradnje samog sistema garantuju transcendentalna pravila koje postavlja um a priori. Metafizika kao potpuni inventar apriornih spoznaja, te kritika kao potpuno ispitivanje i vrednovanje tih saznanja a priori, predstavljaju zadatke koji se mogu u celosti izvršiti. One se odnose na oblasti znanja i istraživanja koje je moguće u potpunosti zaokružiti i zaključiti iz tog razloga što je reč o potpunosti koju „garantuje“ transparentna i konačna priroda samih moći saznanja (razuma odnosno uma). Tim pre što je reč o jednom ograničenom domenu apriornog saznanja. Nasuprot ovoj ograničenoj oblasti stoji, kako Kant kaže, „neiscrpna priroda stvari“¹. Dakle, jedna nasuprot drugoj (ili prva izvan druge) stoje sistemska kritika čistog uma i sistem doktrinarne filozofije. Obe se, poput logike, mogu dovesti u takvo stanje da predstavljaju trajni i nepromenjivi obrazac zadovoljenja interesa uma. Logika, kritika i metafizika stoje nasuprot prirodnim naukama koje mogu imati neograničeni sadržinski razvoj i rast.

U vezi s odnosom kritike i doktrine, u trećoj *Kritici* Kant ponavlja njegovo uobičajeno određenje i vrednovanje: „Ako filozofija predstavlja *sistem* umnoga saznanja stečenog pojmovima, onda se ona već time dovoljno razlikuje od kritike čistog uma koja kao takva, doduše sadrži filozofsko ispitivanje mogućnosti takvog saznanja, ali ne spada u jedan takav sistem kao njegov deo, već štaviše prvo skicira i ispituje njegovu ideju“². Filozofija je doktrina ili sistem saznanja prirode i slobode. Međutim, ovde se kao najvažniji pokazuje novi motiv o specifičnosti kritike moći suđenja. U pogledu na moć suđenja, može se imati samo njena kritikom, budući da nasuprot njoj ne postoji nikakvo pozitivno učenje odnosno doktrina moći suđenja. Ovo proizilazi iz same prirode ove moći, to jest toga što ona ne predstavlja posebni deo sistema transcendentalne filozofije, jer ne doprinosi ništa transcendentalnoj filozofiji kao objektivnom, pozitivnom učenju³. Ovaj stav je potpuno u skladu s onim što je zadatak kritike bio s obzirom na slovo *Kritike čistog uma*: negativan jer ne proširuje saznanje već predstavlja njihovo ispravljanje⁴. U pogledu moći suđenja je posredi sasvim osobena okolnost, naime, da je moguća samo kritika, a ne i doktrina ove saznavne moći. Kritika se uvodi potpunosti radi, i

¹ Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 50 (*Kritika čistog uma*, str. 46).

² Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*. Band 10, S. 9 (*Kritika moći suđenja*, Prva verzija uvoda, str. 7).

³ Op. cit., S. 15 – 17 (Op. cit., str. 11 -13).

⁴ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 49 (*Kritika čistog uma*, str. 46).

to na osnovu već iscrpljene liste objektivnih izvora saznanja, inaugurišući (samo) jednu subjektivnu maksimu kao a priori princip.

Međutim, ovaj propedeutički karakter zadatak kritike ima svoj vrhunac u oblikovanju „prednacrt“ sistema čistog uma. Njen naučni status je od izuzetnog značaja ukoliko je ona propedeutika drugoj – istinskoj - nauci, te ukoliko je ona merodavna u pogledu osiguravanja naučnosti ove druge i razvoja njenog kompletnog sadržaja. Osobenost kritike kao „prednacrt“ metafizike je u tome što prednacrt kao takav sadrži već „celokupan plan u pogledu granica i ceo unutrašnji skelet“ metafizike¹. Iako Kant izričito određuje zadatak, a prema tome i smisao naučne kritike, kao negativan i kao prethodnu pripremu tla za buduću doktrinu, Hajdeger smatra da ovaj zadatak ni u kom slučaju nije negativan. On zahteva da se pri tematizaciji Kantovog pojma kritike odlučno potisne njen uobičajeni smisao. Prema ovom smislu njen bi jedini cilj bio pronalaženje nedostataka kako bi se u krajnjoj odluci odbacio predmet kritike. Jasno je da kritika čistog uma nije negativna na taj način da bi joj krajnji cilj bio odbacivanje uma. Hajdeger smatra da ne samo kantovska, već kritika uopšte nije primarno negativna. Naime, on tvrdi: „Smisao reči „kritika“ je tako malo negativan, da on označava ono najpozitivnije na pozitivnom, stavljanje [Setzung] onoga što pri svakom stavljanju mora unapred da bude postavljeno kao ono određujuće i odlučujuće. Tako je kritika odlučivanje u tom stavljanjućem smislu. Tek u posledici – budući da je kritika izdvajanje i isticanje toga posebnog, neobičnog [Ungemeines] i istodobno merodavnog – ona je takođe i odbacivanje onoga uobičajenog i neprimerenog“². Hajdeger je ovaj pozitivan ili „projektujući“ karakter kritike istikao još u delu *Kant i problem metafizike*: „Zasnivanje je više projektovanje (Entwerfen) samog plana izgradnje na takav način da ukaže na čemu i kako će zgrada biti utemeljena. Ali, zasnivanje metafizike kao projektovanje plana izgradnje nije prazno prizvođenje sistema i njegovih odseka, nego arhitektonsko ograničenje i iscertavanje unutrašnjih mogućnosti metafizike, to jest konkretno određenje njene suštine. Svo suštinsko određenje ispunjava se ipak prvo u raskrivanju suštinskog osnova“³.

Ona za Kanta jeste negativna s obzirom na to da ne predstavlja proširenje znanja, niti u potpunosti iscrpljuje svoj predmet: „Ona u analizi ide samo dotle koliko je potrebno radi

¹ Op. cit., S. 21 (Op. cit., str. 20).

² Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, II Abteilung, Band 41, S. 122 (*Pitanje o stvari*, str. 114).

³ Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band 3, S. 2. Ovom prilikom je Hajdeger ipak sugerisao oštar (negativan) karakter kritike u obliku kritike čistog uma kao „obuhvatanje (Umgrenzung) suštine čistog uma“, „razlučujuće određenje njegove nesusštine“, što ujedno znači „razgraničenje i ograničenje (kritika) na njegove suštinske mogućnosti“. Videti: Op. cit., S. 15 – 16.

potpune ocene sintetičkog saznanja a priori¹. Kritika je, još jednom, negativna jer suštinski pretpostavlja u sadržinskom, ali i u organizacionom, smislu vlastiti predmet. Ukoliko je kritički rad, kao prethodno ispitivanje odnosno propedeutika, mišljen kao zasnivanje jedne nauke, on nužno polazi od njene ideje. Ta ideja ima normativnu ulogu u pogledu određivanja smera i organizacije kritike tako što kao cilj omogućava princip na osnovu koga je moguće imati unapred svu „raznovrsnost njenih delova“, kao i njihov „poredak“. Kao kraj, ona omogućava (novi) početak. Kritika je mobilisana budući da je egzistencija takve nauke problematična, te isključivo stoga što nema pretenzije da dodaje u rezervoar znanja, na koji bi dotična nauka pledirala, ona ispituje moć saznanja. Iako je i status kritike jednako problematičan, jer je i ona u celosti organizovana i usmerena prema prirodi i strukturi saznajnih moći, ona može biti prihvaćena kao rešenje da se ispita da li je ideja te nauke moguća kao takva ili ne. Kritika nije metafizika *in statu nascendi*. Sadržinski i organizaciono posmatrano, kritika jeste obris i misaono kretanje sve metafizike ili filozofije. Međutim, negativni karakter je ono na čemu se mora insistirati da jeste njena *differentia specifica* spram ostalih oblika filozofskog mišljenja.

Usled toga što je njen zadatak negativan, kritika može zauzimati „više“ mesto u odnosu na bilo koje područje života ili oblast istraživanja. Budući da ona ne proširuje znanje bez obzira o kom konkretnom predmetu kritike da je reč (pravo, moralni zakon ili religija), ona disciplinuje istraživanje i saznanje tih predmeta. Stoga, da bi mogla da ispuni vlastiti zadatak, ona principijelno pretpostavlja svoj predmet, to jest saznanje koje u ovom momentu još uvek problematično i navodno. Međutim, kao što je do sada rečeno, onaj koji tu kritiku vrši na jedini opravdani način, kao instanca koja ima odgovarajući legitimitet, jeste čist um. Kao vrhovni sudija, čija je meritornost epohalno zagwarantovana, on ispituje vlastite zahteve i prava na spoznaju određenih predmeta. U njenom uobičajenom smislu, možemo reći, proces kritike je nastojanje da se utvrdi do koje mere, ako uopšte, predmet kritike i tvrdnje o njemu odgovaraju nekom unapred postavljenom i relativno jasnom kriterijumu². *Specificum* kantovske kritike počiva upravo u tome što je um u svojstvu subjekta, objekta i samog kriterijuma. Na osnovu toga, kritika je relevantna, ili, kako se to u sekundarnoj literaturi apsolviralo, imanentna. Međutim, ovaj *specificum* ne čini od Kantove ideje kritike čistog uma naprosto podvrstu kritike u uobičajenom smislu. Kritika čistog uma mora da dokaže vlastite nalaze naročitom dedukcijom. Ono što je u filozofskom smislu revolucionarno i od odlučujućeg značaja za

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 51 (*Kritika čistog uma*, str. 47).

² Videti odredbu *criticism* u: Williams, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, p. 83 – 86. Ovakav smisao same reči *kritika* transcendirala pojedinačne jezike na evropskom prostoru i uživa, moglo bi se reći, opštiji status. Interesantno je, međutim, što Rejmond primećuje kako se već i od tog generičkog smisla kritike, na nivou svakodnevnice komunikacije, očekuje da ne bude tek prazna, negativna ili „nekonstruktivna“!

kasniji razvoj filozofije jeste ta strana zadatka kritike da apriorne forme dokaže na osnovu sintetičkog jedinstva apercepcije kao principa spoznaje. Iz ovoga je, međutim, proizašao i pozitivni smisao kritike. Ovu tendenciju ćemo posebno istaći u narednom poglavlju, čiji se vrhunac u smislu jedne konstitutivne uloge kritike može pripisati Fihtevoj filozofiji.

2.1.2. Transcendentalni privid i kritička dijalektika

U Predgovoru drugog izdanja *Kritike čistog uma*, Kant će um opisati kao „organizovano telo“¹ u pokušaju da ukaže na način na koji su međusobno koordinisane različite moći spoznaje. Ukoliko se um opiše kao organizam, to se čini s namerom da se pokaže da su različite moći spoznaje u odnosu međusobne zavisnosti i saradnje. Stoga Henrich zaključuje da je um, prema ovoj odredbi „organizovanog totaliteta“, samo opšti termin kojim se obuhvata i označava celina različitih moći koje rade na dobijanju znanja². Utoliko, um u ovom smislu ne znači onaj um kao viša racionalna moć saznanja, ili moć principa, koja se striktno razlikuje od razuma. Um je ta moć principa na osnovu koga je moguće „čisti um“ predstaviti kao organizovani totalitet različitih moći spoznaje ili „sistem čistog uma“. Drugim rečima, um kao moć principa zahteva od iskustva prividni ili, tačnije, hipotetički totalitet. Tako i od ispitivanja vlastitog apriornog aparata zahteva ovaj hipotetički totalitet odnosno sistemsku uređenost. U ovome se sastoji njegova takozvana „imanentna“ upotreba koju Kant razjašnjava unutar transcendentalne dijalektike.

Ovde se može posebno otvoriti pitanje o sadržinskoj strani zadatka Kantove kritike, onako kako je ona formulisan unutar učenja o transcendentalnoj dijalektici. Uvek je postojala i uvek će biti nekakve metafizike, ali i njoj prirodne dijalektike čistog uma. Na osnovu fundamentalnog zadatka transcendentalne filozofije, kritika pristupa istraživanju ove dijalektike. Kritika dijalektike predstavljaće jedno ispitivanje koje je i samo transcendentalno-dijalektičko. Reč je o tome da se ono što predstavlja stalnu opasnost za um okrene kritički „protiv“ samoga sebe. Procedura ispitivanja u okviru transcendentalne dijalektikea podrazumeva *kritičko izazivanje* (transcendentalnog) privida. Ovako proizveden privid neće

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 21 (*Kritika čistog uma*, str. 20).

² Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 50 – 51.

biti obmanjujući po sebi, već ima ulogu u tome da se um opomene u vezi s nelegitimnom upotrebom načela transcendentalne analitike. To znači da se kritikom dotični privid mora afirmisati kao privid, a na osnovu njega nastala antitetika da se pokaže kao prividna.

Potrebno je, pre svega, istaći nekoliko ključnih odlika transcendentalne dijalektike kao dela kritičke procedure. Na početku odeljka o transcendentalnoj analitici, koja se bavi ispitivanjem apriornih formi razuma, Kant je napravio razliku između transcendentalne logike, čiji je analitika jedan deo, i opšte logike. Logika uopšte se bavi (apriornim) formama mišljenja ne pitajući za njihov izvor, odnosno njoj razlika između empirijske ili transcendentalne upotrebe tih formi nije relevantna. Zatim, u odeljku o transcendentalnoj dijalektici, odnosno u drugom delu transcendentalne logike, Kant utvrđuje kako transcendentalna logika ne može da prati plan podele opšte logike. Ovaj plan je uređen prema planu podele viših moći saznanja na razum, moć suđenja i um. Pokazaće se da je *transcendentalna upotreba uma* lišena objektivnog važenja. „Um u svojim pokušajima koje čini, da bi dokučio nešto a priori o predmetima i da bi proširio saznanje izvan granica mogućeg iskustva jeste potpuno dijalektičan“¹. Za razliku od opšte logike koja ne pita o dometima transcendentalne upotrebe razumskih kategorija, odnosno one upotrebe koja je mimo iskustva, transcendentalnoj logici je to ključni zadatak ispitivanja.

Stoga se mora napraviti jedan odlučan rez i u pogledu uma formulisati ideju naročitog dela transcendentalne logike, čiji korpus mora da se strogo odeli od analitike. Analitika nosi još naziv logike istine. Na osnovu transcendentalne upotrebe uma je moguća jedino logika *privida* koja se obrađuje u naročitom delu transcendentalne logike, a to je dijalektika. Transcendentalna analitika ima ulogu kanona primene kategorija razuma kao principa sinteze (čulne) raznovrsnosti date predstave. Objektivna upotreba pojmova razuma je uvek empirijska. O ovome svedoči Kantov poznati stav da su pojmovi bez opažaja prazni, a opažaji bez pojmova slepi. Analitika, međutim, ispunjava tek jedan deo zadatka kritike. Na osnovu dedukcije kategorija razuma data su pravila sinteze čulnog materijala, a na osnovu dedukcije moći suđenja (takozvanog šematizma razuma) data su pravila za primenu prvih pravila. Ali transcendentalna dijalektika ima sasvim drugačiji zadatak.

Moć opažanja je okarakterisana odredbom neposrednosti, u smislu da je ona jedina moć saznanja koja se na svoj predmet odnosi neposredno. Razum se, sa svoje strane, odnosi neposredno na čulnost, a um nema nikakvog odnosa sa opažanjem niti sa predmetima opažanja, te se zapravo neposredno i isključivo odnosi na razum. U tom smislu, transcendentalna

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 138 (*Kritika čistog uma*, str. 123).

dijalektika ne može da ispostavi pravila upotrebe uma u iskustvu, s obzirom na to da se nikakav predmet uma ni ne može javiti u iskustvu. Ali, takođe, ona ne može u jednom pozitivnom smislu da govori ni o njegovoj transcendentalnoj ulozi. To bi značilo da um uopšte ne može da igra konstitutivnu ulogu u pogledu na mogućnost predmeta iskustva. U svojoj transcendentalnoj upotrebi um, zapravo, posmatra kategorijalitet razuma kao principe saznanja onih predmeta koji ne bi pripadali oblasti mogućeg iskustva. Ovi predmeti, koji čine temeljan interes i orijentaciju uma, jasno su određeni i to su, problem konačnosti sveta, odnosno slobode, besmrtnosti duše, postojanja boga. Ali, Kant je utvrdio da u odnosu na ove predmete nije moguća objektivna upotreba kategorijaliteta razuma. To znači da je čisti um u svojoj transcendentalnoj upotrebi naprosto dijalektičan.

Zbog svih navedenih razloga, transcendentalna dijalektika bi trebalo „samo“ da predupredi zapadanje uma u iskušenje koje je uvek prisutno. Ono se sastoji u tome da tvrdi da je um na osnovu transcendentalne upotrebe kategorija dospelo do saznanja i odredbe objektivne stvarnosti. Transcendentalna upotreba pojma se odnosi na stvari uopšte i po sebi, a njegova empirička upotreba podrazumeva njegovu primenu na pojave. Ova se distinkcija između dveju upotrebe javlja na osnovu one koja je suštinska za Kantov kritički projekt, naime, razlike između stvari po sebi i pojave, to jest noumenona i fenomena. Fenomenom je nazvan neki predmet čula ukoliko se time naglašava da je dat u opažanju. Nasuprot tome fenomenalnom svojstvu predmeta može se postaviti koncept o eventualnom svojstvu tog predmeta po sebi, odnosno o tome kakav bi taj predmet bio nezavisno od iskustva. U tom slučaju se taj predmet koncipira kao noumenon. Pojam „noumenon“ izražava to da se određeni predmet zamišlja samo razumom i to nezavisno od čulnosti i njenih uslova. Razum nastoji da na osnovu svog kategorijaliteta da sadržinu predstavama noumena, na osnovu čega nužno biva zaveden da jednu sasvim neodređenu predstavu tretira kao određenu, odnosno da ona ima nekakvu sadržinu i da govori nešto o nekom inteligibilnom predmetu. Kant o ovakvom slučaju govori kao o *problematičkom* načinu mišljenja. Na osnovu podele sudova, možemo zaključiti da problematički sud, odnosno prvi na listi sudova modaliteta, jeste onaj u kome razum prenebregava restrikciju čulnosti. Apstrahujući od uslova čulnosti, on zamišlja samo logičku mogućnost predmeta. Da bi problematički sud postao objektivna ili istinita tvrdnja, nužan je i opažaj tog predmeta¹.

Naime, Kant će tri funkcije modalnih sudova – problematički, asertorički i apodiktički sud – odrediti kao naročite funkcije koje ne dodaju ništa samom predmetu saznanja ili „sadržaju

¹ Op. cit., S. 134 – 135 (*Kritika čistog uma*, str. 120 -121).

suda“. One bi pre trebalo da se smatraju modusima mišljenja uopšte. Ovi sudovi i uopšte kategorije modaliteta izražavaju „vrednost kopule“ za subjekta spoznaje. To znači da oni izražavaju da li je relacija između subjekta i predikata suda, sa stanovišta subjektivne moći spoznaje, moguća, stvarna odnosno istinita ili nužna. Prema tome, problematičko suđenje razuma ili problematičko mišljenje je vezano za one okolnosti u kojima izražava samo logička mogućnost. Interesantno je uporediti primer hipotetičkog suda, koji Kant daje nešto ranije, sa primerom problematičkog. Hipotetički sud glasi: „Ako postoji savršena pravda, onaj koji je istrajno zločest biva kažnjen“¹. Posmatran kao hipotetički sud, oba stava koja ga čine su problematička. Međutim, posmatran kao hipotetički zaključak uma, samo se drugi stav, koji govori o posledici, može odnositi na objektivnu stvarnost i biti asertorički. Kant smatra da je taj drugi „stav [consequens – prim. N. J.] već vezan s razumom po njegovim zakonima“². Gornji stav zaključka uma može imati samo problematički karakter. Nije neophodno ulazi ulaziti u iscrpno formalno-logičko ispitivanje datog primera. Značaj ovog primera se vidi u tome što se za koncept „savršene pravde“ ne bi moglo reći da je neutralan primer nečega tek logički mogućeg. Kant će reći da je stav „Postoji savršena pravda“ tek proizvoljan stav, koji neko može neobavezno da usvoji ili ne. Svakako bi se tome stavu mogla suprotstaviti njegova negacija „Ne postoji savršena pravda“, koja bi izražavala jednako problematičan i neobavezan stav. Iz ovog primera sledi da bi transcendentalni privid nastao kada bi se bilo koji od ova dva (samo) *problematička* stava razuma, i to u svojstvu gornje premise zaključka uma, ispostavila kao *asertorička* tvrdnja. Um bi tada noumenon tretirao kao nešto što ima objektivno značenje, a ne samo kao granični pojam.

U takvom slučaju se može govoriti o zloupotrebi kategorija razuma. Zloupotreba rezultata analitike znači smatrati je za organon jedne „neograničene upotrebe“ kategorija razuma. Ta neograničena upotreba bi zapravo bila upotreba tih pojmova nezavisno od njihove shematizacije zarad saznanja. Da bi otklonio i poslednju mogućnost zabune u pogledu toga pod kojim uslovima se može govoriti o upotrebi pojma za saznanje, Kant će na jednom mestu (u okviru transcendentalne doktrine moći suđenja) razdvojiti upotrebu od značenja. Transcendentalna analitika ne govori o *transcendentalnoj upotrebi* [Gebrauch] kategorija, koja se zamišlja mimo formalnih uslova čulnosti. Reč je samo o njihovom transcendentalnom *značenju* [Bedeutung] kada se govori o tome da kategorije predstavljaju apriorne uslove

¹ Op. cit., S. 97.

² Op. cit., S. 98.

možnosti iskustva¹. Dakle, transcendentalna *upotreba* pojmova uopšte, pa time naravno i kategorija, jeste nemoguća budući da joj fale uslovi supsumcije datog predmeta pod njih.

Prema tome, kakav je to odnos onoga što predstavlja stalnu opasnost za um i onoga što kritika čistog uma u pogledu toga čini? Kakva je to „veština“ koja nije ona „veština kojom se takav privid dogmatički izaziva (jedna, na žalost, vrlo uobičajena veština raznih metafizičkih opsenskih dela), već ... kritika razuma i uma u pogledu njihove hiperfizičke upotrebe“²? Dijalektika bi predstavljala ovu dogmatsku veštinu izazivanja privida, a transcendentalna dijalektika bi bila kritika te veštine. Transcendentalna dijalektika je kritička *par excellence* kao raskrivanje i restrikcija sazajnih ambicija subjekta odnosno ljudskog roda. Ona je *kritičko* izazivanje privida, kako bi um napustio nelegitimnu upotrebu kategorija. Transcendentalna dijalektika *ograničava* dijalektičnost uma na proizvodnju privida kako bi se otkrio mehanizam koji stoji iza toga. Dijalektika će se kritikom čistog uma staviti u službu „prostog ocenjivanja čistog razuma i njegove zaštite od sofističkih opsena“³.

Premda je Kantovo shvatanje dijalektike suštinski proizašlo iz tradicije aristotelizma, ona je očigledno vezana za drugačiji kontekst. Dijalektika je mišljena kao kritička u jednom naglašenom smislu. „U jednoj tako varljivoj veštini koja se sastoji u tome da se svima našim saznanjima dâ forma razuma... ima nečega tako privlačnog da se ona opšta logika koja je prosto *kanon* ocenjivanja upotrebljava kao *organon* za stvarno proizvođenje – tako se bar uobražava – objektivnih tvrdjenja, te se na taj način ona u stvari zloupotrebljava. Opšta logika kao tobožnji organon zove se dijalektika“⁴. Dijalektika uopšte predstavlja veoma kontroverznu veštinu (*ars*). U okviru *Kritike čistog uma* uloga transcendentalne dijalektike je da bude kritika (prirodne) dijalektike. Kant je u osnovi svoje kritike racionalističke metafizike položio taj vlastiti uvid da je „misaona konstrukcija“, kakva je Lajbnic-Volfov sistem, izraz „prirodne dijalektike“. Ona predstavlja nastojanje da se objektivna određenja izvode iz samih pojmova i na osnovu samo njihove misaone prirode. Dakle, ono što je *proton pseudos* ove metafizike nije arbitrarna ili slučajna greška, već sama prirodna potreba za znanjem onoga bezuslovnog⁵. Pojmovna i umska

¹ Op. cit., S. 216 (*Kritika čistog uma*, str. 194). U tom kontekstu Kant iznosi čuvenu ocenu tradicionalne ontologije: „Osnovni stavovi razuma jesu samo principi ekspozicije pojava, te oholo ime jedne ontologije, koja se poduhvata da u jednoj sistemskoj doktrini dade sintetična saznanja a priori (na primer osnovni stav kauzaliteta) o stvarima uopšte, mora da ustupi mesto skromnijem imenu jedne proste analitike čistog razuma“, Op. cit., S. 215 (Op. cit., str. 194).

² Op. cit., S. 89 (Op. cit., str. 80).

³ Loc. Cit. (Loc. cit.).

⁴ Op. cit., S. 88 (Op. cit., str. 78).

⁵ Loc. cit. (Loc. cit.).

određenja sveta, subjektivnosti i boga su postala u ovom metafizičkom sistemu objektivna svojstva stvarnosti.

Upravo je sva efektivnost transcendentnog privida sabrana u pojmovima uma čije značenje ne može u suštini da bude objektivno. O njima je nemoguća transcendentalna dedukcija¹, jer za njihovu upotrebu nedostaje bilo kakav predmet iskustva. Time im je, prema Kantovom shvatanju, onemogućeno naprosto da imaju objektivno značenje. Pojmove uma Kant naziva idejama i tvrdi da za ideju nijedan predmet iskustva ne može biti dat, a koji bi se u potpunosti s njom podudarao. To, opet, ne znači da su pojmovi uma odnosno ideje ništavne, jer su ovi pojmovi nužni u subjektivnom smislu kao „ideja jednog maksimuma“². Ovu „ideju jednog maksimuma“ možemo konkretizovati konceptom „savršene pravde“ iz pomenutog primera. Takođe, ove ideje su izuzetno važne i kao „pojam o totalitetu uslova“. Kantova fundamentalna postavka ovde je ta da je sa predstavom o onome uslovljenom dat i celi niz uslova (ono neuslovljeno) – Kant je čak i zaoštava do prinude - „um je prinuđen [genöthigt] da smatra niz uslova ... kao dat u svome totalitetu“³! Uloga ovih ideja regulativna, a to znači da je veoma važna u jednom smislu koji se ne iscrpljuje u oblasti saznanja, odnosno u domenu spekulativnog uma. Pojmovi uma obezbeđuju „neki prelaz od pojmova prirode ka praktičkim pojmovima, te na taj način mogu moralnim idejama pribaviti oslonac i vezu sa spekulativnim saznanjima uma“⁴.

Transcendentalni privid nas ometa tako što nas zavodi „nekim proširenjem čistog razuma“⁵, kada se problematički način mišljenja naprosto drži za objektivno saznanje. Transcendentalna dijalektika, iako kritička u jednom zaoštrenom smislu, ne rezultuje u trajnom iskorenjivanju tog privida ili njegovoj prosto transformaciji u istinu odnosno saznanje. Kant tvrdi: „Mi imamo posla sa *prirodnom* i neizbežnom *iluzijom* (die Illusion), koja se osniva na subjektivnim osnovnim stavovima i njih potura kao objektivne... postoji jedna prirodna i neizbežna priroda dijalektika čistog uma... nerazdvojno vezana za ljudski um i koja, čak ni pošto smo otkrili njen lažni sjaj, ipak neće prestati da ga vara i neprestano gura u trenutne zablude koje se stalno moraju otklanjati“⁶.

¹ Op. cit., S. 270 (Op. cit., str. 241).

² Sve transcendentalne ideje, smatra Kant, dele se u tri vrste: prva grupa sadrži apsolutno jedinstvo misaonog subjekta, druga – apsolutno jedinstvo niza uslova pojave, treća - apsolutno jedinstvo uslova svih predmeta mišljenja uopšte (Op. cit., S. 269 (Op. cit., str. 240)).

³ Op. cit., S. 267 (Op. cit., str. 239).

⁴ Op. cit., S. 266 (Op. cit., str. 237).

⁵ Op. cit., S. 245 (Op. cit., str. 220).

⁶ Op. cit., S. 247 (Op. cit., str. 221).

Ovaj privid ili iluzija je neotklonjiva, za razliku od proste pogreške ili zablude (Irrtum). Do zablude dolazi tako što čula neprimetno utiču na razum, „usled čega se dešava da se subjektivni uslovi suda prepliću sa njegovim objektivnim uslovima i čine da ovi objektivni uslovi odstupe od svoje namene... da bismo razlikovali radnju koja je svojstvena razumu od one sile koja se u nju meša, biće nužno da pogrešni sud smatramo kao dijagonalu između dve sile koje upućuju sud u dva različna pravca koji zatvaraju tako reći jedan ugao, pa da to složeno dejstvo raščlanimo u prosta dejstva čulnosti i razuma“¹. Ova vrsta zablude se može lako (transcendentalnom) refleksijom otkriti i ukloniti, tako što se svakoj predstavi odredi njoj pripadno (transcendentalno) mesto u onoj moći saznanja iz koje potiče². Dotični postupak je u principu polazište same kritičke metode i ima svoju primenu u transcendentalnoj dijalektici. Privid koji proizilazi iz ovih okolnosti podrazumevao bi nelegitimno pripisivanje čulnih uslova „stvarima uopšte“, a ne samo predmetima opažanja. Empirički privid je, opet, slučaj zavodjenja jedne moći drugom, ali ovoga puta je reč o tome da moći suđenja biva pod uticajem uobrazilje.

Pored ove zablude, moguće je razlikovati i logički privid, koji se jednako tako ne sme poistovećivati sa transcendentalnim prividom. Kant je odredio um kao moć zaključivanja, pored razuma koji je shvaćen kao moć suđenja. Logički privid predstavlja samo podražavanje forme uma, navodno zaključivanje, tačnije lažno zaključivanje. Ovaj se logički privid pokazuje konkretno u slučajevima gde je forma zaključivanja pravilna, ali je u materijalnom smislu odnos termina premisa silogizama ostao savršeno spoljašnji. Ovaj se privid, takođe, može na jednostavan način korigovati, za šta takođe nije potrebna nikakva naročita kritička procedura. Sa transcendentalnim prividom, konačno, stvar nije tako jednostavna³. Iako se privid može otkriti i da uveriti u ništavnost takvog „saznanja“, on jednostavno ne iščezava. Um uopšte, uzet kao subjektivna moć saznanja, svoju aparaturu zloupotrebljava tako što objektivizuje subjektivnu nužnost neke misaone relacije koja je potrebna radi saznanja.

S obzirom na to da li se predstave odnose na subjekt, objekt ili „stvari uopšte“, Kant izvodi podelu ideja uma. One zapravo svedoče o mogućim perspektivama ili modusima refleksivnosti same svesti subjekta. Utoliko se može reći da potpuno transcendentni „predmeti“ racionalne metafizike (psihologije, kosmologije i teologije) izrastaju iz refleksije moći

¹ Op. cit., S. 245 (Op. cit., str. 220).

² Tako, na primer, Kant u poglavlju *O amfiboliji pojmova refleksije* optužuje Lajbnica da je „intelektualizovao pojave“. Međutim, ne treba zaboraviti da je, takođe, predmet Kantove kritike i Lokovo nastojanje da senzualizuje stvari uopšte! Videti: Op. cit., S. 231 (Op. cit., str. 207).

³ Detaljan pregled određenja i međusobnog odnosa grešaka, zabluda i iluzija kod Kanta, videti: Grier, P., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, p. 69 – 100.

predstavljanja - tragajući za jedinstvom raznovrsnosti u subjektu, raznovrsnosti u objektu, ili jedinstvom raznovrsnih objekata. Kant smatra da se u ovoj podeli pokazuje „izvesna veza i jedinstvo tih ideja“: „Ići od saznanja samog sebe (duše) do saznanja sveta, pa posredstvom ovog saznanja sveta doći do saznanja prabića, to je jedan tako prirodan tok da izgleda sličan logičkom hodu uma kada ide od premise ka zaključku“¹.

Svaka ideja, među onima koje čine korpus transcendentalne dijalektike, razvija se kao sadržina metafizike. U pozadini toga razvoja sadržine metafizike, one stoje kao sama sadržina mišljenja. Prema Hegelovom sudu, učenje o transcendentalnoj dijalektici predstavlja doduše samo „povod“ da taj sadržaj dođe do reči². U kritici je do tada bilo reći samo o formalnoj strani mišljenja. Međutim, ne bi trebalo na ovom mestu kod Kanta očekivati nekakav prikaz prirode mišljenja u kome je moguće pokazati povezanost i uslovljenost ideja kao forme svesti i ideja kao sadržine. Prema Hegelu, izraz „objektivne misli“ bi morao da se razume tako da izražava istinu i to kao apsolutni predmet filozofije a ne samo njen cilj³. Budući da ideje uma ne predstavljaju „objektivne misli“ u ovom smislu koji ističe Hegel, svakoj možemo prići s obzirom na njen *dogmatički* i *dijalektičko-kritički* status. Transcendentalnom dijalektikom će se utvrditi da je, Hegelovim rečima, ono što bi trebalo da bude apsolutni predmet samo cilj filozofije. Kao dogmatska, ideja uma je bila vrednovana upravo kao ovakva objektivna misao u smislu njene istinitosti. Međutim, u pogledu njenog kritičkog statusa ne može se tvrditi da je objektivna u ovom smislu. Takođe, ne bi moglo da se kaže ni da predstavlja puku subjektivnu ili slučajnu predstavu. Baš u pogledu toga, Kant izdvaja u *Prolegomenama* kosmološku ideju kao jednu specifičnu - kritičku tačku⁴. U ovom spisu, kosmološka ideja je data kao primer na kome se može učiniti transparentnim *hipotetički* karakter uma. Kritički posao se tako usmerava na „neispravnost“ koja počiva skrivena u njegovim pretpostavkama - hipotezama.

Kant je naglasio kako kosmološka ideja najviše doprinosi „dogmatskom snu“ (dogmatischer Schlummer) uma, s jedne strane, ali i kultivisanju potrebe za kritikom uma, s druge⁵. Ona ima poseban značaj u tom smislu što bi kritičko propitivanje te antinomije imalo snažan prioritet, a rezultat tog ispitivanja bi predstavljao odlučujuć dokaz i raskrinkavanje dijalektike uma. „Tu ideju nazivam kosmološkom zato što ona svoj objekt uvek uzima samo u

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 271 (*Kritika čistog uma*, str. 242).

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, §25, S. 91.

³ Op. cit., § 46, S. 123 – 124.

⁴ Iz vizure učenja mladog Šelinga o zadatku (određenju) filozofije, to da je kritički ključan problem sveta, antinomija kauzaliteta iz slobode i prirodnog kauzaliteta, svakako nije slučajna okolnost. U svom tekstu *Filozofska pisma o dogmatizmu i kritičizmu* tiče, on ovaj problem i iz njega izvedenu borbu moralnosti i sveta navodi kao temeljni problem filozofije, o čemu će svakako biti reči.

⁵ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 86 (*Prolegomena*, str. 88).

čulnom svetu, što joj nije potreban nikakav drugi svet osim sveta čiji predmet jeste objekt čula, dakle: utoliko je ona imanentna i netranscendentna, prema tome, sve dok ona još nije ideja; nasuprot tome, zamisliti dušu kao jednostavnu supstanciju – to već znači zamisliti predmet (ono-jednostavno) koji nikako ne može da bude postavljen pred čula. Ali bez obzira na to kosmološka ideja vezu uslovljenog s njegovim uslovom (matematičkim ili dinamičkim) toliko proširuje da iskustvo nikad ne može da bude jednako s njom, i ona je, dakle, u tom pogledu uvek ideja čiji predmet nikad ne može da bude adekvatno dat ni u kakvom iskustvu¹. Kosmološka ideja je ideja koja govori o nemogućim uslovima iskustva, odnosno koja zahteva od iskustva da se povinuje *nemogućim* uslovima. Ovo predstavlja naročitu „radnju“ uma u kojoj se izoštrava sama forma ideje a na „materijalu“ koji potiče iz iskustva (ili čak iskustvo samo). Ona je ideja koja sadrži jedan momenat, u kome još uvek nije suštinski ideja uma koja ne može imati nikakvog predmeta u iskustvu. U ovom „momentu“ ona se odnosi na iskustvo. Kako bi se smisleno mogao tematizovati ovaj odnos? Pre svega, može se reći da ova kosmološka ideja je svojstvena umu kao jedna naročita artikulacija iskustva. Ona artikuliše iskustvo na jednom drugačijem nivou ili planu od onog na kome je ono moguće uopšte.

Pomenuta naročita „radnja“ uma može da se razume i na sledeći način, ukoliko se setimo da je sve vreme reč o „spontanoj“ potrebi uma za metafizikom. Dakle, reč je o proizvodnji antinomije, kao proizvodnji dijalektičkog privida. Um je obelodanjuje ovu vlastitu tajnu „proizvodnju“ dijalektike upravo preko antinomija². Neposredni zadatak kritike je da se pokaže i dokaže *neizbežnost* takve antinomije, postojanje teze i antiteze za svaki slučaj kada se ideja uzima u dogmatskom smislu. Na ovaj način bi trebalo da se dijagnostikuje „neispravnost skrivena u pretpostavkama uma“³. Ključan problem kritike je onda priroda ovih pretpostavki ili pitanje šta ih čini pogrešnim. I bez naročitog naglašavanja je jasno da će pogrešne pretpostavke najverovatnije voditi ka neispravnom zaključivanju. U prvom slučaju takozvanih matematičkih antinomija, greška počiva u prividnoj validnosti teze i antiteze. U slučaju dinamičkih antinomija, pogrešno se zaključuje o međusobnoj isključivosti teze i antiteze (njima se pogrešno pripisuje antitetički smisao, budući da oba stava mogu da važe)⁴.

Rešenje drugog slučaja dinamičkih antinomija je posebno značajno. Na njihovom primeru, vidimo da je cilj kritičkog ispitivanja u tome da se otkrivena tajna dijalektika, odnosno

¹ Op. cit., S. 86 (Op. cit., str. 88 - 89).

² Međutim, Kant će reći da, striktno posmatrano, u čistom umu nema antinomija! Npr. mesto: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 493 (*Kritika čistog uma*, str. 445).

³ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 88 (*Prolegomena*, str. 91).

⁴ Op. cit., S. 90 (Op. cit., str. 93).

neizbežna antinomija, pokaže kao *quasi-antinomija*. Između dva prividno suprotstavljena stava (1. da prirodni kauzalitet ne objašnjava sve pojave u svetu, 2. ne postoji nikakva sloboda) nema suštinske protivrečnosti. Oba su u određenim domenima istinita. „Ako bi se predmeti čulnog sveta smatrali stvarima samima po sebi, a gore navedeni prirodni zakoni zakonima stvari samih po sebi, onda bi protivrečnost bila neizbežna. Isto tako, ako bi subjekt slobode, slično ostalim predmetima, bio predstavljen kao puka pojava, protivrečnost se takođe ne bi mogla izbeći, jer bi se u takvom slučaju istovremeno tvrdilo i poricalo jedno te isto o istom predmetu u jednom te istom značenju. Ako je, međutim, prirodna nužnost povezana samo s pojavama, a sloboda samo s stvarima po sebi mogu se bez ikakve protivrečnosti priznati obe te vrste kauzalnosti, ma koliko bilo teško ili nemoguće shvatiti slobodnu kauzalnost“¹. Teza o prirodnoj kauzalnosti je proistekla iz jedne strane umske artikulacije iskustva, koja poštuje restriktivni odnos između čula i razuma (svet iskustva je svet čulnih predmeta, odnosno pojava). Antiteza bi, takođe, bila nužna i legitimna umska artikulacija koja, međutim, zahteva istu zakonomernost predmeta iskustva ali ne kao pojava, već kao stvari po sebi. Od epohalnog je značaja bilo formulirati ono filozofsko stanovište koje se može nositi sa ovom antinomijom i to tako da je raskrinka. Kantovo rešenje pokazuje kako su teza i antiteza zapravo tek dve teze, koje pod pretpostavkom transcendentnog idealizma mogu obe u podjednako meri biti važeće. Ovo bi značilo da se ideja uzima u njenom dijalektičko-kritičkom statusu². Sa njenog stanovišta se može razumeti kako um, pritisnut iskustvom, vezuje kauzalnost za slobodu, odnosno artikuliše je u jednoj specifičnoj formi nemogućeg ili barem neshvatljivog kauzaliteta.

Um „poznaje“ ovu razliku između pojavnog i onoga što se tiče stvari po sebi, između čulnog i inteligibilnog, imanentnog i transcendentog, jer je on u osnovi greške koja proizilazi iz njihove manipulacije. On se ne kreće, kada je njegova teorijska upotreba u pitanju, ni na jednoj ni na drugoj strani sasvim suvereno. On u slučajevima kakva je antinomija koju posmatramo ne zahteva nikakav drugačiji objekt do onoga koji predstavlja svet iskustva. Zapravo, um prenosi model artikulacije iz jednog „polja“ u drugo (prirode u slobodu), nastojeći da time proširi saznanje (koje je pak skućeno samo u svetu pojava). Dakle, ne proizvodi jednu sasvim „novu“ formu, ili model artikulacije za potrebe kretanja kroz ono van-iskustveno. Ipak, na osnovu pojma kauzaliteta nužno dospeva do artikulacije nečega što je potpuno nemoguće

¹ Op. cit., S. 91 (Loc. cit.).

² U spisu *Vera i znanje*, Hegel će istaći da ovakvo Kantovo razrešenje dinamičkih antinomija zapravo predstavlja priznanje dualizma kritičke filozofije. Precizno govoreći, razrešenja kao takvog ovde nema, budući da se opreka između inteligibilnog i čulnog sveta, slobode i nužnosti se ukida tako što se, prema Hegelovom shvatanju, čini apsolutnom. Zapravo, samo razdvajanje (Trennung) je apsolutno. Videti: Hegel. G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 320.

sa stanovišta iskustva. Iako nema teorijski značaj, takva artikulacija iskustva koja otvara oblast onoga što ga prevazilazi i što je nezavisno od njega je od nesumnjivog praktičkog značaja¹.

Već smo napomenuli da je Kantova kritička oštrica bila uperena snažnije prema metodi stare metafizike, nego prema predmetima ka kojima je ova bila, prema njegovom mišljenju, s punim pravom orjentisana. Ova antinomija pokazuje da pravi problemi sa kojima se nosi metafizika nikako ne mogu proisteći iz analitičkog načina mišljenja. „Spontano“ metafizičko mišljenje je sintetičko i čak kada je rezultat te sinteze naprosto privid. Stoga se može reći da je ovo učenje kako kritika metode tradicionalne metafizike, tako pokušaj rekonstrukcije onoga što je zaista na delu u metafizičkom mišljenju. To znači mimo bilo kog zvaničnog metafizičkog sistema ili filozofije. S jedne strane, kritika je usmerena ka tradicionalnoj metafizici, a sa druge strane, pozajmljujući jednu kvalifikaciju koja nije nužno Kantova, ona je kritika obične svesti.

Kantovo rešenje antinomija omogućava demontiranje argumenata kojima se podupiru sukobljene teze. Na ovaj način, on demontira zapravo fundamentalnu „pogrešnu pretpostavku“ - da je istina uvek na strani samo jedne ili druge. Kritička dijalektika nije, međutim, „odstranila“ nužni privid, odnosno nije odbacila nijednu tezu. Um radi *za* iskustvo, nikako protiv njega, bez obzira što su se u dugom toku povesti filozofije javljali takvi filozofski likovi u kojima bi progovorio prezir prema čulima ili iskustvu uopšte. Kao njen krajnji cilj, vidimo da dijalektika uma, svojim zahtevom za sistemskim jedinstvom, nastoji da „unapredi“ empirijsku upotrebu razuma. Njena agenda se sastoji u tome da saznanju stalno otvora nova područja iskustva „otvarajući nove puteve koji su razumu nepoznati“²! Ovaj „večno žudeći“ um, kako ga Kant opisuje u predgovoru *Kritike čistog uma*, konstantno ali neuspešno nastoji da se potvrdi kao faktička teorijska moć. Čisti um je nesumnjiva faktička moć u pogledu svoje praktičke upotrebe, o čemu će svakako biti reči. Značaj ovog Kantovog učenja o transcendentnom prividu ogleda se o tome što na jedan, paradoksalni način, održavajući strogu disciplinsku

¹ „Mi imamo sposobnost koja je, s jedne strane, povezana sa svojim subjektivno determinativnim osnovima koji su prirodni uzroci njenih dejstava, i utoliko je ona sposobnost bića koje i samo pripada pojavama; s druge strane, ona se odnosi i na objektivne osnove (koji su samo ideje), ukoliko oni mogu da je odrede; a ta veza izražava se kroz *dužnost*. Ta sposobnost zove se *um*, i ukoliko mi biće (čoveka) razmatramo isključivo sa stanovišta tog objektivno odredljivog uma, ono ne može da se razmatra kao čulno biće: pomenuto svojstvo jeste svojstvo stvari same po sebi, svojstvo čiju mogućnost nikako ne možemo shvatiti, to jest ne možemo shvatiti na koji način ono što treba da se čini i što se još nikad nije dogodilo određuje njegovu delatnost i može da bude uzrok njegovih postupaka čija posledica jeste pojava u čulnom svetu“. Op. cit., S. 92 (Op. cit., str. 95).

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 457 (*Kritika čistog uma*, str. 441).

podelu načina spoznaje i različitih „perspektiva“, artikuliše njihovo čvrsto jedinstvo pod primatom praktičkih interesa¹.

Postojanje ovog dualiteta „perspektiva“, koje je moguće sa stanovišta transcendentnog idealizma, upućuje makar samo na mogućnost eventualnog otvaranja polja „s onu stranu“ transcendentnog privida. Hegel u ovome vidi jednu i istu, fundamentalnu, nekonsekvencijalnost u Kantovoj filozofiji. Kao što se „preko“ jednog konačnog razuma otvara mogućnost intuitivnog razuma (intellectus archetypus), te se „preko“ pojave „otvara“ domen stvari po sebi. Pravi je to, međutim, prikaz kritičke procedure što se ovde ide putem od dijalektike uma ka tematizaciji njegove „imanentne“ i čiste upotrebe. Moguće je u ovom Hegelovom prigovoru videti da on Kantu, zapravo, zamera izostanak svesti o svojevrsnom „metakritičkom“ smislu samokritike uma. Mi bismo se ipak složili sa argumentom da se jedan „metakritički“ motiv kritike čistog uma može naći u konstantnom ispitivanju odnosa između kritike i metafizike². Ovaj se odnos da tematizovati i u jednom širem smislu, s obzirom na ideju kulture uma i mesta metafizike u njoj.

2.1.3. Kritika unutar kulture uma

Kritika čistog uma, tvrdi Kant, nije kritika tekstova, knjiga, različitih filozofskih stanovišta niti filozofskih sistema. Ono što nju isključivo interesuje jeste ispitivanje same moći saznanja, njenih granica u svojstvu uslova mogućnosti saznanja. Kritika čistog uma je samospoznaja uma, koja je vođena njim samim nezavisno od bilo kakve prinude autoriteta ili nasleđa. Međutim, jedan veoma važan aspekt Kantovog razumevanja ove autonomije uma jeste njegovo učenje o hijerarhiji potreba i interesa uma. Možemo se složiti sa Delezom u tome da

¹ Sličan stav nalazimo i kod Ditera Henriha, koji u tekstu *Osnov i ishodište spekulativnog mišljenja* (Grund und Gang spekulativen Denkens), upućuje na značaj Kantovog shvatanja filozofije, koje se formira na tlu kritike čistog uma, a koje formuliše njen vrhunac u praktičkim idejama: „Ono je jedan program samoprosvećivanja uma preko razlike njegovih načina spoznaje i time u njihovom jedinstvu. Filozofsko istraživanje ustrojstva svih načina operisanja uma pokazalo je da njegovoj arhitektonici pripada dinamika. On je našao u praktičkim idejama svoj dovršetak, te da u odnosu na ove ideje, takođe, svi ostali vidovi znanja skupa sa svojom sistematičnošću imaju konačno sopstveno mesto i funkciju“, Henrich, D., „Grund und Gang spekulativen Denkens“, S. 95.

² Ovaj argument, koji podrazumeva i specifično razumevanje „metakritičke svesti“ Kantove kritike dat je u: Kerslake, C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, p. 56 – 57.

je sistem tih potreba kod Kanta shvaćen kao kultura¹. U ovom odeljku ćemo ukazati na nešto širi kontekst kulture uma u kome se može tematizovati mogućnost svojevrsnog interesa ili potrebe za kritikom. Pošto je primarno upućena na metafiziku, kritika se može posmatrati i s obzirom na svoj - od smisla čisto epistemološkog istraživanja – širi kulturni značaj. Budući da metafizika predstavlja najviši momenat ove kulture², kritika se mora posmatrati i kao jedan suštinski element *conditio humana*.

Svakako, „konvulzivni“ pojam metafizike kod Kanta utiče na razumevanje mesta i smisla kritike (čistog uma). Ukoliko se pođe od „kraja“ odnosno bitnih ciljeva metafizike, ne može se ni za jednu dosadašnju reći da je zaista realizovana. Ona nigde ne postoji kao nauka, već se može tematizovati kao prirodna dispozicija (*metaphysica naturalis*) uma: „Jer ljudski um, gonjen sopstvenom potrebom, a ne sujetom mnogoučenosti, stremi ka takvim pitanjima koja se ne mogu rešiti na osnovu iskustva niti na osnovu principa uzetih iz njega, i tako je odvajkada u svim ljudima, čim se um izdigne do spekulacije, bila neka metafizika, i uvek će u njima ostati. I sada se i o njoj postavlja pitanje: *kako je moguća metafizika kao prirodna dispozicija?*, to jest kako iz prirode opšteg uma prozilaze ona pitanja koja čisti um postavlja sebi i na koja odgovara, gonjen svojom sopstvenom potrebom?“³. Ovo pitanje se može postaviti kao temeljno pitanje kritike u pogledu njenog samorazumevanja kao vodeće intelektualne snage one epohe koja će konačno raskrstiti sa poslednjim izvorima zablude i dogmatičkog praznoverja. Kritika može metafiziku izvesti na put sigurne nauke, ali to čini tako što upostavlja mehanizme restrikcije (prema Kantovoj čuvenoj tvrdnji da čulnost realizuje razum tako što ga vezuje za predmete iskustva⁴) i discipline upotrebe uma u oblasti teorijskih istraživanja (u učenju o metodi). Ne može, dakle, trajno otkloniti čežnju uma za onim bezuslovnim. Ona je karakteristična za um uopšte, iz čega proizilazi njegova potreba da prevazilazi granice mogućeg iskustva. Može je, međutim, ogoliti u njenoj suštinskoj neispunjivosti. Kritika će metafiziku legitimisati kao nauku, ispunivši njenu obavezu potpunosti, pod pretpostavkom suženja polja u kome se ona legitimno kreće⁵.

¹ Deleuze, G., *Kant's Critical Philosophy*, p. 1. Kant u *Kritici praktičkog uma* određuje interes kao „princip što sadrži uslov pod kojim se jedino unapređuje vršenje te moći“ (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 126).

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 559 (*Kritika čistog uma*, str. 503).

³ Op. cit., S. 47 (Op. cit., str. 43 – 44).

⁴ Op. cit., S. 134 – 135 (Op. cit., str. 120 - 121). Podsetićemo na Kantov čuveni „kompromis“ prema kome je nužno ograničiti znanje, kako bi ostao otvoren prostor za veru.

⁵ Da bi istakao kako se ova negativna usluga, odnosno „čudni“ rezultat kritike, mora posmatrati sa pozitivne strane, Kant daje čuveno poređenje kritike i policije: „Odricati ovoj usluzi kritike *pozitivnu* vrednost bilo bi isto što i reći da policija ne čini nikakvu pozitivnu korist, pošto je njen glavni posao da sprečava nasilje građana jednih prema drugima, kako bi svaki mogao vršiti mirno i sigurno svoj posao“, Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S.

Tek jedna kritika uma može imati dovoljno legitimiteta da arbitrira pri metafizičkim sporovima. Doduše, nalazi *Kritike čistog uma* su pokazali principijelnu nerešivost ovih sporova, jer počiva na prirodnoj dijalektici uma. Dijalektika, koja se ogleda u stalnoj opasnosti da se subjektivni uslovi spoznaje podmeću kao uslovi koji objektivno važe, ima smisao jedne prirodne i neizbežne potrebe (iluzije) uma¹. Kant ovu tezu o prirodnoj dijalektici uma iznosi, kao što smo videli, s namerom da jasno ukaže na bitnu kritičku ulogu *transcendentalne dijalektike* u odnosu na ovu prirodnu. Ipak, ovo posezanje za „naturalizacijom“ metafizičke sklonosti uma ne bi trebalo da predstavlja dovoljan odgovor sa stanovišta kritike. Kant je u izvesnom smislu i sam uvideo ovu nedoslednost, jer se i metafizici kao prirodnoj predispoziciji, takođe, postavlja pitanje o osnovu njene mogućnosti. Pitanje u svakom slučaju nije to da li je moguća metafizika, već kako je moguća. Odrediti metafiziku kao prirodnu dispoziciju značilo bi naprosto afirmisati čistu moć uma iz koje „uvek niče neka metafizika“. Međutim, interes kritike nužno traži odgovor na pitanje da li je metafizika moguća kao nauka, da li njena nastojanja vode proširenju upotrebe uma, odnosno znanju ili ništa od toga. Ona „naturalizacija“ sklonosti ka metafizici ne amnestira um od fundamentalnog pitanja kritike.

Na jednom sasvim drugom mestu, u tekstu *Ideje opšte istorije prema svetskograđanskom nazoru* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784), Kant će um definisati na sledeći način: „U jednom stvorenju um je moć da pravila i svrhu upotrebe svih svojih snaga proširi daleko iznad prirodnog nagona, i njegove namere ne poznaju granice“². Najviša svrha prirode koja se ostvaruje u procesu svetske istorije jeste kultura. Pri tome, kultura podrazumeva sve čovekove prirodne dispozicije i talente, čovekovu umešnosti, ali i ukus. Da bismo objasnili kulturu, zatim kulturu uma, potrebno bi bilo da vidimo šta bi se na osnovu Kantove filozofije moglo reći u vezi sa povesnim procesom. Međutim, koncept povesti u Kantovoj filozofiji nema odlučujuće mesto. Za našu temu je dovoljno i da ga samo ukratko konsultujemo. Poznato je da Kant povest misli kao deo prirode. Sam se povesni proces razume još i kao naročiti progres³. Na koncu tog progressa, ili čak kao njegov

21 (*Kritika čistog uma*, str. 21). Videli smo, takođe, da ni Hajdeger, iako je reč o tome da kritika „ograničava“ na ono što mu je suštinsko uz izdvajanje i isključenje onoga nesuštinsko, drugim rečima pročišćuje um, ne dozvoljava da se kritici pripiše uloga ili smisao cenzure. Međutim, u učenju o metodu odnosno u drugom delu *Kritike čistog uma*, gde govori o metafizici kao „dovršenu celokupne kulture ljudskog uma“, Kant će ulogu kritike kao svojevrstne autocenzure pokušati osloboditi pežorativne konotacije i potvrditi njen veliki značaj. Videti: Op. cit., S. 559.

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 247 (*Kritika čistog uma*, str. 221).

² Kant I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 145.

³ Hana Arendt tvrdi da je ovaj koncept progressa, dominantan u obrazovanosti 18. veka, kod Kanta oslikan u melanholičnim tonovima. Kant, prema njenom mišljenju, uvek iznova ističe tužne implikacije koje ovaj proces može imati za život individue. Videti: Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 8 – 9.

proizvod, stoji kultura¹. Povesni proces bi onda mogao da se razum i opiše kao kretanje „od tutorstva prirode do stanja slobode“. Na jednom drugom mestu čak, možemo naći i tezu da je kraj povesnog procesa realizacija „najviše svrhe za čoveka“, a to je društvenost [Geselligkeit]².

Odmah se mora reći da se ovaj opisani pojam kulture ne može naprosto svesti na kulturu uma. Međutim, kao prirodna predispozicija uma, metafizika stoji u jednom specifičnom odnosu sa progresom ljudske vrste u povesti. Taj odnos može biti dvojak, u smislu u kome je metafizičko mišljenje relevantno za ostvarivanje svrhe ljudskog roda, pa bilo da je ona određena kao unapređenje kulture ili slobode. Po svemu sudeći, metafizika je, u doba kritike, izgubila tu neposrednu relevantnost i u zraku ravnodušnosti koji je okružuje, ona stoji nasuprot dogmatizmu i skepticizmu. Specifični dogmatizam metafizike, ili pre predrasuda da bi se u metafizičkom mišljenju uopšte moglo napredovati a da se um ne drži rezultata *Kritike čistog uma*, predstavlja svojevrsno „predmoderno“ držanje uma. Međutim, aktualnost ovog držanja i u „doba kritike“ se pokazuje u „patološkim“ likovima koji, prema Kantu, nanose temeljnu štetu kulturi uma. Kritika čistog uma ima, kao ne manje bitan, i ovaj zadatak otklanjanja štetnih efekata uma na samoga sebe. Utoliko nam može biti jasnije zašto Kant tvrdi da se kritički projekt može doživeti kao nasilje jedino iz pozicije etablirane „školske filozofije“ i sa pozicija onih instanci koje još uvek „žive“ od neprosvećenosti. Kritika njihov privilegovani status dovodi u pitanje. U ovakvom kontekstu se može ukazati na drugu, „istorijsku“ ili kulturološku, stranu motivacije ka preispitivanju upotrebe uma. Kant tvrdi: „I pored *gubitka* koji spekulativni um mora da pretrpi u svome dosadanjem uobraženom posedu, ipak, što se tiče opštih prilika čovečanstva i one koristi koju je sve dosada izvlačio iz učenja čistoga uma, sve ostaje u istom povoljnom stanju kao i ranije, te gubitak pogađa samo *monopol škola*, a nikako *interes ljudi*“³.

Dakle, Kantov se kritički projekt obrušava na nastojanje školske filozofije da za sebe ekskluzivno veže navodna saznanja i dokaze o najvišim interesima čovečanstva, pružajući publici samo upute za primenu takvih istina, a ne odajući suštinski „ključ njihovog objašnjenja“. Prepirke između jednako (ne)ubedljivih istina, „skandalozni“ polemički život učene javnosti (između filozofa metafizičara, ali i među teolozima metafizičarima), doveo je do toga da dominira ravnodušan odnos spram metafizike. Naličju te ravnodušnosti, smatra

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 444 – 445.

² Društvenost i građanska sigurnost – Kant ih navodi u spisu *Nagađanja o početku istorije čovečanstva*: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 325.

³ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 25 - 26 (*Kritika čistog uma*, str. 24). U *Prolegomenama* Kant će „školsku metafiziku“ označiti kao, u doba prosvećenosti, „poslednje прибежиšte“ sanjarenja [Schwärmerei] (Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 131 (*Prolegomena*, str. 132)).

Kant, pripadaju „patološki“ likovi poput materijalizma, ateizma, fatalizma, slobodoumnjačkog neverovanja [freigeisterische Unglaube], zanesenjaštva i praznoverice¹. Ovim problematičnim likovima, međutim, pripadaju takođe i idealizam i skepticizam². Idealizam, o kome je ovde reč, kao jedan „skandal uma“ oličen je u onom filozofskom učenju koje je dovelo u sumnju egzistenciju spoljašnjeg sveta. Međutim, Kant postavlja jedan uz drugi Berklijev dogmatski idealizam i Dekartov skeptički idealizam, kojima suprotstavlja u jednakoj meri vlastito stanovište. Ono jeste idealizam, ali za razliku od prethodnika, taj idealizam je kritički ili formalni, koji tvrdi idealnost prostora i vremena³.

To su „alternativni“ likovi filozofske svesti unutar kulture ume, čije se javljanje ne može posmatrati tako da nije u vezi sa sudbinom metafizičkog mišljenja⁴. Na primer, skepticizam se, kao svojevrsni hod unazad, temelji na „potpunom *neuspehu* svih pokušaja u metafizici“⁵. U našem umu, dalje, postoje jednako ubedljivi stavovi i principi koji se suprotstavljaju metafizičkim tvrdnjama. U nedostatku jedne procedure koja će obezbediti kriterijum za vrednovanje pokušaja saznanja, „um sam poništava ove svoje pokušaje“⁶. Svakom navodnom stavu koji tvrdi da proširuje znanje o predmetima koji tradicionalno pripadaju metafizici, u našem umu leži jedan isto tako temeljan protiv stav. U krajnjoj liniji um dezavuiše svoje pretenzije, raskrinkava pseudo-saznanja okrećući prema samome sebi vlastitu sumnju. Ovo je put skeptičara, koji je poput dogmatizma „prirodni put nešto kasnijeg porekla“.

Dogmatizam i skepticizam formiraju jedan *impasse*. Iz njihovog „dijaloga“ ne može zaista proizaći nikakav trajniji pomak. Niti dogmatizam niti skepticizam ne podrazumevaju u osnovi nekakav trajniji posed znanja. Stanovište prvog su samo senke, koje drugi može beskonačno rasecati. One će odmah ponovo srasti. Na osnovu kritike čistog uma, međutim,

¹ Celokupno učenje o transcendentnoj dijalektici bi trebalo, prema Kantovom shvatanju, da zatvori mogućnost reprodukcije ovih likova koji porizilaze iz pogrešnih zaključivanja. Materijalizam i slobodoumno neverovanje se odnose sa paralogizmom, fatalizam i njemu suprotno zanesenjaštvo se odnose na treću antinomiju, ateizam i njemu suprotno sujeverje se odnose na ideal čistog uma (Videti: Höffe, O., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 220).

² Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 27 (*Kritika čistog uma*, str. 25 - 26).

³ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 122 – 123 (*Prolegomena*, str. 124 - 125).

⁴ Kant još jednom nabroja ove likove i objašnjava ih kao likove izrasle na pogrešnoj predstavi o slobodi mišljenja kao potpunoj slobodi od „zakona uma“. U ovom smislu su rezultati kritike čistog uma određeni kao autocenzura – koja je tu kao jedina odbrana od pravih represivnih mera države, za koju je, upozorava Kant, „najsnažnije sredstvo ono najbolje“! Reč je o tekstu *Šta znači: orjentisati se u mišljenju* (1786), u kome Kant daje, takođe, i veoma zanimljivo objašnjenje „prava potrebe uma“ (das Recht des Bedürfnisses der Vernunft). Ovim pravom potrebe se objašnjava dinamika o kojoj je sve vreme reč: kad um nema objektivnog osnova za saznanje u slučajevima koji prelaze granice iskustva, posegnuće za nekom subjektivnom maksimumom radi zadovoljenja vlastitih potreba (Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 352, S. 343).

⁵ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 8, S. 523 (*Koji su stvarni napreci*, str. 12).

⁶ Loc. cit. (Op. cit., str. 13).

moгуće je ovu borbu prikazati u jednom neutralnom registru, kad sukobljenim strana oduzme oružja. Kant će ovu polemiku opisati slikom ratnika u Valhali, zauzetih u borbi u kojoj (više) nema prolivanja krvi¹.

Međutim, nešto ranije u *Kritici čistog uma* je kontrast između onog pretkritičkog stanja i kritike čistog uma opisao preko političke analogije. Naime, kontrast ova dva stanja je uporedio sa onim između prirodnog i građanskog stanja. Ova analogija ukazuje na Kantovu zaimisao kulture uma po meri *republike učenjaka*, gde su javnost i sloboda pisanja strožeri političkog života inteligencije (das Publikum)². Najpoznatiji opis kritike čistog uma kao najvišeg suda uma se uklapa upravo u ovu sliku. Stanje koje bi se u jednom *quasi* istorijskom smislu posmatralo kao ono koje vladalo pre kritike čistog uma, za Kanta nalikuje „prirodnom stanju“. Nasuprot vrhovnom sudu, karakterističnom za građansko stanje, jedini metod razrešenja sporova koji je moguć u prirodnom stanju je rat. U građanskom stanju, namesto pobeđe dolazi presuda. Onoliko koliko je prva podsticaj novih borbi, toliko druga omogućuje nastupanje „večnog mira“³.

Kritika čistog uma je pokazala da suštinski nema antinomije u čistom umu. Takođe, slikom boraca u Valhali, Kant je još jednom potvrdio ovaj nalaz da u „oblasti čistog uma“ nema polemike *in stricto sensu*. Kritika nije „srednji put“, već po svemu sudeći sasvim poseban iskorak iz postojećeg stanja. Ovaj treći korak je odlučujući u pogledu sudbine metafizike, jer predstavlja pokušaj metafizike da spasi samu sebe i realizuje vlastiti uticaj u jednom nedogmatskom smislu. Kant opisuje ova tri stadijuma ili, rečima *Kritike čistog uma*⁴, tri koraka koja filozofija čini „u svrhu metafizike“ s obzirom na to da čine naročiti sled. „Ovaj vremenski redosled utemeljen je u prirodi ljudske sazajne moći“⁵. Sada je, međutim, otvoren samo put kritike. „Kritika uma vodi najzad nužno nauci, naprotiv, dogmatička upotreba uma bez kritike vodi do neosnovanih tvrđenja kojima se mogu protivstaviti ista takva prividna tvrđenja, a to znači da ona vodi *skepticizmu*“⁶. Arentova s pravom tvrdi da bi bilo pogrešno razumeti

¹ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 503 (*Kritika čistog uma*, str. 453).

² U tekstu *O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu* (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793), Kant tvrdi: „Sloboda pisanja [die Freiheit der Feder] je jedina svetinja narodnog prava koja zaštićuje“ (Videti: Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 6, S. 336).

³ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 500 (*Kritika čistog uma*, str. 451).

⁴ „Prvi korak u stvarima čistog uma koji karakteriše njegovo detinjstvo je *dogmatizam*... drugi korak je *skepticizam*, i on svedoči o opreznosti moći suđenja koju je iskustvo naučilo pameti... treći korak... se sastoji u tome: da se podvrgnu oceni ne fakta uma, već sam um u celoj njegovoj sposobnosti i valjanosti za saznanja a priori; to nije cenzura već *kritika* uma“. Op. cit., S. 505.

⁵ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 8, S. 524 (*Koji su stvarni napreci*, str. 14).

⁶ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 47 (*Kritika čistog uma*, str. 44).

kriticizam kao nekakav „srednji put“ između dogmatizma i skepticizma. On predstavlja potpuno nov način mišljenja, odnosno jednu revolucionarnu promenu koja nije izrasla na postepenoj (u smislu kvaliteta ili stupnja) reformi prethodna dva¹.

Stoga možemo naglasiti još jednu stranu kritike čistog uma koja proizilazi iz ovog njenog značaja za kulturu uma. Samo ukoliko bi se u potpunosti izgubila iz vida ova dimenzija, može se *Kritika čistog uma* svesti na saznanjoteorijski interes i epistemološko istraživanje. Ovo je delo metafizici omogućilo način bavljenja vlastitim predmetima, koji predstavljaju legitimnu zainteresovanost mišljenja, koji neće biti dogmatski. Demaskiranju pseudo-antinomija na tlu metafizičkih učenja je pridružen pozitivni zadatak legitimacije naučnog znanja. Zatim je, u jednom konkretnom polemičkom smislu, nastojalo da omogući metafizičkom mišljenju da se odbrani, ali i da trajno odoleva skeptičkim prigovorima. Za razliku od Rusoa, Kant je smatrao da nauke i umetnosti unapređuju kulturu uma, te kulturu uopšte. U ovom kontekstu, prigovori skepticizma dobijaju širi značaj. Takođe se i skepticizam ne mora posmatrati iz skućene saznanjoteorijske perspektive². Skepticizam je jedan problematični (anti-)lik kulture uma, koji se može posmatrati tako da je neodvojiv od deficitarnog statusa metafizike. Prema jednoj interpretaciji, može se govoriti čak o tri modusa formulisanja skeptičkog prigovora, ili čak tri vrste skepticizma, koji se daju prepoznati u kontekstu Kantove kritičke filozofije³. Pre svega se ističe onaj skeptički prigovor koji dovodi u pitanje legitimnost zaključivanja o postojanju i osobinama stvari na osnovu postojanja i osobina svesti. Zatim, možemo govoriti o specifičnom hjumovskom skepticizmu, kojeg ne bi trebalo svoditi na prethodni oblik, a koji se suštinski tiče njegovog prigovora metafizičkom pojmu kauzaliteta. Konačno, u povesti filozofije izuzetno je značajan pironovski skepticizam i moguće je pronaći elemente na osnovu kojih je Kant gradio zid odbrane i od ove varijacije skepticizma.

¹ Unapređenje kulture koje iz ovoga proizilazi, ili „moralno obrazovanje“ (kako stoji u spisu *Religije unutar granica čistog uma*) podrazumeva revolucionarnu promenu načina mišljenja i „utemeljenje“ njemu odgovarajućeg karaktera, na osnovu koga je moguće „napredovanje od rđavog ka boljem“. (Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 6, S. 142).

² Tako se kao najbitniji aspekt Hegelove kritike skepticizma može uzeti upravo njegovo bavljenje praktičkim skepticizmom, koje izrasta iz jednog sistematskog viđenja značaja pironovskog skepticizma. Utoliko, prema Hajdmanu, i Hegelova se kritička strategija spram skepticizma može videti kao pokušaj da se njegova vlastita filozofska pozicija „imunizuje“ protiv skeptičkih prigovora. Ali i da inkorporira skepticizam u vlastitu filozofiju. S. 119. Uopšte o Hegelovom odnosu spram praktičkog skepticizma, odnosno pironovskog skepticizma, videti celo poglavlje: *Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus*, u: Heidemann, D. H., *Der Begriff des Skeptizismus*, S. 117 – 198.

³ Ovdje se oslanjamo na način na koji je trostruki modalitet skepticizma u Kantovoj filozofiji izložen u studiji: Forster, M. N., *Kant and Scepticism*, p. 3 – 5.

Sam Kant ne govori o skepticizmu isključivo u saznavno-teorijskom registru. Sumnja ima, svakako, epistemološki značaj ali um u njoj ne može da se obezbedi trajno boravište. Praveći razliku između kritike i skepticizma, sa metodološke tačke gledišta, on će ovaj drugi opisati kao uzdržavanje od suđenja¹. Kao što je u tradicionalnom smislu skepticizam podrazumevao *epoche*, skeptička neutralnost kao sudržavanje od suđenja se može posmatrati tako da ima u osnovi praktički smisao. Kritičko mišljenje kao „temeljna predrasuda novijeg vremena“ bi se moglo postaviti u kontinuitet sa određenim značenjem antičkog skepticizma. Skeptički metod može, međutim, biti vredan deo kritičkog metoda. Da se suzdržimo od suđenja dok se ne ostvari kritički uvid u legitimacijsku osnovu određenog saznanja. Ali se kritika razlikuje od sumnje upravo u tom temeljnom smislu što podrazumeva donošenje suda i konkretnu odluku o spornom slučaju, a ne ostajanje na tlu *epoche*.

Karakter Kantove kritike čistog uma, odnosno zamisao same kritičke filozofije, može se predstaviti „metakritički“ i tako da je ona izraz jednog specifičnog shvatanja filozofije. Ono će biti karakteristično za filozofiju nemačkog idealizma uopšte. Naime, kritika nema nameru da bude tek „misaona igra“, za koju je upitnost veze filozofije sa zbiljnošću neproblematična. Njena je namera da bude instanca koja je i te kako relevantna za čoveku zbilju. Počev sa Kantom, filozofija je dobila poziv od epohalnog značaja da neguje novo, moderno određenje čoveka s obzirom na njegovu slobodu odnosno autonomiju.

2.1.4. Kritika i forma praktičkog zakona

Kritika čistog uma je problem praktičke upotrebe uma svrstala pod odeljak o kanonu čistog uma. Na osnovu rezultata transcendentalne dijalektike je jasno da čisti um ne može imati kanon vlastite spekulativne upotrebe, te je ovo moguće samo s obzirom na njegovu praktičku upotrebu. Međutim, prava propedeutička uloga u odnosu na metafiziku morala pripada spisu *Zasnivanje metafizike morala* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785). Kanon je analizirao najviše svrhe uma tako da ključna tema Kantove praktičke filozofije, kao što je pitanje autonomije, nije uzeta u obzir. Temeljno kritičko pitanje o mogućnosti sintetičkih

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 84.

sudova a priori je potrebno upravititi i na moralno suđenje¹. Međutim, način opravdanja sintetičkih sudova a priori u praktičkoj upotrebi uma zahteva drugačija sredstva od načina opravdavanja u oblasti onoga teorijskog. Pre svega, dedukcija a priori sintetičkih sudova u praktičkoj sferi zahteva jedan pozitivni pojam slobode. Ipak, umesto kritike praktičkog uma, kao očekivanog obrasca provođenja ovakve dedukcije, Kant piše pomenuti manji spis. On odnos ovog i kritike praktičkog uma određuje na sledeći način: „[N]e postoji zapravo neko drugo njeno zasnivanje [metafizike morala – prim. N. J.] osim kritike *čistog praktičkog uma*... Ali, delimice, kritika čistog praktičkog uma nije tako krajnje neophodno potrebna kao kritika čistog spekulativnog uma, jer se ljudski um u praktičkoj upotrebi može lako dovesti do velike tačnosti i iscrpnosti čak i kod najobičnijeg razuma, dok je naprotiv u teorijskoj, ali čistoj upotrebi um skroz-naskroz dijalektičan; delimice, kada je reč o kritici čistog praktičkog uma, ja zahtevam da njeno jedinstvo sa spekulativnom kritikom, ako ona treba da bude završena, mora da bude takvo da se može u isto vreme prikazati zajedničkim principom, pošto se na kraju krajeva ipak radi o jednome i istome umu koji se samo u primeni razdvaja“². Posebno je problematičan, s obzirom da je nemoguće govoriti još uvek o metafizici morala i kritici praktičkog uma kao definitivnim filozofskim projektima, naslov trećeg dela ovog kratkog spisa: *Prelaz sa metafizike morala ka kritici čistog praktičkog uma*. Ovaj prelaz, sa doktrinarnog učenja na kritiku, predstavlja u svakom slučaju obrnuti postupak u odnosu na to kako bi se projekti kritike čistog uma i metafizike prirode međusobno odnosili.

Prva dva odeljka *Zasnivanja* predstavljaju istraživanja analitičkom metodom. To znači da se polazi od „činjenica morala“, te je stvar ispitivanja da li su te činjenice istinite ili ne. Međutim, čitavo ispitivanje moralnog imperativa ne bi imalo odgovarajuću težinu, kad predstava dužnosti ne bi mogla imati snagu moralne pobude. To je opet, sa svoje strane, moguće ukoliko se postavi volja kao slobodna. Međutim, da bi se sprovelo ispitivanje može li se i u kom tačno smislu volja smatrati slobodnom, suštinski se menja metod. Na ovo se pitanje može dati odgovor jedino na osnovu sintetičke metode, odnosno dedukcijom mogućnosti slobodne volje. Bez ove dedukcije, sve ono što bi se tvrdilo o moralnosti moglo bi imati samo hipotetički odnosno problematički karakter. Stoga je ovaj poslednji deo *Zasnivanja* prelaz ka kritici utoliko što predstavlja upravo ovakvo opravdanje dedukcijom onoga što su prethodna dva dela (koja bi pripadala metafizici morala) tvrdila. Ključ ovog prelaza je, dakle, položen u

¹ 6. fragment *Lose Blätter*, Reflexion 7202, citirano prema: Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 11.

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 239.

pojam slobode. U *Zasnivanju* Kant je još smatrao da bi dedukcija slobode iz praktičkog uma bila moguća¹.

Možemo uzeti kao polaznu tvrdnju da je procedura kritičkog ispitivanja, svojstvena drugoj *Kritici*, motivisana sumnjom u to da su naša najdublja uverenja zasnovana na radikalnoj patologiji – heteronomiji². Svojevrsni skeptički (hjumovski) kontekst uslovljava i jeste konstitutivan za Kantov kritički projekt, pogotovo u slučaju kritike praktičkog uma. Nastojanje da se praktički um oslobodi bilo kakvog osnova sumnje se potvrđuje i činjenicom samog Kantovog određenja zadatka kritike u *Kritici praktičkog uma*. Zadatak kritike je orjentisan ka dokazivanju praktičkog uma kao faktičke praktičke moći. U predgovoru druge *Kritike* taj zadatak je određen dvostruko. Prvo se utvrđuje da li je um uopšte delatan, odnosno praktički, te da li je kao takav *čist*. U ovom slučaju, predikat „čist“ bi značilo da um može da bude moć apriornog zakonodavstva. Čisti um je uvek usmeren ka tome da pronađe ono bezuslovno, pa je u svojoj praktičkoj upotrebi usmeren ka tome da nađe „uslov“ mogućnosti htenja koji bezuslovno važi. Moralni zakon bi tako bio bezuslovno obavezni uslov moralnosti. *Kritika praktičkog uma* će utvrditi da, ukoliko čisti um jeste praktički, da postoje takav praktički zakon i motivacija delanja koji ne zavise od bilo kakvih slučajnih, empirijski datih čovekovih inklinacija. Ovaj motiv može biti samo predstava zakona. A već je u *Zasnivanju* utvrđeno da je moralna volja, odnosno volja pod moralnim zakonom isto što i slobodna volja³.

Zapravo, druga kritika je pre svega zainteresovana za to da formuliše odgovor na pitanje šta zaista jeste i kako se očituje sloboda. Slobodu je moguće odrediti na takav način da se celokupni kritički projekat drži na okupu. To znači slobodu je moguće odrediti kao autonomiju i kao spontanitet. U kom međusobnom odnosu stoje ova dva određenja? Da li je sloboda kao autonomija isto što i sloboda kao spontanitet, odnosno da li je jedan deo teze konstitutivan za postavljanje drugog i kojim redom? Kao autonomija, sloboda je određena s obzirom na problem moralnog delanja, odnosno kao sposobnost čistog uma da bude praktički. Kao spontanitet, sloboda je određena s obzirom na problem viših racionalnih moći i mogućnosti određivanja na osnovu opštih principa. Prema nekim interpretatorima, ključ objašnjenja

¹ Tako Dieter Henrich smatra da se razlika između stanovišta koje je karakteristično za spis *Zasnivanje metafizike morala* i kasnijeg stanovišta *Kritike praktičkog uma* može razumeti tek sa ovog drugog. Metodologija druge *Kritike* je proizašla iz uvida da pomenuta dedukcija neće imati zadovoljavajući rezultat. Videti: Henrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, p. 81.

² Župančić, A., *Ethics of the Real*, p. 23.

³ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 295.

međusobnog odnosa ove dve teze određenja slobode dat je u odnosu pojmova *Wille* i *Willkür*¹. Ovu distinkciju Kant iznosi u uvodu u *Metafiziku morala*². Autonomija bi se ticala volje kao *Wille*, shvaćene u širem smislu celokupne moći htenja (gde može potpadati i želja odnosno *Wunsch*). U užem smislu, volja se kontrastira sa *Willkür*, svojevoluta. Spontanitet bi se onda mogao dovesti u vezu sa *Willkür*³. Svojevrstna definicija slobode volje koja ujedinjuje obe teze određenja slobode, nalazi se u spisu *Religija unutar granica čistog uma*, i glasi: „[S]loboda volje [*Willkür*] je posve samosvojno sazdana, da nikakvom pobudom ne može da bude određena za delanje, osim ukoliko ju je čovek prihvatio u svoju maksimu (učinio je sebi opštim pravilom, prema kome hoće da se ponaša), jedino tako može pobuda, ma koja ona bila, da postoji zajedno s apsolutnom spontanošću volje (slobode)“⁴.

Ova apsolutna spontanost volje stoji nasuprot onome što je Kant u *Kritici praktičkog uma* nazvao komparativnim pojmom slobode⁵. Razlika između slobode kao apsolutne spontanosti i komparativne slobode počiva na isticanju, odnosno neprepoznavanju razlike između sveta stvari po sebi i sveta pojava. Po čemu se suštinski može razlikovati prirodni kauzalitet i kauzalitet iz slobode? Kauzalitet iz slobode se ne može objasniti tako što bi se „određujući razlozi“ postavili unutar subjekta, odnosno pripisali prirodi subjektivnosti bez daljnje kvalifikacije. Tome nasuprot, ne može se kauzalitet iz slobode niti objašnjen tako što bi se odredbeni razlozi htenja postavili izvan subjektivnosti. Prvo objašnjenje ide za tim da određujuće razloge odredi kao predstave i to, po svemu sudeći, predstave mogućeg iskustva (koje stoje pod formom vremena u ovom slučaju). One bi dozvoljavale samo psihološku slobodu, u smislu da su te predstave vezane za sukcesiju unutrašnjih stanja subjekta. Stoga bi te predstave podrazumevale „prirodnu nužnost“. Transcendentalna sloboda, kako je već *Kritika čistog uma* pokazala, mora se misliti tako da podrazumeva potpunu slobodu od onoga empirijskog.

¹ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 198 – 200. Međutim, u studiji M. A. Perovića vidimo da predstavlja izuzetno veliki interpretacijski problem to što Kant nekada *Willkür* uzima sinonimno sa volja. Videti: Perović, M. A., *Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje*, str. 170.

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 7, S. 10.

³ Ono novo što *Metafizika morala* unosi u raspravu što se Kantove praktičke filozofije tiče, a što proizilazi iz ovih distinkcija, jeste razlika između moraliteta i legaliteta. Svakako, ovo nije u novom u povesno-filozofskom smislu, pošto predstavlja tradicionalnu aristotelijansku distinkciju *moralitas* i *legalitas*. Ova razlika se, u principu, ne može uzeti za jedino objašnjenje odnosa između određenja slobode kao autonomije i spontaniteta. Ukoliko se sagledaju sva relevantna mesta, veoma je teško održati terminološku jednoznačnost Kantovih određenja, kao i oštrinu svesti o tome kakav problem predstavlja odnos ova dva pojma. O problemima određenja pojma *Willkür*, kao i problemima koje otvara odnos *Willkür* i *Wille* videti: Perović, M. A., *Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje*, str. 170 - 173.

⁴ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 6, S. 118.

⁵ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 100 (*Kritika praktičkog uma*, str. 113).

Međutim, na isto će izaći i pokušaj da se prirodni mehanizam objasni na idealistički način. U tradicionalnoj metafizici, Kant vidi da je isti pojam psihološke slobode nošen u ontološkom smislu dinamikom svesnog života odnosno predstava monade. Ovaj „hibridni“ pokušaj da se psihološka determinacija, koja u osnovi ima zamisao prirodnog mehanizma poveže sa slobodom, Kant kod Lajbnica nalazi u ideji *automaton spirituale*. Prema tome, Kant tvrdi: „Kad sloboda naše volje ne bi bila nikakva druga do ova poslednja (psihološka i komparativna, a ne transcendentalna, to jest u isto vreme apsolutna), onda ona u osnovi ne bi bila ništa bolja od slobode poluge raznja koja se takođe, jednom zamajana, dalje okreće sama od sebe“¹.

Kategorički imperativ, kao princip autonomije, predstavlja „poziciju“ sa koje se vrši kritika, odnosno predstavlja „implicitni princip“ kritike praktičkih fenomena. Kritička refleksija kojom se utvrđuje izvor i sadržaj objektivnih principa čistog praktičkog uma utvrdila je i proces same kritičke refleksije. Ova samoodnošeća aktivnost delatnog subjekta, kojim se upostavlja refleksija na motive deljenja, stoji u osnovi kritike². Međutim, ne bi smelo da se izjednači nivo u kome se kritički ispituje praktički um i nivo na kome se on realizuje kao praktički um. Potrebno je imati u vidu, naime, da je Kant napravio razliku između postupka kritičkog ispitivanja čistog praktičkog uma i same metodologije praktičkog uma. Metodologija praktičkog uma je zainteresovana primarno za mogućnost ozbiljenja *svrhe* praktičke filozofije³. Ova problematika bi onda ostala izvan kritičkog ispitivanja.

Um postavlja imperative, a kao *čist* to bi značilo da je u tome potpuno nezavisan od čulnosti i prirode (kao izvora heteronomije). S jedne strane, imamo mišljenje uopšte, s druge suđenje i htenje (volju). Za ova dva poslednja akta bi se moglo reći da su bliži svetu pojava od pukog mišljenja. Suđenje i htenje odnosno volja imaju drugačiju strukturu od mišljenja. Oni se u principu ne mogu svesti na logičku formulu, bilo indukcije bilo dedukcije (u običajenom smislu). Ukoliko je zaista slobodna, spontana, autonomna, volja ne može biti izvedena kao rezultat prethodnog procesa mišljenja ili mehanizma želje. S obzirom na ovaj problem, Kant je vlastitu poziciju postavio na anti-hjumovskoj ali i anti-lajbnicovskoj osnovi. Jedno mesto iz *Kritike praktičkog uma* ukazuje na granice ujedinjenja čulnog i inteligibilnog sveta: „Jer, u pogledu *inteligibilne* svesti o svom postojanju (slobodi), *čulni život* ima apsolutno jedinstvo fenomena, koji se, ukoliko sadrži samo pojave nastrojenja koje se tiče moralnog zakona (pojave

¹Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 101 (*Kritika praktičkog uma*, str. 114).

²Bristow, W. F., *Hegel and the Transformation of the Critique*, p. 74 – 75.

³Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 72.

karaktera), ne sme prosuđivati prema prirodnoj nužnosti koja mu pripada kao pojavi, nego prema apsolutnoj spontanosti slobode¹. Ovo se mesto može dodatno rasvetliti ukoliko se uputi na tezu koju Kant iznosi u *Zasnivanju* o tome da umno biće mora posmatrati samo sebe kao slobodno, jer jedino je na taj način, pod idejom slobode, ono vlastita volja [ein eigener Wille]². Dakle, u samoj je odredbi umnog bića, subjektivnosti, položena ova mogućnost samoodređenja (aktom spontaniteta) nezavisno od kauzaliteta prirode³.

U kom su, dakle, odnosu spontanitet i autonomija? Pre svega se može reći da svaka odredba slobode stupa u igru na odgovarajućem nivou refleksije. S obzirom na to da možemo, kao racionalna bića, delati pod idejom slobode odnosno spontaniteta. Spontanitet se mora pretpostaviti u svakom racionalnom delanju bića koje daje sebi maksime delanja. Autonomija se, međutim, mora pretpostaviti kao uslov delanja iz dužnosti, te ovo delanje koje je u suštini jedino moralno, mora i samo podrazumevati spontanitet. U ovom se ogleda razlika između teksta *Zasnivanja* i teksta *Kritike praktičkog uma*. U kasnijem spisu, Kant će izričito stvar postaviti tako da je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode, što znači da bi tek na osnovu vlastite autonomije, racionalno biće postalo svesno i vlastite apsolutne spontanosti.

Može se poći od slobode u negativnom smislu kao slobodi od prirodnog kauzaliteta. Kant tvrdi da je u čoveku *causa noumenon*, odnosno kauzalitet iz slobode koji pokreće nov kauzalni niz u svetu. Sama se sloboda, dakako, ne može razumeti kao lišena bilo kakve zakonitosti. Njoj zakon daje um. Ovo zakonodavstvo je volja u smislu u kome je čist uma volja, gde se ovo autonomno zakonodavstvo može razumeti upravo kao sloboda u pozitivnim smislu. Kad je reč o autonomiji, međutim, Kant ne govori o slobodi kao sposobnosti da se pokrene nov kauzalni niz, već razmatra izvor zakona koji čini taj kauzalitet zakonitim.

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 103 (*Kritika praktičkog uma*, str. 116).

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 296.

³ Akt spontaniteta u Kantovoj filozofiji se može razumeti i tako da ima svoj analogon u Dekartovom *cogito*. Prema ovoj analogiji, iako joj Kant sam nije pribegavao, moglo bi se tvrditi da spontanitet ima istu funkciju kao i *cogito*. Ta funkcija se ogleda u spontanitet razuma, odnosno u teorijskom području, ima smisao samoizvesnosti. Sumnjati u spontanitet bi u ovom slučaju značilo isto što i sumnjati da smo misleća bića. Međutim, u praktičkoj upotrebi, ne može biti reči o ovoj vrsti samoizvesnosti. Utoliko ovde spontanitet omogućava jednu uslovni tvrdnju: ukoliko ja smatram da delam kao racionalno biće, mogu sebe posmatrati samo tako kao delam pod idejom slobode. Međutim, prema analogiji sa kartezijanskim osnovom izvesnosti, u praktičkoj oblasti je izuzetno teško odbraniti se od mogućnosti „lažljivog demona“. Na osnovu toga što racionalno biće ne može delati drugačije, niti samo sebe posmatrati drugačije, nego kao da je slobodno, ne može se izvesti bilo kakav teorijski argument o slobodi. Drugo je to što Kant pokazuje da se dotični „lažljivi demon“ može ignorisati na praktičkom tlu. Allison, H. E., *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, p. 133 - 134.

Svest o moralnom zakonu, a ne poslušnost spram njega, čini slobodu izvesnom u pozitivnom smislu¹.

Počnimo još jednom od osnovnih stvari. Slobodna volja [Willkür] se može odrediti kao sposobnost iniciranja novog kauzalnog niza u prirodi. Na osnovu kog zakona? Zakon uopšte može imati bilo kakav mu drago sadržaj, no univerzalnu formu zakona daje um. Ako bi trebala da bude bezuslovno obavezana, volja mora biti određena formom zakona. Forma zakona je njegova univerzalnost. Dakle, slobodno – spontana samovolja (Willkür), ukoliko je moralna, određena je slobodnom - autonomnom voljom (Wille) ili praktičkim umom koji joj daje zakon. Dakle, spontanosti kao nezavisnosti od nametnutnog spoljašnjeg kauzaliteta dodata je sloboda kao autonomno samozakonodavstvo. Ono što je potpuno nespojivo sa ovom predstavom slobode kao autonomnog zakonodavstva i spontanog izvršenja jeste „sloboda izbora“ [Wahl]². Međutim, u Kantovom učenju um je moć svrhe, ali objašnjenje o tome kako on zapravo pokreće, kako on kao čist zaista može biti praktički, izostaje: „Iako je praktičkom umu dao primat pred teorijskim umom, tj. praktičkoj upotrebi uma nad njegovom teorijskom upotrebom, Kant je agnostički odbio rješivost pitanja: *Kako čisti um uopšte može biti praktički*“³.

Kritika je pozvana, dakle, da pojmovima uma da opravdanje na temelju praktičke upotrebe moći, budući da je bilo kakvo konačno teorijsko opravdanje daleko od statusa onoga nesumnjivog. „Ovde se najpre i objašnjava zagonetka kritike o tome kako se natčulnoj *upotrebi kategorija* u spekulaciji može *osporavati* objektivna *realnost* i kako im se, u pogledu objekata čistog praktičkog uma, ta *realnost* može priznavati ... Sada se potvrda *konsekventnog načina mišljenja* spekulativne kritike, potvrda koja se ranije jedva mogla očekivati i koja je veoma zadovoljavajuća, otkriva u ovome: dok je spekulativna kritika nalagala da se dopusti da predmeti iskustva kao takvi, među njima čak i naš sopstveni subjekt, važe samo kao *pojave*, a da im se ipak kao temelj polože same stvari po sebi – da se, dakle, ništa što je natčulno ne smatra za izmišljotinu i da se njegov pojam ne smatra za suštinski prazan – dotle sad praktički um za sebe sama, ne dogovorivši se sa spekulativnim pribavlja realnost natčulnom predmetu kategorije kauzaliteta, naime *slobodi* (mada kao praktičkom pojmu i samo za praktičku upotrebu), dakle faktom potvrđuje ono što se u onoj kritici moglo samo *misliti*“⁴.

¹ Štolzenberg ističe da u tekstu *Zasnivanja*, u prilikama gde je govor autonomiji, Kant će ponavljati formulaciju autonomije volje koja podrazumeva veoma striktan *samoodnos*. U suštini, Kant ima poteškoću da odgovori na pitanje o osnovi *spoznaje* slobode, te ova samoodnos ne može da se misli u saznanoteorijskom smislu. To znači da kod Kanta može biti reči o *praktičkoj samosvesti* praktičkog uma. Stolzenberg, J., „Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“, S. 185 – 186.

²Beck, H. L., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 199.

³ Perović, M. A., „Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje“, str. 176.

⁴ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 5 - 6 (*Kritika praktičkog uma*, str. 27 – 28).

Kritika ima i negativan i pozitivan smisao. Kao negativnu stranu zadataka, kritika praktičkog uma bi ukazala na granice empirijskog praktičkog uma. Što se ove negativne strane, kritika spekulativnog je ukazivala na granice u dometu čistog uma. Ne sme se ispustiti iz vida i to da čist um i na tlu onoga praktičkog zahteva kritiku u negativnom smislu. S obzirom na svoju praktičku upotrebu, čisti um ima svojevrstnu dijalektiku. Ona se, međutim, javlja kao antitetika ideja čistog praktičkog uma. Ukoliko bismo zahtevali da vidimo u čemu bi se sastojao pozitivni smisao kritike, vidimo da je njen zadatak Kant odredio i tako da, za razliku od pozitivne nauke, istražuje „principe mogućnosti, opsega i granica“ dužnosti. Ovo ona čini bez odnosa spram ljudske prirode, odnosno dužnosti ne posmatra kao „ljudske dužnosti“, te se može zaključiti da bi ovaj antropološki dodatak činio jednu pozitivnu (u smislu doktrine) praktičku nauku. Ili, na osnovu potpune podele ljudskih dužnosti bi se mogao izgraditi celokupni sistem praktičkih nauka¹.

Ukazujući na fakte, ipak, kritika ovde ne upotpunjava spekulativnu kritiku. Nije reč, dakle, o tome da se koriguje ono što je usled žurbe ispušteno ili usled korektnijeg kasnijeg uvida nužno potrebno da se koriguje doslednosti radi. *Kritika čistog uma* ima i dalje nepoljuljan status sistemski dovršenog i potpunog dela. Jednako tako, smisao „praktičke“ kritike se ne iscrpljuje samo u dokazivanju onoga što spekulativna nije uspela ili nije mogla. Zajednički princip oba prikaza je doslednost, odnosno konsekventno mišljenje koje provodi dva različita ali međusobno povezana prikaza određenih (delom istih) pojmova. Spekulativna kritika je pomenute pojmove mogla samo problematički prikazati, dok „praktička“ daje njihov *realni*, kako to kaže Kant, prikaz. Ovde se prevashodno misli na pojam slobode, koji svakako ima centralni karakter s obzirom na celokupni Kantov kritički projekt. Postoji, dakle, jasna razlika između kritike čistog spekulativnog uma i kritike praktičkog uma. Kritika koja se sprovodi u drugoj *Kritici* nije kritika čistog praktičkog uma. S obzirom na spekulativni interes, čisti um nema konstitutivnu ulogu, dok je, s obzirom na njegove praktičke interese, čisti um sasvim kompetentan da bude sam svoj zakonodavac. Kritika ne bi trebalo da pretresa čisti um kao izvor i *locus* transcendentnog privida, već je interesuju oni slučajevi gde on ne nastupa kao čisti, već sa primesama empirijskog. Uz kritiku čistog spekulativnog uma, Kant pridružuje kritiku „nečistog“ praktičkog uma kao drugi veliki deo vlastite kritičke filozofije.

To je ono što stoji na eksplicitnoj ravni. Međutim, dati realni prikaz slobode afirmisanjem uma kao praktičke moći, koja je mogla biti samo problematično prikazana s obzirom na spekulativni um, to bi predstavljalo srž pozitivnog zadataka druge *Kritike*. Opet se

¹ Op. cit., S. 8 (Op. cit., str. 30).

temeljni problem vraća. Sama sintagma „realni prikaz“ se mora shvatiti u krajnjoj liniji tako da u svojoj osnovi ima pozivanje na um kao faktičku praktičku moć. Jedino je čisti um bezuslovno praktički¹. Time se, dalje, osvedočava i faktičnost slobode – u njenom apsolutnom smislu, onako kako ju je formulisao spekulativni um zahtevajući *ono što je neuslovljeno*². *Kritika praktičkog uma* rasvetljava to da je ovaj pojam slobode „završni kamen“ celokupne zgrade uma uopšte. Prirodnoj dijalektici uma, o kojoj je već bilo reči, a koju je Kant kritički pretresao u prvoj *Kritici*, na ovaj način dobija dublje opravdanje, a dijalektičkim „problemima“ (pojmovi o Bogu, besmrtnosti duše itd.) se čak obezbeđuje specifičan objektivni smisao budući da se temelje na realnosti slobode. Možemo navesti jedan primer koji služi za ilustraciju ove razlike u ispitivanju. Nije reč o tome da se gorepomenutim idejama boga, besmrtnosti daje teorijsko opravdanje na osnovu definitivnog uvida. Niti o tome da se na tim idejama stekne uvid u granice i moguće domete uma u njegovoj praktičkoj upotrebi, odnosno da se problem reši sa priznavanjem tek *problematičnog* karaktera ovih pojmova (kao što je slučaj bio sa *slobodom* s obzirom na spekulativni um). Sa stanovišta onoga praktičkog, ove ideje imaju smisao „uslova nužnog objekta volje“, a ne, kako to Kant kaže, „uslova moralnog zakona“³. Teorijski uzev, ove ideje su problematične, naprosto moguće i bez unutrašnjih protivrečnosti. Kant govori o svojevrsnoj „subjektivnoj nužnosti“ – potrebe čistog uma u njegovoj praktičkoj upotrebi – iz koje proizilaze ove ideje u polju praktičkog. „A ta potreba nije, možda, hipotetička potreba *koje mu drago* namere spekulacije da se nešto mora pretpostaviti ako se u spekulaciji *hoće* da uzdigne do savršenstva upotrebe uma, nego je *zakonita* potreba da se pretpostavi nešto bez čega se ne može desiti ono što čovek sebi neizostavno *treba* da postavi kao svrhu svog tvorenja i delanja“⁴.

U literaturi je, međutim, apsolvirano to da ne može biti reči o nekoj radikalnosti kantovske kritike u oblasti praktičkog uma. U principu kritike praktičkog uma počiva *činjenica moralnosti*. Kantovim rečima, to znači da je kategorički imperativ „činjenica uma“. Nije li već ovo pozivanje na činjenicu uma, koje je u osnovi Kantove etike, po sebi kontradiktorno? Ono što je u vezi sa činjenicama, što je faktičko, potiče od iskustva. Osnovna linija argumentovanja u drugoj *Kritici* počiva na tome, kao što smo više puta bili u prilici da istaknemo, da se čisti um pokaže kao praktički. Međutim, ovo učenje o činjenici uma ima svoje poreklo u uvidu da

¹ Op. cit., S. 15 - 16 (Op. cit., str. 36).

² Op. cit., S. 3 (Op. cit., str. 25).

³ Op. cit., S. 4 -5 (Op. cit., str. 26). *Bog, besmrtnost* su uslovi primene moralno određene volje na njen objekt koji joj je a priori dat.

⁴ Op. cit., S. 5 (Op. cit., str. 26).

je nemoguće da se obaveznost moralnog zakona objasni iz izvesnosti mišljenja uopšte, odnosno same svesti¹. Stoga se ona mora uzeti kao faktička, ali se to ne može postaviti tako daš znači naprosto empirička. Osnovni fenomen moralnosti za Kanta, usled čije obaveznosti je i bio prinuđen da napusti svaki pokušaj dedukcije, jeste moralno uverenje. Uverenje u ovom smislu podrazumeva sasvim drugačiju ravan u odnosu na empirijsku svest.

Kritika praktičkog uma, dakle, mora imati za svoje polazište svojevrstu činjenicu uma. U konkretnoj Kantovoj terminologiji, to znači da čisto praktičko načelo predstavlja „početak“ kritike². Ničeova fundamentalna primedba Kantovom shvatanju kritike se obrušava upravo na ovaj momenat da dotična činjenica, kao sami princip kritike, nužno ostaje izvan njenog domašaja. Predmet Kantove kritike, bez obzira da li je reč o prvoj ili drugoj *Kritici*, uvek je određena pretenzija na saznanje ili moralnost, a ne samo saznanje ili moralnost, koji dobijaju smisao činjenica. S druge, više sadržinske strane, Niče primećuje kako Kantov kategorički imeprativ „smrdi na surovost“³. Ovde je zgodno podsetiti na to da Kantovo rigorističko učenje polazi od pretpostavke da čovek živi samo zbog ili iz osećanja dužnosti, a ne zbog užitka u životu. U takvom kontekstu Kant pokušava da definiše pravu snagu i prirodu moralnog pokretača. Međutim, vredno je pažnje to da Kant ne tvrdi kako je zadovoljstvo uopšte, ili zadovoljstvo življenja, zabranjeno moralnom subjektu⁴. Prema Kantovom shvatanju, ono je izgubilo, s obzirom na moralno stanovište, svoju zavodljivost i poželjnost⁵. S obzirom na ono moralno, zadovoljstvo, pa onda i bol, nisu više to što jesu. Međutim, to ne znači da *pathos* koji ih omogućava nestaje, već da nestaje u potpunosti subjekt tog pathosa. No, Ničeova optužba za surovost se može razumeti tako da Kantov princip moraliteta predstavlja neodrživo stanovište. Za imeprativ je nebitno da li je ono propisano uopšte moguće ili nemoguće kao radnja. Ono što je ključno za moralitet u ovom smislu jeste održanje u čistoti moralnog uverenja. Hegela je ovaj formalizam naveo da Kantovo shvatanje morala odredio kao prazni

¹ Henrich ovaj argument gradi na tvrdnji da je Kant Hačensonov skepticizam o teorijskim osnovama etike podigao na viši nivo. Budući da je smatrao da je nemoguće izvesti bilo kakav osnov teorijske izvesnosti u praktičkoj sferi, Kant osnovnom moralnom fenomenu daje status činjenice. Videti o Kantovom učenju o činjenicama uma: Henrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, p. 82 – 87.

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 16 (*Kritika praktičkog uma*, str. 37).

³ Niče, *Genealogija morala*, str. 61.

⁴ Sva konkretizovanja morala kod Kanta, tvrdi Adorno, imaju represivne mere. Izdvaja se kao heteronomija sve ono što ne odgovara čistom pojmu subjekta. Odatle, prema njegovom sudu, Kantov rigorizam. Videti: Adorno. T. W., *Negative Dialektik*, S. 251.

⁵ Župančić, A., *Ethics of the Real*, str. 8.

formalizam¹. Zapravo, Hegel će kritikovati Kantov koncept na osnovu toga da moralnost u ovom učenju predstavlja princip nemoralnosti.

Dakle, um je određen kao noumenalna moć – ali mu je odmah postavljena granica saznanja. To znači da je kritički um sebe rasvetlio kao ograničenog, ali ujedno postavio mogućnost da se ta ograničenost tematizuje sa pozicije koja bi počivala s onu strane granice. „U Kantovom agnostičkom stavu krije se direktno pobijanje agnostičkog stava!“²

2.1.5. Kritika i uvod u filozofiju

U dosadašnjoj analizi, pojam kritike smo razmatrali na nivou eksplicitnih problema u Kantovom učenju. Naslovom ovog odeljka, međutim, unosimo određene ideje koje nisu sasvim kantovske. Svakako, Kant kritiku određuje kao propedeutiku, te ne bi moralo da se ode daleko kako bi se formulisalo shvatanje kritike kao uvoda. No, Hegel je taj koji Kantovu filozofiju izričito određuje kao uvod u filozofiju³, odnosno kao uvod u mišljenje ideje⁴. Sa tog stanovišta *Kritika moći suđenja* dobija naročit značaj, to jest od razumevanja tematike ove kritike zavisi upravo ovakvo određenje Kantove filozofije. Stoga smo se odlučili da u ovom poglavlju kritiku u trećoj *Kritici* razmatramo s obzirom na ovu Hegelovu interpretaciju. Pogotovo iz tog razloga što ćemo na tako, na jedan adekvatan način, otvoriti problematiku kritike u samom Hegelovom opusu.

Hegel će u svojoj *Enciklopediji* (§55) moć suđenja, i to reflektivnu, odrediti kao „princip opažajućeg razuma“⁵. Opažajući razum, pojam koji je izričito zabranjen u *Kritici čistog uma*, sad je u *Kritici moći suđenja* ponovo razmotren i to u paragrafu §77 makar samo kao problematični pojam, koji bi govorio o razumu samo negativno u smislu da nije diskurzivan. Ljudski razum na osnovu ove naročite moći, moći suđenja, može ono posebno, koje je sa njegovog stanovišta slučajno i neodređeno, odrediti onim opštim. Prema Hegelovom

¹ Što se tekstualnog korpusa koji pripada jenskom period tiče, Hegel je u spisu *O vrstama naučne obrade prirodnog prava* izneo kritiku Kantove praktičke filozofije, o čemu će biti reči.

² Perović, M. A., Perović, M. A., „Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje“, str. 176.

³ Hegel će Kantovu filozofiju odrediti kao „dobar uvod u filozofiju“ u svojim predavanjima iz istorije filozofije. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 386.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 140.

⁵ Op. cit., S. 139.

sudu, ovo je vrhunac Kantove treće ukritike stog što je tu izložena sama misao ideje, onoga apsolutnog. Intuitivni razum, u kranjoj liniji, upućuje na više jedinstvo pojma i opažaja koje je u osnovi Šelingovog i ranog Hegelovog shvatanja apsoluta. Međutim, vidimo da je sa ovim mestom u poznom Hegelovom spisu, kakva je *Enciklopedija filozofskih znanosti*, dovedeno ovo učenje u definitivnu vezu sa njegovom razvijenom koncepcijom apsoluta kao ideja. U tom spisu, Hegel ideja određuje kao „ono istinito *po sebi i za sebe*“, istinito je određeno kao „odgovaranje“ *objektiviteta* svom pojmu, te iz toga sledi drugi deo njenog određenja da je ona „apsolutno jedinstvo pojma i objektiviteta“¹. Ona je konkretna, ujedno „opšta supstancija“ i „subjekt“, „duh“. Stoga je, kaže Hegel, ovim svojim učenjem Kantova filozofija zaista spekulativna². Ovo je učenje pokazalo kako „*prezentnost* živih organizacija i umetnički lepog pokazuje već za *osećaj i opažanje zbiljnost ideala*“³. I na istom mestu zaključuje kako bi se ovo učenje moglo ispostaviti kao uvod u „shvatanje i mišljenje *konkretne ideje*“.

U svetlu ovog Hegelove tvrdnje da bi ovo učenje o kritici moći suđenja, s obzirom na Kantov pojam (unutrašnje) svrhovitosti, može poslužiti kao *uvod* u spekulativno mišljenje, razmotrićemo sam koncept kritike u trećoj Kantovoj kritici. Počnimo jednim merodavnim mestom iz Kantove *Kritike moći suđenja*: „Dokle pojmovi *a priori* nalaze svoju primenu, dotle doseže upotreba naše moći shodno principima, a sa njom i filozofija“⁴.

Izraz „tehnika prirode“ (Technik der Natur), prema Kantu, upotrebljava se u onim slučajevima suđenja kada se o predmetima prirode sudi analogno umeću (Kunst). U tim slučajevima nije reč o određivanju kvaliteta predmeta niti se određuje način njihovog proizvođenja, već se prosuđuje priroda „u subjektivnom odnosu prema našoj moći saznanja, a ne u objektivnom odnosu prema predmetima“⁵. U tom prosuđivanju se pokazuje svrhovitost (Zweckmäßigkeit) prirode s obzirom na njenu empirijsku raznolikost. Na osnovu tematizovanja eventualne svrhovitosti prirode, njeno mehanicističko određenje prema zakonima njutnovske fizike pokazuje se u nešto drugačijem svetlu. Čitava diskusija ukazuje na to da je u pogledu govora o prirodi kao mehanizmu potrebna jedna naročita kritička dopuna, koja se javlja upravo u formi učenja o svrhovitosti prirode, i to s obzirom na osobene slučajeve „proizvoda“ te prirode.

¹ Op. cit., S. 367 - 370.

² Op. cit., S. 139.

³ Op. cit., S. 140.

⁴ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 180 (*Kritika moći suđenja*, str. 51).

⁵ Kant, I.: *Werke in zwölf Bänden*. Band 10, S. 14 (*Kritika moći suđenja*, Prva verzija uvoda, str. 10).

U prvom nacrtu uvoda u *Kritiku moći suđenja*, Kant je takav slučaj video u samoj prirodnoj lepoti, s obzirom na mogućnost njenog filozofsko-estetičkog situiranja, dok se u konačnoj verziji *Kritike*, u poglavlju o teleološkoj moći suđenja, ova tematika nedvosmisleno dovodi u vezu sa problematikom kritičko-filozofske konceptualizacije organizma¹. U prvom nacrtu uvoda, kada govori o prirodi refleksivne moći suđenja, Kant ukazuje na to da je funkcionisanju ove moći u osnovi pretpostavka da sama priroda predstavlja uređeni sistem izgrađen na osnovu određenih logičkih principa. Kant o tome govori obrazlažući da se refleksivna moć suđenja ne bi mogla baviti *klasifikacijom* prirodnih fenomena (da nalazi pravilo, ono opšte, pod kojim se nalazi raznovrsnost posebnih fenomena) kada ne bi pretpostavljala da i priroda „poštuje“ logičku proceduru i samu sebe *specifikuje* prema nekom principu (potpunom podelom od opšteg pojma ide se ka onome posebnom koje je sadržano pod onim opštim). U skladu sa ovom karakteristikom moći suđenja, Kant postavlja tezu da ona nužno nosi sa sobom *a priori* princip *tehlike* prirode, s tim da se mora imati na umu da ovaj *a priori* princip važi samo kao jedna nužna pretpostavka².

Međutim, priroda ne pokazuje samo ovu „logičku svrhovitost“ u smislu unutrašnje strukture prirode kao sistema empirijskog saznanja. Ova struktura joj daje to da se ona može posmatrati ne kao agregat, kako to fomuliše Kant, već kao zaista uređeni sistem empirije. Međutim, kada je reč o svrhovitosti, moguće je, a i potrebno, da se govori na jednom veoma

¹ Napomenimo samo da Kant, i u prvom nacrtu uvoda, među prirodno lepe predmete ubraja ogranizme. Ova dva se problema na tom mestu prepliću, a u konačnoj verziji se svaki problem ponaosob detaljno pretresa unutar dela o *kritici estetske moći suđenja* i *kritici teleološke moći suđenja*.

² Op. cit., S. 28 (Op. cit., str. 19). Takođe: „Ali, moć suđenja je tako osobena, apsolutno nesamostalna sposobnost saznanja da ne daje ni o jednom predmetu niti pojmove, kao razum, niti ideje, kao um, jer ona predstavlja moć supsumiranja pod pojmove koji su dati odnekud drugde. Ako bi dakle postojao neki pojam ili neko pravilo koji bi prvobitno vodili svoje proeklo iz moći suđenja, onda bi to morao biti pojam o stvarima *prirode ukoliko se priroda upravlja prema našoj moći suđenja*, te dakle pojam o jednoj takvoj osobenosti prirode o kojoj se inače ne može napraviti apsolutno nikakav pojam osim jedino taj da se njeno uređenje upravlja prema našoj sposobnosti da posebne date zakone supsumiramo pod opštije zakone, koji pak nisu dati; drugim rečima, to bi morao biti pojam o nekoj svrhovitosti prirode radi naše sposobnosti da je saznamo ukoliko se toga radi zahteva da smo u stanju da ono što je posebno prosuđujemo kao sadržano pod onim što je opšte i da ga supsumiramo pod pojam jedne prirode. Takav jedan pojam jeste pojam jednog iskustva *kao sistema shodno empirijskim zakonima*. Jer mada to iskustvo prema transcendentalnim zakonima koji sadrže uslov iskustva uopšte sačinjava sistem: to je ipak moguća takva *beskonačna raznovrsnost* empirijskih zakona i tako *velika heterogenost formi* prirode koje bi pripadale posebnome iskustvu, da pojam sistema shodno tim (empirijskim) zakonima mora biti sasvim neobičan za razum, te se ne može shvatiti ni mogućnost jedne takve celine, a još manje njena nužnost. Ali je ipak tome naročitome iskustvu koje je skroz uređeno po stalnim principima potrebna takođe ta sistematska povezanost empirijskih zakona, kako bi se moći suđenja omogućilo da supsumira ono što je posebno pod ono što je opšte, ma kako ono bilo empirijsko, idući kao takvo dalje do onih najviših empirijskih zakona i onih formi prirode koji im odgovaraju, te dakle da bi se moći suđenja omogućilo da *agregat* posebnih iskustava posmatra kao *sistem*“, Op. cit., S. 15 -16 (Op. cit., str. 11 - 12). Ovaj citat iz prvog nacrta uvoda pokazuje kako se istraživanje u trećoj *Kritici* situira naspram onog provedenog u prvoj. Naime, u *Kritici čistog uma* jasno je opisana namera da se istraže uslovi mogućnosti iskustva, dakle, ne i način na koji se mnoštvo konkretnih empirijskih saznanja međusobno povezuju na nivou onoga posebnog i čine jedan sistem prirode u skladu sa opštim transcendentalnim uslovima.

konkretnom nivou. U kontekstu toga kako je Kant cenio i određivao prirodno lepo, može se napraviti veza između njegovog interesovanja za estetičko i teleološko suđenje¹. Neki rezultati prirodnog stvaranja se pokazuju kao umetnički objekti, kao namerni proizvodi, te se svrhovitost pokazuje u iskustvu na jedan veoma konkretan način: „U stvaranju kristala, svakojakih oblika cveća, ili u unutrašnjem sklopu rastinja i životinja“². Analogijom između tehnike prirode i umetnosti, čija je mogućnost zapravo položena u samoj reflektivnoj moći suđenja, ukazuje se na to kako ova dva interesna polja čine jednu celinu ispitivanja. Barem prema prvom nacrtu uvoda u *Kritiku moći suđenja* je jasno da se na osnovu reflektivne moći suđenja može takav „čudnovati pojam“, kakav je pojam svrhovitosti, primeniti uopšte na prirodu i njenu zakonitost. Ova svrhovitost pripada tehnici prirode i omogućava da se formuliše jedna naročita „zakonitost jedne po sebi slučajne povezanosti raznovrsnoga u objektu“³. Hegelovo je mišljenje da bi upravo ovaj pojam unutrašnje svrhovitosti, koji ukida razumsku suprotstavljenost „svrhe i sredstva, subjektiviteta i objektiviteta“, ukoliko bi se dosledno naučno primenjivao, vodio ka drugačijem i višem načinu mišljenja od onog koji predstavlja kritička filozofija. Svrha je ovde mišljena i dalje samo kao nešto subjektivno, što pripada razumu⁴.

Pojam tehnike prirode se, dakle, s obzirom na svoje poreklo vezuje za moć saznanja uopšte. Ovo učenje o tehnici prirode, koja „poniče“ iz moći suđenja, ne upućuje ni na kakvu konkretnu teoriju (u smislu Kantovog pojma *doktrine*). Ovo učenje, poput logike, „ne sadrži saznanje objekata i njihovih osobina“. Iz ovoga proizilazi da se tematikom tehnike prirode ne otvara niti dodaje novo „područje“ metafizike pored saznanja prirode i slobode. Stoga je ova moć suđenja legitimni predmet kritičkog istraživanja u pogledu toga „odakle“ potiče ta predstava o tehnici prirode i dokle se prostire njena legitimna upotreba. Njena filozofska obrada potpada pod *kritiku čistog uma* „u opštem smislu“⁵. Međutim, ono što se problematikom kritike reflektivne moći suđenja zapravo hoće rasvetliti jeste to kako se faktička raznovrsnost iskustva

¹ Razlika između estetskog i teleološkog suđenja je u tome što se estetsko suđenje nikako ne zasniva na pojmovima, štaviše podrazumeva se suspenzija pojmovnog određenja objekta prosuđivanja. Subjektivna predstava o svrhovitosti, koja je u vezi sa prosuđivanjem lepih predmeta, nikako nije sami pojam svrhe. Međutim, teleološko suđenje upravo podrazumeva objektivnu svrhovitost, koju polaže u osnovu „organizacije“ određenih prirodnih predmeta sa kojima se susrećemo u iskustvu, kako bismo uopšte mogli da ih „posmatramo“ na osnovu jednog principa koji se zamišlja u osnovi mogućnosti tih predmeta.

² Op. cit., S. 29 (Op. cit., str. 20).

³ Op. cit., S. 41 (Op. cit., str. 27). I nešto ranije u ovom nacrtu Kant o svrhovitosti kaže: „Jer svrhovitost jeste zakonitost onoga što je slučajno kao takvog“, Op. cit., S. 29 (Op. cit., str. 20).

⁴ Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 8, S. 141 – 142.

⁵ Kant, I.: *Werke in zwölf Bänden*. Band 10, S. 55 (*Kritika moći suđenja*, Prva verzija uvoda, str. 35). Naročito teleološki sudovi „zahtevaju“ kritiku čistog uma jer oni imaju značajniju dijalektičku snagu, za razliku od estetskih sudova, da „namamljuju um“ u pravcu spekulacije o onome natčulnom.

ugrađuje u sistem prirode. Ispitujući transcendentalne uslove mogućnosti iskustva uopšte, prva *Kritika* ih je fundirala u nužnom jedinstvu svesti, kome je nasuprot stajala ideja objekta uopšte (transcendentalnog predmeta¹) – bez ikakvog konkretnog značenja. I već u samom tom dokazivanju – da se kategorije primenjuju na sve predmete mogućeg iskustva – položen je problem sa kojim se nosi treća *Kritika*². Učenje koje je išlo za time da objasni (samo) mogućnost nečega *in abstracto*, nije nužno uspelo i da dâ dovoljno objašnjenje bilo čega posebno (*in concreto*). Taj problem Kant formuliše u jednoj napomeni s početka prvog nacrtu uvoda: mogućnost iskustva jeste mogućnost samih empirijskih saznanja; transcendentalni uslovi na osnovu kojih se pojave podvode pod kategorije mogu omogućiti povezivanje ovih empirijskih saznanja u jedno *analitičko* jedinstvo iskustva, ali ne suštinski u *sintetičko*. Pravo sintetičko jedinstvo raznovrsnih empirijskih saznanja u sistem iskustva podrazumevalo bi dovođenje u vezu ne onoga što im je zajedničko, a to su transcendentalni zakoni prirode, već onoga što je različito kod svakog – a što je sad moguće na osnovu *svrhovitosti* prirode, odnosno njene podobnosti za našu moć suđenja (pri čemu se priroda *mora* posmatrati ne kao mehanizam, već kao *tehnička*). Svrhovitost ne omogućuje sintetičko jedinstvo na objektivan način, kao u slučaju sinteze na osnovu kategorija, već predstavlja subjektivno „uputstvo“ pri proučavanju prirode³.

U završnom odeljku prvog nacrtu uvoda u treću *Kritiku*⁴, Kant će još jednom naznačiti da se istraživanje onoga apriornog s obzirom na moć suđenja može odvijati samo u polju njene

¹ U odeljku koji je naslovljen sa „O sintezi rekognicije u pojmu“, u prvom izdanju *Kritike čistog uma*, jasno se ukazuje na problem koji izrasta iz toga što je pojam, pa naravno i empirijski pojam, uvek jedna opšta, diskurzivna predstava, koja predstavlja *nužno* pravilo pod kojim će se povezati sva čulna raznovrsnost. Bez rada takozvane rekognicije u pojmu, kaže Kant, „ne bi bilo moguće da za naše opažaje zamislimo ma koji predmet, jer predmet nije ništa više već ono nešto o čemu pojam izražava jednu takvu nužnost sinteze“, Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 571 (*Kritika čistog uma*, str. 515). Ovako shvaćena priroda pojma uzrokuje ozbiljne teškoće da se objasni njegova suštinska veza sa bazičnim, pojedinačnim opažajem. Imajući ovu poteškoću na umu, moguće je razumeti veoma bitan aspekt značenja *slučajnosti* u trećoj *Kritici*, koja se dovodi u zakonsku vezu predstavom o *svrhovitošću*, čime je tek omogućen mehanizam posredovanja onoga pojedinačnog sa opštim planom (Videti: Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 160).

² Iscrpan prikaz načina na koji se problematika načeta *Kritikom čistog uma* preispituje i razrađuje u *Kritici moći suđenja* dat je u poglavlju „Kognitivni zaokret. Otkriće moći suđenja“ u: Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 151 – 177. Ovaj autor smatra da nas tematika sistemskog jedinstva konkretnog empirijskog iskustva ne gura „napred“ u pravcu filozofije (metafizike) prirode, već nas zapravo vraća „nazad“ ka onome primordijalnom – transcendentalnom. Pod uslovima kako su oni dedukovani u prvoj *Kritici*, svest kao formalno jedinstvo se nalazi pred „noćnom morom“ partikularnih, individualnih čulnih opažaja za koje nije predviđen nikakav obuhvatni empirijski pojam. Dotično „empirijsko posramljivanje“ je, prema mišljenju ovog autora, navelo Kanta na „kognitivni zaokret“ u odnosu na moći spoznaje prema *Kritici čistog uma* i da „otkrije“ naročite upotrebe moći suđenja. U *Kritici čistog uma* je nasuprot ovom problemu stajao um sa svojom hipotetičkom upotrebom, odnosno regulativnim idejama. U *Kritici moći suđenja* ova uloga se daje samoj moći suđenja - barem se njene ingerencije mešaju do neprepoznatljivosti sa regulativnim ingerencijama uma.

³ Kant, I.: *Werke in zwölf Bänden*. Band 10, S. 16 (*Kritika moći suđenja*, str. 12).

⁴ Op. cit., S. 63 – 68 (Op. cit., str. 40 – 42).

refleksivne upotrebe. Kao odredbena, moć suđenja ne zahteva niti ima vlastiti *a priori* princip suđenja, budući da „postupa šematski“, odnosno s obzirom na *a priori* razuma. Rekli smo da je za refleksivnu moć suđenja karakteristično to što sa sobom donosi naročiti princip tehnike prirode kao subjektivne maksime prosuđivanja na osnovu pojma *moгуće* objektivne svrhovitosti prirode (na osnovu pojma o „zakonitosti stvari u prirodi kao njenih svrha“). No, mogu li se na ovom principu pokazati osnovne „oznake“ onoga što se određuje kao apriorno s obzirom na bilo koju moć saznanja? Mogu li se od jednog principa koji izražava subjektivnu maksimu, uputstvo, heuristički princip, očekivati *opštost* i *nužnosti*¹ kakve poseduju apriorni principi ostalih sazajnih moći?

Pitanje od koga se polazi u prvoj *Kritici* je svakako drugačije od onoga koje motivise istraživanje apriornih struktura u trećoj. Konkretno pravac istraživanja je veoma odlučno zadat: „U osnovi svake nužnosti leži uvek jedan transcendentalni uslov“², kako je precizno formulisano u prvom izdanju *Kritike čistog uma*. Međutim, pravac ispitivanja je drugačije određen u trećoj *Kritici*. Na njenom tlu, gde je problemski horizont prevashodno određen traganjem za osnovom jedinstva faktičkog iskustva, Kant se razračunava sa krajnje problematičnim pojmom *slučajnosti* (koja je nerazdvojno povezana sa pojmom svrhovitosti), kao onim što se ne konformira nužno formalnim uslovima iskustva. Ukoliko u prvoj *Kritici* nužnost ukazuje da se na pravom mestu traži transcendentalni princip, sada je situacija takva da se pokušava formulisati transcendentalitet s obzirom na slučajnost.

Ipak, Kant je pokušao da, i pored ove temeljne izmene problemskog horizonta treće *Kritike* u odnosu na prvu, ponovi onaj utvrđeni hod dedukcije. U analizi koja je data u sklopu analitike estetske moći suđenja, u pogledu ispitivanja logičkih momenata sudova ukusa, do određene mere se može priznati sličnost sa ispitivanjem apriornih struktura koji je svojstven *Kritici čistog uma* (utvrđuje se naročita opštost i nužnost estetskih sudova). Tako i konačno potvrđivanje smisla teleologije (objektivne svrhovitosti prirode) kao *kritičkog* principa, u završnim odeljcima dijalektike teleološke moći suđenja, ide za tim da apriornom principu teleološke moći suđenja da smisao regulativne ideje uma. I ovde se, poput transcendentalne dijalektike iz *Kritike čistog uma*, ukazuje na naročitu prirodu ljudskih sazajnih moći. Prvo, kada je usmeren na objekte koji prevazilaze moć razuma, um uzima subjektivne uslove pod kojima upotrebljavamo moći spoznaje za objektivna određenja tih predmeta. Pod lupom kritike, ova se okolnost pokazala kao neiscrpni (neotklonjivi) izvor transcendentalnog privida

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 34 -35 (*Kritika čistog uma*, str. 32).

² Op. cit., S. 571 (Op.cit., str. 515).

u umu. Kant i ovde insistira da se ovoj supstituciji objektivnih određenja sa subjektivnim uslovima spoznaje mora priznati i takva upotreba koja bi bila „imantena i pouzdana“, drugim rečima regulativna, jer ovaj „antropomorfizam“ u krajnjoj liniji „služi ljudskoj svrsi“¹. Drugo, a zbog toga je ovaj odeljak posebno važan, Kant tvrdi da je „za ljudski razum neophodno potrebno da razlikuje mogućnost stvari i njihovu stvarnost. Osnov te razlike leži u subjektu i prirodi njegovih moći saznanja“². Razum je diskurzivna moć spoznaje i na ovoj činjenici počiva njegovo razlikovanje mogućeg (za koje mu nije potreban konkretan opažaj, jer je reč samo o zamišljanju položaja predmeta prema moći saznanja) od stvarnog (za čiju je evidenciju nužno potreban opažaj, odnosno izlazak „izvan tog pojma“).

Kant na ovom mestu opisuje veoma komplikovan sklop faktora koji dovode do okolnosti da je tehnički princip moći suđenja aprioran, odnosno nužan i opšti u naročitom smislu. Polazeći od toga da je naš razum ustrojen tako da *mora* da ide od onoga opšteg ka onome posebnom, na planu posebnosti se sâmoj moći suđenja isporučuje zahtev da se poveže (predstavom svrhovitosti) ono što je slučajno (koje se pojavljuje kao takvo naspram onoga opšteg), ali vodeći računa o tome da um zahteva da ta povezanost ima formu zakonitosti (zarad povezanosti posebnih zakona prirode u jedinstveni sistem). „Izvođenje posebnih zakona iz opštih“, kaže Kant, nije moguće a priori (mimo konkretnog iskustva) „pomoću određivanja pojma o objektu“ (ili opštih uslova mogućnosti predmetnosti)³. Dakle, ono je moguće na osnovu principa koji zahteva prethodno opisani, kompleksni mehanizam sadejstva subjektivnih moći spoznaje – te se na osnovu njihovih nahođenja i prirode zaključuje o nužnosti i opštosti takvog subjektivnog, regulativnog apriornog principa tehnike prirode. Da je kojim slučajem naša ukupna moć spoznaje drugačije ustrojena „mi ne bismo našli nikakvu razliku između mehanizma prirode i njene tehnike“⁴.

Ovo se sadejstvo saznajnih moći može opisati na veoma konkretnom primeru. Svrha je jedan pojam uma, podrazumeva ingerencije uma, te je odatle moguće razumeti da se ideji naročitog kauzaliteta prirode – kao kauzaliteta jednog bića koje namerno dela prema svrhama – ne može pridružiti odgovarajući predmet. U tome je smisao ideja uma, u njihovoj razlici spram kategorija razuma. Ipak, ova naročita ideja uma poseduje nešto što je odvaja od ostalih. Naime, na prvi pogled se čini da je ono što bi bila posledica takvog uzroka o kome govori ideja

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 416 (*Kritika moći suđenja*, str. 216).

² Op. cit., S. 414 (Op. cit., str. 215). Videti i: „Ovi stavovi: da stvari mogu biti moguće, a da nisu stvarne, i da se, prema tome, iz mogućnosti ne može izvesti stvarnosti, ti stavovi, velim važe za ljudski um kao potpuno tačni, mada zbog toga ne dokazuju da ta razlika leži u samim stvarima“. Op. cit., S. 415 (Loc. cit.).

³ Op. cit., S. 417 (Op. cit. str. 217),

⁴ Loc. cit. (Op. cit., str. 216).

– odnosno sami proizvod na kome je moguće primetiti svrhovitost – *dato* u prirodi. Na prvi pogled, ova je ideja namernog svrhovitog kauzaliteta na osnovu inteligentnog bića sa voljom jedna anti-ideja, budući da se u prirodi mogu naći odgovarajući predmeti kao posledica tako koncipiranog pojma uzroka. Međutim, Kant će istaći da je posebni status ove ideje u tome što ona nije princip *uma*, već je „namenjena“ isključivo reflektivnoj moći suđenja. Predmet koji bi bio „saobrazan“ toj ideji može biti dat u iskustvu, ali se o njemu može samo *reflektovati* (dakle, nikako suditi o njemu radi njegovog *određivanja* shodno ovoj ideji). Cilj ovakvog postupka, odnosno ove refleksije je ispitivanje „ponašanja *našega* razuma prema moći saznanja“, kako bi se ukazala „izvesna slučajnost kakvoće našega razuma da bismo tu slučajnost uočili kao osobenost našeg razuma za razliku od drugih mogućih razumâ“¹. I na ovom mestu je jasno upućivanje na pomenuti smisao „slučajnosti“: „Ta se slučajnost nalazi, sasvim prirodno, u onome što je *posebno*, a što moć suđenja treba da podvede pod ono što je *opšte* kod pojmova razuma; jer onim što je opšte kod *našega* (ljudskoga) razuma nije određeno ono što je posebno; a slučajno je to kako se mnogostruke različite stvari, koje se ipak saglašavaju u jednoj zajedničkoj oznaci, mogu pojaviti u našem opažanju“².

Pred našom moći spoznaje našao se takav „slučaj“ čije je dokučivanje zahtevalo detaljnu elaboraciju ove naročite apriorne strukture. U određivanju onoga što je „slučaj“ konstitutivnu ulogu ima razumevanje kategorija mogućnosti i stvarnosti. Kako se uopšte sa stanovišta *Kritike čistog uma* razumeju ove kategorije modaliteta – mogućnost, stvarnost³? Prema učenju o postulatima empiričkog mišljenja, a s obzirom na to da kategorije modaliteta nemaju smisao odredbe objekta uopšte već govore o njegovom odnosu spram moći saznanja, mogućnost, stvarnost i nužnost ne govore ništa o egzistenciji predmeta. One izražavaju svojevrsan odnos, način na koji se predmet „ponaša prema razumu i njegovoj empiričkoj upotrebi, prema empiričkoj moći suđenja i prema umu (u njegovoj primeni na iskustvo)“⁴. S jedne strane, *a priori* mogućnost nekog predmeta može se odrediti s obzirom na formalne uslove pod kojima stoji sve ono što se uopšte pojavljuje kao predmet. Možemo ponoviti još jednom da su ovi uslovi mišljeni tako da su u skladu sa načelima njutnovske fizike. Moguće je

¹ Op. cit., S. 419 (Op. cit., str. 218).

² Op. cit., S. 419 – 420 (Op. cit., str. 218).

³ Analizirajući svojevrsnu Kantovu tezu o bitku, prema kojoj on nije realna odredba stvari, Hajdeger će istraživati na osnovu čega Kant uopšte objašnjava ovo pravljenje razlike između „biti moguć“ i „biti stvaran“. Budući da se o tome Kant ne izjašnjava u samom odeljku o postulatima empirijskog mišljenja u *Kritici čistog uma*, Hajdeger ukazuje na §76 odeljak Kantove treće *Kritike* u kome se on zaista dotiče ove teme, iako samo epizodno. Hajdegeru je stalo da ukaže da je i u ovom poznom delu reč i dalje o istom tumačenju bitka kao pozicije. Utoliko su mogućnost i stvarnost kod Kanta, prema Hajdegeru, različiti modusi pozicije. Hajdeger, M., „Kantova teza o bivstvovanju“, str. 390 – 419.

⁴ Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 193 (*Kritika čistog uma*, str. 173 - 174).

do određene mere govoriti o mogućnosti nečega bez obzira na iskustvo, ali ukoliko se to čini na način koji bi bio *a priori*, bez prethodnog iskustva, to se ipak mora činiti s obzirom na sâmo iskustvo i njegove granice. S druge strane, u pogledu realnosti bilo kog predmeta konačnu reč, svakako, imaju čulnost i opažaj, odnosno oset (sâma materija iskustva). Kant je veoma jasan u pogledu toga da se mora početi od iskustva, uzimajući u obzir zakone empiričke povezanosti pojava, ukoliko je stalo do dokučivanja egzistencije bilo koje stvari.

Međutim, u horizontu problematike iz *Kritike moći suđenja* susrećemo se sa naročitim predmetom koji nameće moći suđenja izvesnu tenziju. Materijalna strana iskustva, konkretna raznovrsnost oseta, ima odlučujuću težinu kada je osvedočavanje stvarnosti (egzistencije) neke stvari u pitanju. Ključna je „pretpostavka“, tačnije postulat, da je njena prisutnost u iskustvu, budući da se ona javlja kao predmet iskustva, u skladu sa uslovima mogućnosti predmetnosti uopšte. Šta se dešava u slučaju kada svojevrsan predmet „iskrsne“ u iskustvu, odnosno predmet čija je realnost data na krajnje konkretan način (samom materijom iskustva), a čiju mogućnost (formu) ne možemo *a priori* garantovati, postulirati, na osnovu uslova mogućnosti predmetnosti? O čemu je zapravo reč? Reč je o naročitoj okolnosti da iskustvo pokazuje da se ono stvarno u konkretnom slučaju ne konformira formalnim uslovima iskustva (koji u, krajnjoj liniji, imaju smisao mehaničko-fizikalnih zakona).

Ukoliko se obrati pažnja na naslove u uvodu konačne verzije *Kritike moći suđenja*, postaje jasno da su teme iz prve verzije uvoda – vezane za mogućnost jedne tehnike prirode, odnosno same moći suđenja kao tehničke – pretrpele u konačnoj verziji izvesno svođenje. U toj verziji se čitavo učenje o tehnici prirode naročito vezuje za problem organizama (kao prirodnih svrha), te se raspravlja o principu prosuđivanja unutrašnje svrhovitosti u organizmima, i – konačno - o takvom prosuđivanju kao *immanentnom* principu prirodne nauke. Način na koji se kritička filozofija može nositi sa određenjem organizma predstavlja ozbiljan problem u trećoj *Kritici*¹.

¹ Veoma zanimljivu analizu paradoksalnosti statusa organizma u Kantovoj trećoj *Kritici* daje Alberto Toscano u svojoj knjizi *Teatar proizvodnje. Filozofija i individuacija između Kanta i Deleza*: „Organizovana bića imaju dvostruku unutarsistemsku ulogu. S jedne strane, kao izuzeci od supsumirajuće snage jednosmernog kauzalnog objašnjenja, oni predstavljaju unutar prirode *činjenice konačnosti* u liku paradoksalnog iskustva prirodne realnosti koja prevalizirala naše razumevanje. S druge strane, oni su *znaci* svrhovitosti bez kojih mi ne bismo mogli da reflektujemo na slaganje naših moći i prirode, na specifikaciju empiričkih zakona unutar horizonta sistematizacije, ili na harmonizaciju našeg autonomnog delanja sa prirodnim, odnosno mehanicističkim tokom događaja. Konačnost i nadčulna destinacija su tako ujedinjeni u pojmu organizovanog bića kao *slučajna* prirodna *data*, dok ova slučajnost stoji kao dvostruki znak naše konačnosti i nadčulnog sistemskog horizonta. Ova slučajnost je, naravno, izvedena iz paradoksalnog statusa samo-organizacije među mehaničkim zakonima. Ili, paradoks, koji smo izolovali u „nemogućnosti“ organizma, ovde je preokrenut u istinsku protivrečnost između dva termina ovog pojma: kao „prirodno“, organizam mora da bude supsumiran pod mehaničku nužnost zakona prirode, ali kao

Ovaj „tuđin (Fremdling) u prirodnoj nauci“¹ je naročit proizvod prirode u kome je očigledno to da svaki njegov deo postoji radi drugih i radi celine, ali se svaki taj deo ujedno zamišlja kao takav da *proizvodi* druge delove. Svaki deo naizmenično proizvodi drugi deo te ovakav organ, kaže Kant, ne može da se misli kao puko oruđe (veštine), već kao „oruđe prirode“ koje daje tek u materijalnom smislu ostala oruđa (pa i ona za veštine). Zaključuje Kant: „Samo se tada i samo se zbog toga svaki takav proizvod, kao *suštastvo* koje je *organizovano* i koje *organizuje samo sebe*, može nazvati svrhom prirode“². S obzirom na očigledno postojanje organizama, prirodnih svrha, kritička filozofija je u poziciji da razmotri i formuliše moguće odgovore na problem konceptualizacije organizma. Da li će oni zahtevati da se postavi granica važenja njutnovskoj fizici kao jedinom sistemu u prirodnim naukama koji je opravdan u transcendentalnom smislu? Možemo odgovoriti odmah da neće biti reči o granicama njutnovske fizike, koliko zapravo o njenoj dopuni konceptom teleologije. Ovo organsko biće se ne može konceptualizovati samo kao mašina, budući da ona pretpostavlja pokretačku silu kao dejstvo njenih delova, dok je svakom delu bića koje samo sebe organizuje imanentna stvaralačka sila. I to je reč o takvoj stvaralačkoj sili „koju ono predaje drugim materijama koje nju ne poseduju (organizuje ih): dakle ono poseduje stvaralačku silu koja se razmnožava i koja ne može da se objasni samo pomoću sposobnosti za kretanje (pomoću mehanizma)“³.

Ovde se mora postaviti pitanje o tome da li predstava tehnike prirode ima potpunu eksplanatornu snagu. Ukoliko je jasno da se samo-organizaciji ne može prići sa stanovišta mehanicizma, pitanje je da li je adekvatna i predstava o organizmu kao naročitoj mašini, onom mehanizmu čije se karakteristike daju opisati analogno proizvodima (inteligentnog) stvaralaštva. Na primer, i kod Lajbnica se, u *Monadologiji*, direktno priznaje granica ove analogije živih organizama sa mašinama. On određuje živa bića kao božanski stroj ili prirodni automat čija organizacija ima takav nivo savršenosti da beskonačno premašuje organizaciju veštački stvorenih mašina. Božanska ili prirodna stvaralačka veština beskonačno premašuje našu (ljudsku) veštinu⁴, te se sasvim legitimno postavlja pitanje mogu li se ovom analogijom dobiti razumljive i vredne postavke u svrhu konceptualizacije organizma. Slična formulacija ograničenosti dometa ove analogije sa veštinom se ponavlja i u Kantovom *Opus posthumum-*

„svrha“, on se mora posmatrati kao slučajni proizvod s obzirom na istu tu zakonitost“, Toscano, A., *The Theater of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, p. 41.

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 402 (*Kritika moći suđenja*, str. 207).

² Op. cit., S. 386 (Op. cit., str. 195).

³ Op. cit., S. 386 – 387 (Op. cit., str. 195-196).

⁴ Lajbnic, G. V., „Monadologija“, str. 272.

u. Na primer, na jednom mestu u vezi sa podelom fizičkih tela s obzirom na *a priori* principe, Kant na sledeći način određuje organsko telo: „Definicija organskog tela je ta da je ono delo, čiji je svaki deo *zarad ostalih* (recipročno kao cilj i istovremeno kao sredstvo). Lako je uvideti da je ovo puka ideja kojoj nije garantovana stvarnost *a priori* (to jest da takva stvar može da postoji)... Jer je, međutim, jedan *imaterijalni* princip i dalje umešan u njegovu definiciju (naime, *htenje* efektivnog uzroka) i, prema tome, pojam neće biti čisto fizikaln, te se u najboljem može formulisati ovako: organsko telo je takvo da svaki njegov deo čini apsolutno jedinstvo principa postojanja i kretanja svih drugih delova u celini... Mašina je čvrsto telo čija je sačinjenost moguća jedino na osnovu pojma *svrhe*, koja je oformljena na osnovu analogije sa određenim namernim kretanjem. Ukoliko je ova forma predstavljena ne kao stvarna, nego jedino kao zamisliva namera, onda je ovakvo telo *prirodna mašina*. Organsko telo je, dakle, prirodna mašina“¹. Imaterijalni princip koji je uvek podrazumevana primesa u konceptualizaciji organizma čini ovaj pojam nepotpunim („nepravim“) fizikalnim konceptom. Međutim, ova imaterijalna primesa je upravo mesto na kome se situirala principijelna nemogućnost potpunog razumevanja osnova prirode. Učenje o tehnici prirode je svojevrsno kritičko-filozofsko „pipanje u mraku“, ono jedino što ostaje kada se zaista ne može obezbediti jasna svetlost (filozofskog) razumevanja.

Ovde će posebnu težinu imati ispitivanje potencijalne dijalektičkosti ovog principa tehničke moći suđenja. U odeljku o dijalektici teleološke moći suđenja, Kant utvrđuje da smisao antinomije nije teleologija *kao* subjektivni princip, odnosno kao stvar reflektivnog suđenja o svrhovitim proizvodima prirode. Obe analizirane strane antinomije (obe vrste sistema koje tvrde svrhovitost prirode²) imaju dogmatski smisao, budući da tezi o svrhovitosti prirode prilaze kao objektivnom principu mogućnosti stvari, a ne subjektivnoj maksimi. Prema tome, Kant formuliše dva osnovna odnosa prema predstavi tehnike prirode: prvi je razume kao namernu (*technica intentionalis*), a drugi kao nenamernu (*technica naturalis*) tehniku. Namerna tehnika podrazumeva da se stvaralačka moć prirode prema finalnim uzrocima smatra za naročitu vrstu kauzaliteta (pored kauzaliteta prema čistim mehaničkim zakonima). Nenamerna tehnika znači da se ona ne razlikuje od prirodnog mehanizma i „slučajno“ se slaže sa našim pojmovima veštine, ali se svejedno ova čisto subjektivna maksima prosuđivanja pogrešno razume kao vrsta stvaralaštva prirode. Ove suprotne sisteme Kant još naziva i sistemima idealizma svrha (koji tvrde da je svrhovitost prirode uopšte nenamerna) i sistemima

¹ *Opus postuhumum*, p. 63 – 64 (21:210, 21:211, 21:212).

² Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, § 72, 73.

realizma svrha (koji smatraju da su neki slučajevi svrhovitosti, kao u slučaju organizovanih bića, namerni). U prve spadaju hилоzoizam i teizam, a u druge kazualizam i fatalizam¹.

Ključna karakteristika sistema koji zastupaju hipotezu o *technica naturalis* je ta da oni ne povlače razliku između tipova kauzaliteta u prirodi. Kazualistima (na primer, ovde se navodi Epikur) se prebacuje to što se slučajnost postavlja kako za osnov objašnjenja same tehnike prirode, tako i mehanike. Kant ovaj sistem u potpunosti odbacuje upravo na osnovu ocene da on ne nudi skoro nikakvo objašnjenje ili dokaz idealizma svrha, budući da ne može da objasni čak ni „privid u našem teleološkom sudu“. Njegov napad na Spinozu je nešto razrađeniji. Spinoza nije u stanju da dâ osnov objašnjenja jedinstva svrha: to jedinstvo ne može da se misli polazeći od naročitog ontološkog jedinstva svih stvari u jednom prabiću, kako to kaže Kant, jer ovo jedinstvo svrha uvek referiše na neki „uzrok koji poseduje razum“. Svim stvarima Spinoza daje smisao modusa jednog prabića, odnosno, one spram njega stoje u odnosu akcidencije i supstancije. Njihovo jedinstvo može da se zamisli samo kao prosto „prirodno jedinstvo“ – Kantovim rečima – kao slepa nužnost. Mi smo već dovoljno istakli to da posledice uzroka čiji pojam „uvek podrazumeva razum“ moraju obuhvatati ono što spram opšteg mehanizma – prirodnog jedinstva – mora da predstavlja slučajnost. Dakle, epikurejsko učenje se odbacuje stoga što ono ne može da objasni ni nužnost, a kamoli iz te perspektive da se nosi sa problemom slučajnosti. Spinozin sistem je odbačen s obzirom na ovu drugu stranu problema, stoga što je nemoguće na osnovu takvog sistema dopustiti slučajnost čiju zakonsku vezu bi trebalo da predstavlja svrhovitost. Jednako je interesantno i Kantovo pobijanje sistema koji zastupaju realizam svrha, odnosno hилоzoizam i teizam.

Ukoliko bismo hteli da formulišemo ključ Kantovog napada na hилоzoizam, koji je dobrim delom posledica njegove rasprave sa Herderom², on bi podrazumevao sledeće dve bitne okolnosti. Pored toga što je hилоzoizam (ali i teizam, oba kao vrste takozvanog *hiperfizičkog realizma*) dogmatički nastrojen u svojim tvrdnjama u pogledu intencionaliteta prirode, koji, kao što smo već istakli, za Kanta može imati samo ograničen kritički smisao jedne subjektivne maksime, bitno je još nešto drugo. Sam izraz „živa materija“ je, prema Kantu, *contradictio in adjecto*, budući da je osnovna odlika materije upravo beživotnost - *inertia*³. Ova naizgled samo fizikalna razmirica, zapravo, ima odlučujući značaj za celinu Kantove filozofije u svetlu

¹ Op. cit., S. 404.

² Detaljne opise konteksta u kome nastaje *Kritika moći suđenja*, a čiji je najbitniji deo Herderova misaona figura, daju: Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 178 – 188; Beiser, F. C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, p. 153 – 158.

³ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 407 (*Kritika moći suđenja*, str. 210).

njegove rasprave o tome da li viša moć žudnje iz *Kritike praktičkog uma* može zaista da bude autonomna u odnosu spram (suštinski heteronomnih) materijalnih uzroka („materijalnih praktičkih pravila“)¹. Međutim, paradoksalnost ovog učenja se, iz Kantove vizure, najbolje vidi u tome što je u osnovi njegovog eksplanatornog mehanizma jedan *circulus vitiosus*. Ono jednostavno ne uspeva u svojoj nameri, a to je da objasni sam organizam polazeći od života materije – gde bi se organizam pokazao kao samoorganizacija materije – dok se pak taj život ne može drugačije konceptualizovati do polazeći od organizovanih bića. Međutim, ni jedan kraj ove argumentacije ne vodi pokazivanju mogućnosti same oživljene materije, niti njenoj iskustvenoj evidenciji. Dakle, ni hилоzoizam ne uspeva da pomiri zahtev za nužnošću koja prati materijalne fenomene sa slučajnošću koja uvek podrazumeva *technica intentionalis*. Teizam pak predstavlja dogmatičko učenje čija bi se osnovna intencija još i mogla pomiriti sa pozicijom Kantove kritičke filozofije. Iako ni ovaj sistem ne može da dokaže mogućnost svrha prirode, teizam ipak daje mogućnost *namernom* kauzalitetu koji u potpunosti odriče materiji. Sama ova podvrsta onih sistema koji tvrde realizam prirodnih svrha okreće se protiv hилоzoizma utoliko što utvrđuje kako je nemoguće jedinstvo svrha pripisati prostom mehanizmu prirode, da bi iz toga zaključio da je osnov tog jedinstva zapravo izvan prirode. Ali, tu je upravo i granica teizma, budući da on nikako ne može da opravda bilo kakvo objektivno tvrđenje o tom *imaterijalnom* osnovu. Kantova kritička pozicija ovom imaterijalnom osnovu priznaje subjektivni smisao, te pokušava iz prirode samih spoznajnih moći da pokaže opravdanost ovakvog rešenja.

Možemo pretpostaviti da je ono što je uvek u pozadini Kantovog kritičkog projekta, a to je specifičnim praktičkim interesima vođena želja za saznanjem (*Wißbegierde*), prisutna i u pozadini istraživanja o svrhovitosti prirode i umetnički lepog. Kant je stvorio ove koncepte kako bi se ova želja za saznanjem obezbedila odgovarajućim kritičkim smernicama u pogledu problematičnog sistemskog jedinstva prirode s obzirom na njenu empirijsku raznovrsnost. Za estetičko prosuđivanje podrazumeva se usaglašavanje sa uslovima „opštosti koja sačinjava posao razuma uopšte“. Ova opštost, kao logička maksima pojmljivosti, dovodi do slaganja empirijskog opažaja sa razumom kao moći pojma i „važi za svakoga ko je rešen da sudi razumom i čulima zajedno“². Sklad moći saznanja, uobrazilje i razuma je doduše sasvim slučajan. Ali, u pogledu tehnike prirode izostaje čak taj nužni subjektivni momenat³. Pomenuta želja za saznanjem se mora držati u strogim kritičkim (saznajnim) granicama kako se ne bi

¹ Videti: Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 5. 23 (*Kritika praktičkog uma*, str. 44 – 45).

² Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 5, S. 223 (*Kritika moći suđenja*, str. 84).

³ Baum, M., „Kants Prinzip der Zwäckmassigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs“, S. 165.

ugrozio čovekov praktički zadatak ili onemogućilo suđenje o lepom. Njeno uobličavanje predmetnosti, koje svoju teorijsku formu dobija u nauci, ima bitan doprinos u uspostavljanju sprege između mišljenja prema čulima i mišljenja prema principima slobode. Čak ni pretpostavka da je u trećoj *Kritici* evidentna „kriza“ kritike, koja znatno otežava ovaj kritički cilj, ne utiče dramatično na ovu perspektivu koja drži u jedinstvu celi Kantov kritički projekat.

Napomenuli smo, međutim, da je Hegel u pojmu svrhovitosti kako se ona ovde javlja video sam spekulativni princip¹. Svrhovitost organizma ili umetnički lepog (drugo lepo Hegel ne uzima u obzir), bila bi *de facto* indeks spekulativne ideje². Ovim je postavljena mogućnost, koja prevazilazi konkretno Kantovo učenje doduše, da se apsolutna krajnja svrha sveta – dobro – ostvaruje u svetu „i to s pomoću nečega trećeg, moć koje sama postavlja i realizuje krajnju svrhu, s pomoću boga“³. Hegel ovde kao da priziva sliku o ulozi boga koju on ima u metafizičkim sistema novovekovne filozofije, ulogu, naime, da sjedini i pomiri apsolutne protivrečnosti koje su izrasle na tlu te filozofije⁴. Ovaj bog bi onda bio instanca u kojoj su razrešene protivrečnosti između pojedinačnog i opšteg, subjektiviteta i objektiviteta, protivrečnost koja bi bila pojašnjena kao neistinita. Međutim, pokazaće se odmah da je ovaj zahvat boga neće moći da pomiri ono što je od početka u suprotnosti. O tome Hegel kaže sledeće: „U svakom dualističkom sistemu, ali naročito u Kantovom, daje se da se spozna osnovni nedostatak u inkonzekvenciji da se *sjedini* ono što se tren pre proglasilo nesamostalnim, time nesjedinjivim“⁵. Ono što čini Kantovu filozofiju dualizmom jeste činjenica da on pokušava sjediniti, s jedne strane, „metafizicirajući empirizam“ koji u svojoj prostodušnosti ostavlja duhovni svet netaknut, odnosno shvata duhovnu sadržinu kao stvar vanjskog autoriteta. S druge strane, tome empirizmu kritička filozofija dodaje princip mišljenja i slobode, tako da uopšte ne izlazi iz opšteg principa gorepomenutog empirizma! Naprosto ona

¹ Tako je i Šelling u *Uvodu u filozofiju objave* dao istu ocenu o tome da se na ovom mestu kod Kanta javlja princip višeg mišljenja, koje u kontekstu dotičnog poznog Šellingovog teksta znači naslućivanje jedne istinski pozitivne filozofije: „U prirodi pak, npr. u organskoj, vidimo se neko koje prethodi odlučuje priznati onime negativnim ili kao negativno tek u onome trenutku u kojemu mu je dano ono pozitivno izvan njega. Bilo je, dakle, nemoguće da se ona filozofija odluči za čistu negativnost – kako se to traži – prije nego što se našla i bila zbiljski dana pozitivna filozofija“, Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, II, 3, S. 84 – 85 (*Uvod u filozofiju objave*, str. 72).

² U spisu *Vera i znanje*, Hegel će istaći da ovo Kantovo učenje „teleološkog tehnicizma“ predstavlja učenje „o besvesnom opažaju realnosti uma ili organskoj prirodi“, te da „određenije izriče ideju uma nego što je to slučaj u prethodnom pojmu jedne harmonične igre spoznajnih moći“, na koji je način Kant objasnio lepotu (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 326).

³ Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 8, S. 142. U svojoj *Fenomenologiji duha*, međuti, Hegel će nasleđujući ovaj fundamentalni problem filozofskog mišljenja formulisati vlastitu tezu: um je sam teleološki odnosno svrhovito delanje. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 26.

⁴ Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 20, S. 265.

⁵ Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 8, S. 143.

slobodu smešta u sferu *sollen*, svojevrsnu onostranost. Iako govori o pojavi, smatra Hegel, za nju je i dalje merodavan svet opažanja i razuma koji reflektuje o njemu. Ovakav dualizam pak je zamišljen da stane nasuprot konsekventnom empirizmu, materijalizmu ili naturalizmu, koji bi u potpunosti hteo da porekne nezavisnost mišljenja i duhovnog sadržaja. U tome se ogleda ključna karakteristika kritike i zasluga kritičke filozofije uopšte, što je „princip *nezavisnosti* uma, njegove apsolutne samostalnosti u sebi“ sada opšti princip filozofije i „jedna predrasuda našeg vremena“¹!

2.1.6. Kritika i *Aufklärung*

Osvrnućemo se na nekoliko teza o kritičkom potencijalu Kantove filozofije koje formulišu dva predstavnika frankfurtske škole. U tekstu *Transcendentalni marksizam*, Markuze ispituje u kojoj se meri jedna transcendentalna filozofija, koja se koncentriše na same uslove mogućnost iskustva, može razumeti tako da ispituje i uslove mogućnosti socijalnog iskustva. Naime, sama transcendentalna metoda sadrži svojevrsan zahtev da se filozofska pažnja odvoji od konkretnih događaja u stvarnosti i usmeri ka ispitivanju mogućnosti i zakonomernosti te stvarnosti. Mogućnost, kao centralni pojam te filozofije, može svakako dovesti u pitanje tu realnost². Međutim, Markuze odmah iskazuje sumnju u radikalizam transcendentalne filozofije i njene kritike. Ona je otvorila svojom tezom o apriornosti svesti jedno polje, do tada još nepoznato područje slobode i uma, na osnovu čega je njeno odvratanje od konkretne realnosti bilo potpuno³. Iako u ovom svom tekstu Markuze nije okrenut polemički direktno nasuprot Kantu, već svojevrsnoj sociologizaciji njegovog učenja (Maks Adler), on svoju kontra-argumentaciju utemeljuje na nekoliko kritičkih teza o Kantovoj filozofiji uopšte. Prigovor da je ona formalizam, kaže Markuze, star je koliko i ona sama, te ga ponavlja samo u pogledu na njeno bavljenje „socijalnim iskustvom“. Ona svugde, prilazeći stvarnosti, ispituje njene principe i nužno, u skladu sa transcendentalnim načinom ispitivanja, pročišćava stvarnost u izvesnoj meri. Zapravo, Markuze sad zaoštrava ovaj stav, transcendentalna filozofija unapred već isključuje stvarnost iz vlastitog ispitivanja. Međutim, videli smo da je već sa trećom

¹ Op. cit., S. 146.

² Markuze, H., „Transcendentalni marksizam“, str. 123.

³ Op. cit., str. 124.

kritikom jasno pokazana tendencija Kantovog promišljanja onoga što čini konkretno iskustvo, te uređenje tog bogastva konkretnosti. Ostalo je prilično neodređeno na kakav se smisao stvarnosti smera u ovoj tezi o isljučenju. Doduše, namera ovog Markuzeovog teksta jeste pre skica rasprave nego njena puna razvijenost.

Ipak, transcendentalni idealizam se mora posmatrati s obzirom na njegov kritički duh. Idealizam se u filozofijama nemačkog idealizma, a ovo formulišemo na tragu Hegelovog shvatanja idealizma kod svojih prethodnika, mora razumeti kao ono držanje koje neguje duboku sumnju u one teorijske učinke koji se legitimišu neposrednim pristupom činjenicama. Idealizam je u službi raskrinkavanja iluzornosti neposrednosti – i u tom konkretnom smislu se ne bi morao razlikovati od materijalizma (pa ako se hoće i istorijskog materijalizma)¹. Međutim, kao temeljnu manu transcendentalne filozofije Markuze navodi njen pojam transcendentalnog vremena kojim je ona samoj sebi onemogućila pristup povesnoj stvarnosti. Mora se priznati da je i ovaj prigovor, takođe, jednako star, kao i onaj da je kritička filozofija formalistička.

Potrebno je uzeti u obzir to da Kantova kritička filozofija vodi epohalnom dovođenju u pitanje do tada nesumnjive izvesnosti prirodnog sveta (filozofski likovi naturalizma, materijalizma). Ovaj se kritički impuls zapravo efektivno opredmetio u Fihteovoj kritici činjenica iskustva. Utoliko se slažemo sa Markuzeom da je sa transcendentalnom filozofijom otvoreno novo polje slobode i uma. To je, dakako, već formulisao i Hegel kao veliku zaslugu Kantove filozofije. Tako nailazimo na veoma snažnu tvrdnju: „Princip nezavisnosti uma, njegovo u sebi apsolutne samostalnosti, ima se od sada smatrati za opšti princip filozofije, kao jedna od predrasuda vremena“². Sa druge strane, Markuze tvrdi kako istorijskom materijalizmu nije uslov prethodno saznanjoteorijsko fundiranje „jer on svoje temeljne pojmove i principe stiče i utemeljuje u samoj primeni svog metoda... Dijalektički metod ima, kao jedino a priori, povest koju shvata kao bivstvovanje samog ljudskog tubivstvovanja“³. Jasno je, kao što smo rekli, da Markuzeova namera nije bila toliko usmerena na kritiku samog Kantovog stanovišta, usled čega bi prigovor aistoričnosti bio anahronizam, već da ukaže na eventualne štete koje bi

¹ Džejmson smatra da je jedna od ključnih kritičkih karakteristika Hegelovog idealizma položena u njegovom demaskiranju *Verstand* kao „postvarenog mišljenja“. Ono predstavlja izuzetno važan element Marksove teorije postvarenosti. U tom smislu, idealizam ima odnos prema svim verijantama ideologije *Verstand*, među kojima je samo jedna ideja neposrednog znanja, kao što i materijalizam ima prema ideologiji uopšte. Džejmson razvija ovu argumentaciju u: Jameson, F., *The Valencies of Dialectics*, p. 82 -101.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 146. Doduše, apsolutnu nezavisnost uma je Fihte odredio za srž transcendentalnog idealizma u svom prvom *Uvodu u učenje o nauci*.

³ Markuze, H. „Transcendentalni marksizam“, str. 139.

proizašle po marksizam „vraćanjem“ na transcendentalni način ispitivanja. Doduše, istraživanje mogućnosti zasnivanja nekakve nauke o društvu na osnovama transcendentalizma nije interesovalo smo marksiste¹.

Dijalektičkim mišljenjem, marksizam je okrenut ka stvarnosti, ne da bi je teorijski artikulisao već da bi je primarno praktički menjao. Međutim, pitanje se odmah nameće koliko je zaista, govoreći načelno, praktička izmena sveta moguća bez razmišljanja o uslovima mogućnosti tog sveta, svakako u službi vizije novih mogućnosti (bilo na osnovu slamanja - revolucije ili transformacije – reformacije postojećih uslova).

Ukoliko pratimo samo Marksovo shvatanje kritike, vidimo da postoje bar tri modaliteta kritike koji se mogu tematizovati u njegovom opusu. Prvo, kritika kao demistifikacija, zatim kao svojevrsna intervencija u kontekst krize, te kao kritičko izlaganje političke ekonomije². Svakako da su ova tri modaliteta međusobno povezana, te da je veoma teško napraviti potpuno jasnu demarkaciju koje Marksovo delo ili kraći spis ima koju (pojedinačno posmatrano) kritičku nameru. Najbolje bi bilo pretpostaviti da iako je reč o tri različita modausa, sva tri rade u sprezi, ali je u datoj konstelaciji istaknutija potreba da se interveniše u dnevno političke svrhe, ili sprovede konkretnija analiza protivrečnosti društva, što je konačno moralo biti izvođeno na temelju jedne fundamentalne i obuhvatne kritike političke ekonomije. Naša namera ovde je da ukažemo na činjenicu da je u procesu kritike, pogotovo kao demistifikacije (a Kantova se kritika u izvesnom smislu, može tako razumeti), potrebna jedna apstrakcija od onoga datog, ili Markuzeovim rečima „pročišćenje“. Time što kritika osvetljava (skriveni) mehanizam koji se nalazi u njenom predmetu, ona nastoji da se od njega odvoji – da se u odnosu na njega emancipuje. Kritika podrazumeva objašnjenje njenog predmeta, ali je ona uvek podrazumevala i određen stupanj inventivnosti. Na osnovu nje, kritika može prevladavati horizont dat vlastitim predmetom kritike.

Međutim, za Marksa je glavni patos kritike *indignacija*, dok je njeno osnovno nastojanje *denunciatorsko*³. Marks je kao pretpostavku radikalnosti kritike položio u njenom odvajanju od stvarnosti, njezinom čak suprotstavljanju toj stvarnosti. Kao ilustraciju, možemo navesti sledeće poznato mesto: „*Rat* njemačkim prilikama!... U borbi s njima kritika nije strast glave, ona je glava strasti. Ona nije anatomski nož, ona je oružje. Njen predmet je njen

¹ Interesantna je „debata“ između Bubnera i Maurera na jednoj strani i Habermasove ideje o mogućnosti zasnivanja sociologije na transcendentalnoj osnovi. Videti: Bubner, R., „Ist eine transzendente Begründung der Gesellschaft möglich“, S. 489 – 505; Maurer, R., „Die Unmöglichkeit einer transzendentalen Begründung der Gesellschaft“, S. 519 – 530.

² Renault, Emmanuel, *La modalité critique chez Marx*, p. 182.

³ Marx, Karl, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, Rani radovi, str. 93.

neprijatelj kojega ona ne želi opovrći, nego *uništiti*. Jer je duh tih prilika opovrgnut. Same po sebi one nisu objekti *vrijedni pažnje*, nego su *egzistencije* koliko prezrive toliko i prezrene. Kritici nije potrebno sporazumijevanje s time predmetom, jer je ona s njim načisto. Ona se ne prikazuje više kao *samosvrha*, nego još samo kao *sredstvo*... Kritika koja se bavi tim sadržajem jest kritika u *borbi*, a u borbi se ne radi o tome da li je protivnik plemenit, dostojan, *zanimljiv protivnik*, nego se radi o tome da ga se *pogodi*¹. Naravno, Marksova osnovna kritička intencija, u spisu u kome se nalazi ovaj citat, počiva u nameri da se kritički opovrgne Hegelova filozofija prava. Konkretno, Hegelovo učenje o odnosu građanskog društva i države je, po Marksovom sudu, najviši teorijski izraz te stvarnosti, artikulacija zadatog epohalnog principa toj stvarnosti, dok same nemačke prilike padaju daleko ispod tog epohalnog nivoa. Ova Marksova teza može u krajnjoj liniji ilustrovati jedno nastojanje da se sa samom kritičkom svesti ujedini i svest o uslovima njene efektivnosti.

Drugim rečima: da bi se postigla pravda, mora se proizvesti osećaj nepravde². Autori poput Markuzea baštine Marksov koncept kritike, koji sa svoje strane pretpostavlja apropijaciju kritičkog aparata koji je stvorio Hegel. „Refleksija moderne političke ekonomije, po Marksovom sudu, fiksira refleksivna određenja same te moći negativiteta na isti način na koji se u Hegelovoj analizi logiciteta ljudskog razuma ono negativno-umsko pojavljuje kao ona moć mišljenja koja postavlja protivrječne odredbe i dopušta da one međusobno opstoje u ravnodušnom odnosu“³. Taj aparat je, međutim, nastao jednim delom i na transformaciji Kantovog kritičkog projekta. Dakle, kontinuitet problema kritike od Kanta, Hegela do Marksa ne treba gubiti iz vida čak i kad je zapravo namera da se odbrani samo dijalektičko mišljenje od eventualnog ponovnog „pada“ na transcendentalizam.

Drugu tezu stavljamo nasuprot ovom Markuzeovom shvatanju da je kritika kod Kanta mogla imati zaista radikalan karakter, ali je taj potencijal ostao u toj filozofiji suštinski neiskorišćen. Odnosno, ona je sama sebe načelno onemogućila da zahvati u taj potencijal. Za 18. vek je, prema Habermasovom shvatanju, svojstvena naročita konstelacija dogmatizma, uma i odlučivanja koja nas obavezuje da razumatramo specifično jedinstvo teorije i prakse karakteristično za ovo doba. Ovu tezu možemo uzeti kao uputstvo da se iz vida ne izgubi to da je moguće govoriti o tome da je svojevrsno jedinstvo teorije i prakse svojstveno i Kantovom mišljenju. Kritika čistog uma jeste principijelno jedno saznanjoteorijsko ispitivanje, ali se ona

¹ Loc. cit.

² Fossier, Arnaud et Manicki, Anthony, *Où en est la critique?*, p. 10.

³ Perović, M. A., „Marksov pojam dijalektike“, str. 27.

može posmatrati i u kontekstu prakse prosvjećivanja. Na Fihteovom tragu, ovaj projekat samoprosvećivanja uma svedoči o tendenciji da se u filozofiji nužno filozofira o samom filozofiranju – što, međutim, više ne može da se razume tek kao teorijski interes za izvore i granice spoznaje.

U prilog ovoj tezi, možemo navesti to da je Hegel kritiku doveo, u jednom dubokom uvidu, u vezu sa njenim povесnim izvorom u takozvanim „praktičkom mišljenju“ koje je u krajnjoj liniji proizašlo iz empirizma. Ono je postalo vodeći način ili model mišljenja u 18. veku, koje je itekako vodilo uobličanju u konkretnu odluku (kao primer se može uzeti Hobsova, Lokova politička filozofija). Ta odluka ga i čini aktivnim, praktičkim mišljenjem koje zaključuje i koje je najednom revolucionisalo kako naučno mišljenje tako i ono koje se bavilo pitanjem države, prava¹. Hegel će svakako kao beskrajno važnu filozofsku odliku ili doprinos empirizma i videti u ovom ustoličenju iskustva kao fundamentalnog principa. U empirizmu, Hegel vidi, priznato je subjektivno pravo slobode koje se ogleda u tome da čovek samoga sebe mora videti prisnutim u onome što znanju daje vrednost². Takođe, on će istaći da kritička filozofija sa filozofijom empirizma deli ovaj princip iskustva. Za nju, međutim, iskustvo nije izvor istine, već je samo fenomenalno saznanje³. Drugim rečima, ono što se izdaje kao činjenica iskustva ili neposredna stvarnost, nije zapravo autentično mesto prebivanja istine i to nije tek puki asketizam, kako se čini da Markuze tvrdi o transcendentalnom stanovištu. Nasuprot Markuzeu, Habermas nastoji da objasni suštinsku praktičku usmerenost teorijskog istraživanja koje je karakteristično za pomenuti vek. Dogmatizam je ovde imao smisao jedne naročite zablude, ili je predstavlja svojevrсну predrasudu – sa kojom dolazi u sukob um vođen *iskustvom*. Kao ključnu karakteristiku ove predrasude protiv koga je prosvetiteljstvo mobilisalo svoje snage, Habermas ističe njenu objektivifikaciju u institucijama epohe apsolutizma. „Dogmatska predrasuda“, smatra Habermas, „nije samo prosta zabluda koja bi se analitički mogla olako ukinuti. Zabluda kojom se bavilo prosvetiteljstvo jeste štaviše lažna svest jedne epohe, koja je ukotvljena u institucijama lažnog društva i sa svoje strane učvršćuje vladajuće interese“⁴. U ovakvoj orijentaciji, neznanje je patnja, kaže Habermas, neizvesnost je nesposobnost pravilnog delanja, nemogućnost autonomije. Kant će naročitim učenjem o transcendentalnom prividu omogućiti prevazilaženje te svesti u njenim najvišim teorijskim

¹ Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 20, S. 223.

² Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 8, S. 108.

³ Op. cit., S. 146.

⁴ Habermas, J., *Teorija i praksa*, str. 316.

(metafizičkim) formulama, otvorivši u epohalnom smislu nov prostor za potpunu nezavisnost uma.

Potrebno je napomenuti i sledeće - jedna novija studija o intelektualnom radu u srednjem veku ide za time da pokaže kako kritika ne mora da se misli kao isključivo vezana za autonomiju subjekta, odnosno na način na koji je ona postavljena kod Kanta. Studija pokazuje da je istorijski neosnovana predstava o tome da je srednjevekovna intelektualna produkcija bila u suštini gola mehanička reprodukcija, lišena autonomije, pa i one intelektualne. Naime, srednjevekovni intelektualac je jednako negovao kritički odnos prema onome što je bilo predmet njegovog interpretativnog rada. Odluka subjekta u srednjem veku je „heteronomna“, ukoliko bi to značilo da je on veoma dobro svestan svog kulturnog i filozofskog duga prema Antici, te utoliko u pozadini odluke leži i nastojanje da se ta baština remobilizuje umesto da se počne od *tabula rasa*¹. Mi ne možemo ulaziti u povesnu osnovanost ovakve tvrdnje, već se moramo ravnati prema našoj temi. Hegel je u fenomenološkom smislu opravdao moderno kritičko stanovište u ovoj svojoj gesti, kao stanovište uma koje se „neposredno izriče“ unutar kritičkog idealizma, te se zaista potvrđuje kao fundirano i nošeno autonomijom subjekta (slobodom). No, njegovo problematizovanje kritike se uklapa u jednu širu shemu shvatanja filozofije koja svoja nastojanja da konceptualizuje stvarnost to čini kao imanentno tumačenje sveta. Međutim, a o tome će biti reči, to ne znači da se svaka moguća perspektivnost ka mogućnostima nove stvarnosti u potpunosti gubi u Hegelovoj filozofiji.

Prema onoj razlici modaliteta kritike kod Marksa, vidimo da jedan poseban oblik predstavlja kritika kao praksa (intervencija u kontekst krize). Posebno je pitanje, svakako, da li se raznolikost modaliteta kritike kod Marksa može učiniti merodavnom i primenjivom na Kantovu filozofiju. Ali bi se ovaj korak učinio, u prvom redu, da bi se ispitala mogućnost tumačenja Kantove kritike kao prakse prosvetavanja. Postoji čitavo bogatstvo literature o Kantovom shvatanju *Aufklärung*. Šta čini, međutim, prosvetiteljsko jezgro Kantovog poimanja kritike? Dva osnovna motiva Kantovog teksta *Šta je prosvetiteljstvo* (*Was ist Aufklärung*, 1783) su artikulisanje modernog subjekta i diskursa koji nosi na sebi obeležja autonomije. Ovo su dve strane samog duha kritike, gde u fukoovskom ključu čitanja ovog teksta², vidimo da je artikulacija subjektivnosti podrazumevala određenu neposlušnost prema postojećim prilikama, vladajućem duhu ili autoritetu. Po mišljenju ovog autora, kritici, kao čedu prosvetiteljstva, mora se prići kao celovitom *ethosu* (ne, dakle, samo kao teorijskospoznoj proceduri).

¹ Videti: Coste, F., *La critique médiévale dans le contre-jour des Lumières*, p. 25 - 50.

² Foucault, M., *What is Critique?*, p. 25.

Kritika nije zamišljena kao polemika u običnom smislu te reči. Polemika se može podići na znatno viši nivo i reći da predstavlja karakteristiku same racionalnosti. Ili bi tačnije bilo reći da ju je racionalnost interiorizovala. Kao sama odlika racionalnosti, ona se nužno podrazumeva u osnovi kritičke procedure kao garant njene svestranost. Kao što smo već rekli, kritika je opisana slikom sudskog procesa. Toj se slici, suda i sudskog procesa, suprotstavlja kontekst u koji je Kant smestio kritiku kao svojevrsnu praksu *Aufklärung*. U ovom tekstu se polazi od jedne ključne promene „scenografije“, u smislu da je umesto govora slobodno pisanje. Za naučni diskurs je osnovni preduslov mogućnost slobodne tekstualne produkcije. „Pod javnom upotrebom sopostvenog uma podrazumavam onu koju neko kao *naučnik* vršu pred celokupnom *čitalačkom publikom*“¹. Stupanje u to područje javne upotrebe uma u pisanom medijumu, transformiše svako mesto na socijalnoj lestvici ili državnom ustrojstvu u tom pogledu u potpuno neutralnu poziciju „naučnika“. Njegova je jedina pozitivna odredba, ili uslov, neograničena sloboda javne upotrebe uma. Utoliko se može reći da je ova transformacija ostavila netaknutim područje građanske poslušnosti i svekolike socijalne i političke nejednakosti. Naučnu upotreba uma jeste svakako u jednoj njenoj potenciji i kritička. Međutim, u Kantovim tekstovima se mogu naći mesta koja kritiku potvrđuju kao unutrašnji mehanizam cenzure naučne produkcije, kako bi se njena sloboda i javnost zaštitila. Ono što je možda najinteresantnije u ovom kontekstu jeste pitanje da li Kant ističe potrebu za slobodnom *javnom* upotrebom uma ili njegovom *kritičkom* upotrebom. Za koju od ove dve upotrebe je potrebna hrabrost u suštinskom smislu?

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 163.

2.2.TEMATIZACIJA KRITIKE NAKON KANTA

2.2.1. Kritika kod „kantovaca“ i „antikantovaca“

Kantov pojam filozofije, koju čine dve specifične instance filozofiranja, u formi kritike i doktrine, ima poteškoća da obuhvati sve poprilično zamršene međusobno odnose u koje stupaju ove instance. Među Kantovim najbližim učenicima i sledbenicima, ali i prvim kritičarima, se lagano oblikuje ova problemska svest. Sve snažnije se artikuliše potreba da se kritička filozofija u celini postavi na navodno obuhvatnije i sistematičnije osnove. Međutim, što se filozofske povesti samog pojma kritike tiče, ovaj neposredni i prvi talas reakcija na Kantovu *Kritiku čistog uma* ne predstavlja epizodu sa bitnim i osobenim podsticajima.

Navedimo primer najpoznatijeg među „ortodoksnim“ kantovcima, čiju je filozofiju čak i sam Kant smatrao autentičnim predstavnikom vlastite, Johana Šulca (Johann Schultz). Iako je njegovo delo *Dokaz Kantove kritike čistog uma* (Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1789) bilo do određene mere zastupljeno u javnosti, njegov konkretni doprinos daljem razvoju kritičke filozofije nije značajan. Zapravo, Retgers smatra, radovi takozvanih ortodoksnih kantovaca često ne donose ništa značajno novo u pogledu problema kritike, već izvrću pojam kritike u „barjak škole“. Prema njegovim rečima: „Njima čak izmiče protivrečnost u koju se sami zapliću kada, sa verom u Kantov autoritet, ponvljaju da bi posledica zaokruženog sistema bila u tome što bi onemogućio samomišljenje i zaveo verom u autoritet, te bi to zaprečilo kritičku filozofiju“¹. Dakle, premda su ortodoksni kantovci bili načelno protiv dovršenog sistema, njihovo zastupanje kritičke filozofije nije imalo za posledicu jačanje i dalje razvijanje same kritike. Povesno-filozofski posmatrano, njihovi rezultati su učvršćivali i petrificirali kantovsku poziciju, ili „slovo“ ove filozofije.

Eventualnu promenu u načinu mišljenja kritike koja bi se doticala ili unela red u izvesnu pojmovnu zbrku mora se tražiti među onima koji su Kantovoj kritičkoj filozofiji prilazili sa nešto većom slobodom. Međutim, ukoliko sledimo Retgersovu analizu stajališta i ovih

¹ Röttgers, K., *Kritik und Praxis*, S. 64.

„slobodnih“ kantovaca, ni tu se neće naći sadržinski ništa novo već odraz jedne neslavne prakse isključujuće aproprijacije Kantove filozofije i sektaštvo (Kantschule). Tako on izdvaja Jakoba (L. H. Jakob) koji pokušava da ograniči izvornu negativnost kritike. Ovaj kantovac, prema njemu, uporno ukazuje na to kako „kritika“ odbacuje jedino transcendentni dogmatizam, ali ne samo što cilja na konačni i nesumnjivi dogmatizam, ujedno je u sebi, kao samospoznaja uma, dogmatična. Zatim, na primeru kantovca Kizevetera (J. G. K. C. Kiesewetter), autora *Ispitivanja Herderove metakritike kritike čistog uma* (Prüfung der Herderschen metakritik zur Kritik der reinen Vernunft), Retgers potvrđuje i onu drugu stranu ograničenja kritike u njenoj negativnosti u ovoj školi. Ako je za Kanta dedukcija moralnih zakona predstavljala rezultat „nultog stepena kritike, kritike kao pročišćenja izvora“, kod Kizevetera je „moralitet kantovske provinijencije izdignut iznad svake kritike“¹. Međutim, ono što je najproblematičnije kod ovog autora, a što je osnovna karakteristika cele škole, jeste izjednačenje smisla kritičke filozofije uopšte sa samom Kantovom filozofijom (karakteristika kantovskog dogmatizma)². Za Borna (F. G. Born), kritika je čisto pozitivna, što je karakteristično i za Heydenrajha (K. H. Heydenreich), još jednog pripadnika ove škole. Za potonjeg je kritika oličenje čiste teorijske svesti, koju kao takvu nije moguće regulisati. Međutim, pri prelasku kritike u praksu, kritika se reguliše sa instance morala (koja, naravno, mora prevazilaziti instancu kritike). Rezime značaja filozofskog rada ovih autora za razumevanje kantovske kritike je sledeći: „Odnos kritike i prakse, koji je kod Kanta preostao kao nerešen problem, nijedan teoretičar škole kantovaca nije rešio na zadovoljavajući način“³. Dakle, osiromašenje shvatanja kritike, koje se odvija u radovima predstavnika škole kantovaca, izraženo je u tome što se kritika sve jače vezuje za teorijsko područje filozofije, te se mogućnost da kritika u praktičkoj oblasti dobije osobenu dimenziju – koja kod Kanta nesumnjivo postoji – potiskuje.

Krucijalne primedbe, koje bi imale dalekosežne posledice za jednu „imanentnu kritiku“ kantovske kritike, izneo je Majmon (Salomon Maimon) intenzivirajući njenu skeptičku motivaciju. On tvrdi kako je potrebno načiniti jedan fundamentalan korak dalje u odnosu na Kantovu zamisao kritike čistog uma. Naime, Majmon tvrdi: „Jedno istraživanje je *kritičko*, kad moć spoznaje ima neposredno za predmet samu sebe i posredno time određenu spoznaju. Međutim, ovde se javlja važno pitanje - kako je kritika spoznajne moći moguća?, jer spoznajna moć ne saznaje sebe neposredno (preko unutrašnjih odlika), već tek kao subjekt i (subjektivni)

¹ Op. cit., S. 69.

² Op. cit., S. 70.

³ Op. cit., S. 73.

osnov spoznaje kroz njegovo dejstvo, odnosno ona ne može sebe da odredi kao objekt drugačije do preko vlastitog načina delovanja ili zakona po kojima saznaje objekte¹. Majmon u žižu kritičkog interesa stavlja problem same kritike i kritičke upotrebe uma, ali ne razvija dalje sam koncept kritike². Svoj *Ogled o transcendentalnoj filozofiji* (Versuch über die Transzendentalphilosophie), na primer, posvećuje ekspliciranju „najvažnijih istina“ Kantove transcendentalne filozofije, postavljajući kao temeljno, naizgled slično, pitanje: ne, naime, kako je metafizika kao nauka moguća, već kako je moguća filozofija kao čisto saznanje a priori. Ovim je istakao na samom početku pomenutog spisa da su moguće samo dve nauke na osnovu principa a priori i to transcendentalna filozofija i matematika, ostavljajući metafiziku sasvim po strani (u onom kantovskom smislu koja bi se od transcendentalne filozofije razlikovala po tome što je ova propedeutika i nacrt samog sistema)³. U drugom delu spisa, u poglavlju u kome prikazuje osnovu vlastitog filozofskog učenja (i koje stoga nosi adekvatan naslov „Moja ontologija“), Majmon će ontologiju odrediti kao „nauku koja se ne bavi stvarima po sebi, već samo pojavama“, a koja se kao jedan deo metafizike striktno razlikuje i od logike i od učenja o prirodi⁴. Međutim, ona je jedini deo metafizike o kome se može govoriti, koji je kao nauka moguć, a to je svakako sama transcendentalna filozofija. U svom viđenju metafizike, te time u formulaciji temeljnog kritičkog pitanja, polazi od toga kako Kant određuje izvorno metafiziku - kao nauku o stvarima po sebi. Stoga, prema Majmonu, pitanje o tome kako je ona moguća kao nauka, ukoliko je izvorno određena na takav način, mora nužno ostati otvorenim, pa i nerešivim sa stanovišta transcendentalne filozofije⁵. U ovom se, dakako, ogleda snažna skeptička crta Majmonove filozofije.

Temeljna filozofska razlika između njegove i Kantove transcendentalne filozofije, pak, počiva u Majmonovom dovođenju u pitanje Kantovog koncepta „čistog“ opažaja. Za Kanta je temeljni problem, pre svega sa aspekta *quid iuris* ispitivanja, kako se i pod kojim uslovima

¹ Maimon, S., *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen*, S. 2 - 3 (Widmung).

² Sličan je stav i Hamanove (Johann Georg Hamann) „metakritike“, barem u ovom smislu da je pod pretpostavkom univerzalnog zadatka kritike i ona sama jedan od predmeta kritičkog pretresa. Kraće rečeno, kritika se mora podvrgnuti „metakritičkom“ ispitivanju. Njegov spis *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* je završen 1784. Godine. Međutim, nije bio objavljen sve do 1800. godine, ali je do tada izvršio određeni „podzemni“ uticaj i neki njegovi osnovni stavovi su uveliko bili deo post-kantovske filozofske situacije. *Proton pseudos* Kantove filozofije je, prema Hamanu, bila pretpostavka „čistote uma“, jer o umu je moguće govoriti s obzirom na posebne racionalne delatnosti – mišljenja, delanja, ali i pisanja i upotrebe jezika i kulture kojoj subjekt pripada. Videti o Hamanovom uticaju na daljnji razvoj filozofije nemačkog idealizma: Beiser, F. C., *Fate of Reason*, str. 37 – 43.

³ Maimon, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, S. 8 – 11.

⁴ Op. cit., S. 133.

⁵ Op. cit., S. 250 – 251.

moгу a priori koncepti razuma primenjivati na aposteriorni opažaj. Čisti opažaji prostora i vremena, na osnovu Kantovog učenja o shematizmu, predstavljaju ono na šta se precizno kategorije razuma odnose. Nasuprot tome, iako se u osnovi slaže sa Kantom da su prostor i vreme apriorne forme čulnosti, Majmon izlaže svoje učenje o njima kao čistim pojmovima (ne, dakle, opažajima uopšte). Nayiva ih pojmovima relacije (Verhältnis-Begriffe)¹. Kod Majmona, dakle, stoji kao temeljna - anti-kantovska - sledeća teza: „Kako moć čulnosti (koja je zaista pravilna [regelmäßig] ali ne razume pravilo [regelverständlich]) ne može da predstavi pravilo ili jedinstvo u mnoštvu, već mnoštvo samo, tako mora da promišlja svoje objekte ne kao nastajuće, nego kao već nastale“².

Ovom skeptičkom talasu navodnog radikalizovanja Kantove kritike čistog uma, što je značilo pokušaj da se ona oslobodi svakog dogmatizma, pripada i Butervek (Friedrich Ludwig Bouterweck). Međutim, jedan pokušaj odbrane od ovog skeptičkog napada, koji nije doduše bio usmeren protiv Buterveka već protiv Šulcea (Gottlob Ernst Schulze), svakako najuticajnijeg skeptika sa stanovišta razvoja filozofije nemačkog idealizma, formulisao je kantovac Abiht (Johann Heinrich Abicht). Njegova odbrana filozofije od skepticizma suštinski se kreće na kantovskoj vrednosnoj liniji u smislu da skepsa ima i te kako pomoćnu ulogu u potrazi za istinom, ali po sebi nema vrednosti. On kritiku definiše kao „nauku discipline važeće metafizike“, pri čemu samu disciplinu određuje kao „obrazovanje prema važećim zakonima“³.

Bekove (Johann Sigismund Beck) se filozofske ideje oblikuju u kontekstu koji je određen polemikom između Rajnholda, na jednoj strani, i skeptičara Majmona i Šulcea, na drugoj. Njegovo učenje je pre svega podrazumevalo da se otkloni motiv pasivnosti – receptiviteta s obzirom na subjektivnu moć saznanja, koju na tragu Rajnholdove filozofije razume kao moć predstavljanja. On će ovu moć odrediti kao aktivnost u fihteanskom smislu, misleći pri tome na izvornu aktivnost predstavljanja u kojoj opažanje i mišljenje imaju jedinstven izvor (insitirajući na Kantovom konceptu sintetičkog objektivnog jedinstva svesti). Stoga, stanovište transcendentalne filozofije mora razviti ideju subjekta spoznaje, čija se spontanost obelodanjuje u sferi materije spoznaje, jednako kako je to za Kanta belodano u oblasti forme saznanja. Iz jedne filozofsko-povesne perspektive posmatrano, Bekova zasluga je u tome što je sa njegovom formulacijom „jedinog mogućeg stanovišta“ (Einzig möglicher

¹ Op. cit., S. 18, 26.

² Op. cit., S. 24 -25. Njegov „empirijski skepticizam“ Hartman i određuje kao „u osnovi čist apriorizam“, po čemu se on razlikuje od Hjumovog ili Šulceovog. Videti: Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, S. 24.

³ Röttgers, K., *Kritik und Praxis*, S. 78.

Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß, 1796) deo o dedukciji pojmova razuma u *Kritici čistog uma* dospela u žižu filozofskog interesovanja¹.

Mesto najznačajnijeg autora u pregledu filozofskih stanovišta „kantovaca i antikantovaca“² pripada, svakako, Rajnholdu (Karl Leonhard Reinhold). U pogledu na sam koncept kritike, njene funkcije i strukture, u Rajnholdovom filozofskom projektu je moguće izdvojiti u suštini indirektno podsticaje. On će insitirati na sistematskom uređenju i izgradnji filozofije, što će svakako imati veoma veliki značaj za povest nemačkog idealizma, ali će u takvom kontekstu kritika izgubiti staru ulogu. Međutim, Rajnhold neće ni u kom slučaju kritiku, pa ni kritičku filozofiju uopšte, izjednačavati sa Kantovim filozofskim projektom. Štaviše, on će poći od ocene da Kantova *Kritika čistog uma* sama nije dovoljno refleksivna niti samokritička. Budući da od toga zavisi budućnost kritičke filozofije, od ključne je važnosti da se utvrde pravila i uslovi pod kojima stoji transcendentalna refleksija koja je u osnovi kritike čistog uma. Ovim je Rajnhold u potpunosti promenio dotadašnji smer filozofskog interesa za Kantovu filozofiju. Novonastalu situaciju Bejzer opisuje sledećim rečima: „Ukoliko ste kantovac ranih 1790. godina, glavno pitanje više neće biti to kako da odbranite Kanta od njegovih neprijatelja, već kako da iznova izgradite kritičku filozofiju na novim osnovama. Centar interesa se tako pomerio sa spoljašnje odbrane ka unutrašnjoj reformi“³.

Zahteve koje pred filozofiju postavlja Rajnhold, nastojeći da iznova izgradi kritičku filozofiju, usvojiće glavni predstavnici filozofije nemačkog idealizma (Fichte, Šeling, Hegel). Bejzer je istakao da je njegova zasluga to što je postalo opšte mesto ove filozofske epohe da se od filozofije zahteva da bude sistematska, da vlastiti početak ima u jednom i izvesnom prvom principu, te konačno da samo „fenomenologija“ može ispuniti ideal prve filozofije⁴. Prvi zahtev je delatan u filozofijama sve trojice od pomenutih vodećih figura nemačkog idealizma. Drugi, pak, karakterističan je za Fichteovu filozofiju i prvi, rani period Šelingovog filozofskog razvoja. Međutim, treći zahtev (pod pretpostavkom otklona od drugog već u ranom tekstu o *Razlici*)

¹ Bekovu zaslugu za to što je među prvima ocenio pravi značaj Kantove transcendentalne analitike iz *Kritike čistog uma* ističe i Kasirer (Kasirer, E., *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, III, str. 68).

² Tako je Hartman naslovio prvi odeljak svoje studije o filozofiji nemačkog idealizma, što se pokazalo kao zgodan naslov da izrazi preovlađujući duh post-kantovske filozofske situacije. (Videti: Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, S. 8.) Međutim, takav opis svojevrsnog *Kampfplatz* koji je predstavljala Kantova filozofija srećemo i kod Rajnholda. Na primer: Reinhold, K. L., *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, S. 131.

³ Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, p. 227.

⁴ Op. cit., p. 228.

dao je Hegelu odgovarajući podsticaj ka formulisanju jedne sasvim osobene filozofske nauke kakva je njegova fenomenologija duha¹.

Rajnholdovi spisi u kojima razvija svoju ideju *Elementarphilosophie*, sadrže graduelno sve izražajniju kritiku Kantove filozofije². Nakon prvog izdanja *Pisama o Kantovoj filozofiji* (*Briefe über die kantische Philosophie*) i njihovog uspeha u pogledu popularizacije kritičke filozofije, Rajnholdov se filozofski interes spram Kantove filozofije menja: od isticanja praktičkih implikacija kritike čistog uma, do pokušaja „imanentnog“ kritikovanja Kantovog učenja, odnosno prema onome što je ono samo sebi zadalo kao idejni okvir i zadatak. Na primer, u spisu *O osnovi filozofskog znanja* (*Über das Fundament der philosophische Wissen*) polazi se od dva „ideala“ Kantove kritičke filozofije – nauke i kritike – kao i suštinskog izneveravanja tih ideala. Kao što smo već rekli, Kant je u *Kritici čistog uma* postavio filozofskom mišljenju dva zadatka, u negativnom svojstvu kritike i pozitivnom svojstvu izradnje sistema.

Bez obzira što Kant sam određuje svoju *Kritiku čistog uma* kao propedeutiku za metafiziku, Rajnhold je u njoj nalazi pozitivno elementarno učenje filozofije same. Ovo je, on priznaje, moguće ukoliko se ostavi po strani tvrdo „slovo“ u prilog tumačenja po duhu te filozofije³. U spisu *O osnovi*, Rajnhold ocenjuje da Kantova filozofija nije uspela da realizuje ni ideal nauke niti ideal kritike koji je sebi postavila. U pogledu naučnosti, on dijagnostikuje niz problematičnih tačaka koji kantovsku kritičku filozofiju onemogućavaju da bude pravom naukom ili sistemom. Ona je u metodološkom smislu u potpunosti neosigurana, ni u kom slučaju nije sistematska, budući da je (a na samom primeru dedukcije kategorija) njena metoda

¹ Interesantno je da Kasirer ističe motiv proto-fenomenološkog istraživanja kod Rajnholda – u načinu na koji je ovaj prišao ključnim rezultatima *Kritike čistog uma* u vezi sa problemom i prirodom svesti. U tom kontekstu, Kasirer kaže: „[*Kritika čistog uma*] razara jednostavnu shemu asocijacionističke psihologije tako što u „metafizičkoj dedukciji“ prostora, vremena i pojmova čistog razuma ukazuje na „osnovne forme“ svesti, koje se, kao uslovi iskustva uopšte, ne mogu izvesti čak ni iz oseta „spoljnog“ ili „unutrašnjeg“ čula“. A ujedno ona ne dopušta da se, na osnovu tih *funkcija* jedinstva svesti koje se afirmišu u svojoj logičkoj osobenosti i zaštićuju od svakog nivelisanja, zaključuje o prostoj duševnoj stvari koja leži u njihovoj osnovi. U tom pogledu, kritika paralogizama metafizičkog učenja o duši tek utire put čistoj fenomenološkoj analizi. Namesto duševne *supstancije* stupa „jedinstvo radnje“, koje se fiksira u pojmu sinteze, pa odatle prati kroz njena raznovrsna posebna postignuća i značenja. Na ovoj tački razmatranja nastaje osnovna Rajnholdova ideja“. Kasirer, E., *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, III, str. 39.

² Od 1789. do 1794. godine, Rajnhold je objavio *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791), drugi tom *Briefe über die Kantische Philosophie* (1792), kao i drugi tom *Beytrage zur Berichtigung der bisherigen Missverständnisse der Philosophen* (1794). Može se reći kako prvi od pomenutih spisa u kojima Rajnhold razvija zreli koncept vlastitog filozofskog stanovišta, naime tekst *O osnovi filozofskog znanja*, sadrži obuhvatnu kritiku Kanta i predstavlja svojevrstni manifesto Rajnholdove filozofije. To navodi Bajzera da primeti kako je jedno uslovalo drugo - Rajnhold sprovodi celovitu kritiku kantovske filozofije tek sa razvijenog stanovišta *Elementarphilosophie* (Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, p. 240).

³ Reinhold, K., *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, S. 63.

nasumična. Ona ne polazi od jednog nesumnjivog, samoevidentno, apsolutnog osnova¹. Kada pogledamo ono što *Kritika čistog uma* postavlja kao svoj zadatak, a to je ispitivanje kako je metafizika kao nauka uopšte moguća, vidimo da je ona bila u stanju da odgovori na jednu krajnje suženu dimenziju tog pitanja. Štaviše, ona je pokazala da metafizika kao nauka o objektima uopšte, koja bi obuhvatala i nadčulne predmete (stara ontologija, *metaphysica generalis*), nije moguća. To se podjednako odnosi i na discipline *metaphysica specialis*, psihologiju, kosmologiju, teologiju. Kao nauka, metafizika je moguća samo kao učenje o realnim predmetima koji su dostupni saznanju, odnosno pripadaju domenu mogućeg iskustva². Osnov takve nauke, dakle, počivao bi upravo na principu mogućnosti iskustva. „Zasnivanju nauke pripada, kao najviši uslov i suštinsko svojstvo njenog potpunog osnova, otkriće i ispostavljanje njeno prvog osnovnog stava“³. Temeljni problem koji Rajnhold, prema tome, vidi u kritici kao propedeutici takve nauke, sastoji se u sledećoj nedoslednosti: „Sudbina nove metafizike koju Kant zasniva, stoga, zavisila bi od ... razvijanja određene mogućnosti iskustva u duševnosti, ili izvornog ustrojstva saznajne moći, koja bi bila sveopštevažeća u svim njenim principima, teoremama i korolarijama [Grund-, Lehr- und Folgesätzen], odnosno ukoliko se propedeutika za ovu metafiziku sama ne podigne na status nauke o moći saznanja“⁴.

Kritika, dakle, nije obuhvatna niti sistematično sprovedena u pogledu principa celine na osnovu kojeg je potrebno da uspostavi nužni poredak svih saznajnih moći koje su predmet Kantove analize. Čuveni je Rajnholdov prigovor da se Kant u svojoj *Kritici čistog uma* bavi samo određenim predstavama, a ne i samom moći predstavljanja. Na osnovu čega Kant tvrdi nepromenljivu prirodu apriornog aparata – onakvog kakvog ga je izložila *Kritika čistog uma*? S obzirom na to da zadatak kritike nije usmeren na rod različitih vrsta načina spoznaje kojima se bavi, ona ne može da prikaže njihovu sistemsku strukturu i način na koji one stoje u međusobnom odnosu.

Za našu temu je važna ova strana Rajnholdovog prigovora Kantu da kritička filozofija nije uspela da ispuni ni vlastiti kritički ideal. Već na samom ishodištu kritike čistog uma, Kant je pretpostavio niz teza koje, prema Rajnholdovom shvatanju, u potpunosti izmiču njegovoj kritičkoj refleksiji. Pre svega, kritika istražuje različite akte svesti koji se mogu, prema

¹ Interesantno je kako je Rajnhold izložio da Kantova *Kritika čistog uma* ukida filozofije „dogmatičkog“ skepticizma, empirizma i realizma, tako što svakoj definitivno pokazuje da im je osnov arbitraran! Ono što nije pošlo za rukom Hjumu, Loku i Lajbnicu, tvrdi Rajnhold, pošlo je Kantu. Njihove filozofije dobijaju, u Kantovoj kao sintezi, utemeljenje u dokazu da je filozofsko znanje moguće samo na osnovu principa mogućnosti iskustva (Videti: Op. cit., S. 59 – 62).

² Op. cit., S. 65.

³ Op. cit., S. 68.

⁴ Op. cit., S. 70.

njegovom shvatanju, grupisati pod zajednički imenitelj „predstava“. Na primer, Kant na predstavama razlikuje formu i materiju – materija predstave označava ono što je u predstavama dato čulima. Zapravo, ovo je materija našeg znanja uopšte, budući da je znanje moguće samo kao sinteza opažaja i pojmova. Moć razuma i moć čula su predstavljeni kao „izvori“ pojmova i opažaja. Takođe, na samim opažajima je potrebno razlikovati formalni i materijalni deo, te je među njima potrebno uspostaviti određeni odnos. Što se racionalnih moći tiče, pak, potrebno je napraviti razliku između razuma i uma, dok se u dedukciji kategorija uvodi i samosvest (transcendentalna apercepcija) i tvrdi da ona predstavlja najvišu tačku celokupnog znanja transcendentalne filozofije, sa kojom se u vezu mora dovesti sva upotreba razuma. Dakle, u *Kritici* je uspostavljena čitava hijerarhija pojmova, dok princip te hijerarhije nije ustanovljen i jasno formulisan. Prema ovom Rajnholdovom prigovoru, trebalo je kritiku čistog uma organizovati tako da se od ovog principa, za koji se tvrdi da predstavlja njenu najvišu tačku, zapravo pođe u izvođenju, te da se svaka od moći saznanja jasno definiše u odnosu na nju. Ovaj stav bi trebalo da bude kriterijum na osnovu koga je moguće i dokazati nepromenljivu prirodu aprioriteta svesti. Doduše, Rajnhold nije formulisao samosvest kao najviši princip niti je na to stanovište postavio vlastitu filozofiju. On je definisao ono što je on video kao „rod“ različitih moći saznanja Kantove *Kritike čistog uma* – moć predstavljanja (Vorstellungsvermögen). Nju je postavio na mesto onoga što je Kant nazivao, uz opterećenje psihološkim registrom, duševnošću (Gemüt).

Međutim, vlastitu je *Elementarphilosophie* suštinski razlikovao od Kantove kritike čistog uma. Program Rajnholdove elementarne filozofije se može jednostavno sažeti u jedno pravilo sistematske izgradnje filozofije¹. Potrebno je poći od jedne fundamentalne postavke (Grundsatz), koja je prvi, evidentni i apsolutno samoodređujući princip te za njega vezati i izvesti kompletnu dedukciju svih akata svesti odnosno sistem. Kao najbolja ilustracija može nam poslužiti sledeće mesto iz spisa *O osnovi*: „Definiciju predstave nazivam *apsolutnim osnovnim objašnjenjem* u elementarnoj filozofiji, jer ono nema nijedno svojstvo koje bi moglo ili tražilo da bude objašnjeno. Definicije čulne predstave, pojma i ideje... jesu prava osnovna objašnjenja, ali ne apsolutna... Nisu apsolutna utoliko što svaka sadrži zajedničko svojstvo *predstave* i isto pretpostavljaju objašnjenje“². Međutim, oštro razlikovanje između vlastite

¹ Bejzer ističe da je Rajnholdova *Elementarphilosophie* jedna fenomenologija svesti, čiji je zadatak da, svojim učenjem o moći predstavljanja, opisuje i analizira svest uopšte i predstavu. Prvi princip, stoga, s pravom nije definicija ili pojam, već činjenica svesti. Elementarna filozofija počinje od ove činjenice i opisuje, na jedan neutralan način, ono što se pojavljuje u svesti. Onda je i moguće razumeti zašto Bejzer tvrdi da je ovim aspektom Rajnholdova filozofija preteča Hegelove. Videti: Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, p. 247 – 248.

² Reinhold, K., *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, S. 100 – 101.

filozofije i Kantove kritike Rajnhold formuliše na sledeći način: „*Kritička* filozofija, u meri u kojoj sama još nije ispostavila elementarnu filozofiju, nego ju je samo pripremila, mogla je da pruži svojim dokazima i razmatranjima samo nepotpuna izvođenja; jer celokupna izvođenja elementarne filozofije nikad ne bi mogla da budu otkrivena, da nisu *došle prvo* rasprave ocrtane u nepotpunim izvođenjima *kritike*. Nastojanja *kritičke filozofije* su mogla, čak i morala, da budu *zaključena* samo sa apsolutnim osnovnim objašnjenjem predstave. Ali, sa ovim osnovnim objašnjenjem filozofija čak prestaje da bude *kritička*; sa njime dolazi *nauka o osnovu filozofije bez epiteta* [Beinahme], nastupa elementarna filozofija“¹.

Rekli smo da Rajnhold nije uzeo samosvest za stanovište svoje filozofije, iako je ta mogućnost bila otvorena Kantovim učenjem o transcendentalnoj apercipiji². Rajnhold formuliše „princip svesti“ (Princip des Bewußtseins), koji utemeljuje celokupnu elementarnu filozofiju i podrazumeva „da svakoj predstavi pripada predstavljajući subjekt i predstavljeni objekt, koji se *oboje* moraju *razlikovati* od *predstave* kojoj pripadaju“³. Iz ovoga stava se neposredno mogu izvesti još dva, o saznanju i o samosvesti⁴.

Može se postaviti pitanje da li kod Kanta u potpunosti izostaje ova problemska svest o „osnovu“. Hajdeger ukazuje upravo na to u svojoj čuvenoj studiji *Kant i problem metafizike* ističući, kao što je poznato, razliku koja je po njegovom shvatanju suštinska između prvog i drugog izdanja *Kritike*. Prema Hajdegerovoj interpretaciji, prvo izdanje daje osnova jednom obuhvatnom učenju o uobrazilji (Einbildungskraft), na osnovu koje je tek moguće „dualističko“ rešenje odnosa između čulnosti i razuma. „Mišljenje je samo u službi opažaja. Mišljenje nije tek nešto što postoji „takođe još“ pored opažanja, već svojom unutrašnjom strukturom služi onome ka čemu je opažanje primarno i stalno usmereno. Ukoliko se mišljenje tako suštinski odnosi sa čulnošću, onda oboje čulnost i mišljenje moraju imati određeno

¹ Op. cit., S. 104 – 105.

² Jasno je da je, s obzirom na daljnji razvoj filozofije nemačkog idealizma, Rajnholdov program sistemske filozofije bio izuzetno uticajan. Ključna filozofska figura, u čijoj se filozofiji ovaj program – uz temeljnu transformaciju – pretvorio u monumentalno filozofsko zdanje *učenja o nauci*, bio je Fihte. Ovu temeljnu kritiku i transformaciju Rajnholdovog programa Fihte će sprovesti upravo sa stanovišta samosvesti.

³ Reinhold, K., *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2. Buch, § VII, S. 200. U tekstu *O osnovi* objašnjenje predstave je još pojednostavljene – „to je ono što se razlikuje u svesti od objekta i subjekta ali se odnosi na oba“ (Reinhold, K., *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, S. 100).

⁴ Prema prvom stavu, svesni smo „predstavljenih obekata“ tako što se oni u svesti mogu razlikovati od „predstavljene predstave i predstavljenog predstavljajućeg“. Prema drugom, svesni smo samih sebe kao „predstavljenog predstavljajućeg subjekta“. Saznanje je određeno, dakle, na osnovu ovih gorepomenutih unutrašnjih veza između predstave i njenih elemenata. Rajnhold ne ulazi u to šta bi subjekt ili objekt mogli da budu izvan ovih veza. Ono što biva predstavljeno se može odrediti kao materija saznanja, što je kod Kanta čulna raznovrsnost. Ono što predstavlja jeste (a priori) forma odnosno ono što pripada subjektu *in strictu sensu*, a predstava bi, konačno, predstavljala jedinstvo oba ova elementa.

srodstvo koji bi dozvolio njihovo ujedinjenje. Ovo srodstvo, poreklo iz istog roda (genus), izražava se time da „je vrsta“ za oboje „predstava uopšte (repraesentatio)“ [Diese Verwandtschaft, Herkunft aus demselben Geschlecht (genus), drückt sich darin aus, daß für beide „Vorstellung überhaupt (repraesentatio)“ „die Gattung ist“]¹. Prema sadržaju prvog izdanja – a reč je upravo o delovima koji su pretrpeli očigledne izmene u drugom izdanju *Kritike* – uobrazilja ima u njenoj transcendentnoj ulozi fundamentalni značaj. Hajdeger tvrdi da „transcendentna uobrazilja nije tek spoljašnja veza koja povezuje skupa dva kraja. Ona je izvorno ujedinjujuća, to jest ona je moć koje formira jedinstvo druge dve koje same imaju suštinski strukturnu vezu sa njom“². U drugom izdanju, međutim, određena poglavlja su izbačena ili transformisana da nije ostalo dovoljno elemenata za ovakvu tematizaciju moći uobrazilje. Ovo izdanje je kao ono centralno isticalo razum potiskujući time mogućnost tumačenja mesta i uloge uobrazilje kao takvog legitimacijskog osnova koji počiva s onu stranu moći razuma. Ipak, ono što je proizašlo iz unutrašnjeg sukoba, u pogledu razlike između dva izdanja *Kritike*, jeste pitanje o ovakvom osnovu koje nije neutralisano u drugom izdanju³. Prema Hajdegeru, traganje za fundamentom je čak suštinsko za Kanta i ciljeve njegove kritičke filozofije, sa tom radikalnom mogućnošću da je u osnovi „mogućnosti metafizike“ ono „neznano“, gde *ratio* i *logos* ne igraju primarnu ulogu. Ovaj svojevrsni „ambis“ je uzrokovao Kantovo povlačenje od tematizovanja transcendentne uobrazilje u opisanoj ulozi⁴.

Ovakvo razumevanje razlika između dva izdanja nije bez svojih poteškoća i sigurno ne predstavlja jedini način da se ta razlika objasni. Ipak, može nam poslužiti da ilustrujemo način na koji je Rajnholdova interpretacija kantovske filozofije – koja kao njenu temeljnu manu ističe upravo ovaj nejasni i netematizovani problem osnova – mogla zadobiti takav snažan povesni momentum. Ukoliko za trenutak prihvatimo da je Hajdegerova analiza disparacije koja postoji između dva poglavlja validna, vidimo da je u prvom izdanju i te kako prisutno intenzivno istraživanje o jednom, ujedinjujućem i legitimnom osnovu (čula i razuma, onoga apriornog i aposteriornog, teorije i prakse etc). Međutim, u periodu u kome najintenzivnije studira Kantovu filozofiju, nakon objavljivanja *Pisama* 1785 – 1786., Rajnhold je mogao raspolagati jedino prvim izdanjem (i *Prolegomenama* iz 1783.). Iz toga onda može jedino da sledi zaključak, koji

¹ Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band 3, S. 22.

² Op. cit., S. 144.

³ Op. cit., S. 161.

⁴ Op. cit., S. 167 – 168. Svakako, mora se napomenuti, da bi se izbegla eventualna nedoumica, da Hajdeger eksplicitno tvrdi kako su Fihte i Hegel oni filozofi nemačkog idealizma koji tragaju za „osnovom“ (Grund). Kod Kanta, međutim, može biti samo reči o *Abgrund* (Videti: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteile, Band 15, S. 300).

je drugi deo Hajdegerovog argumenta, da drugo izdanje nije upotpunosti neutralisalo ovo problematizovanje osnova, te da je Rajnhold mogao *Kritiku* uopšte podvesti pod zajedničko i monumentalno filozofsko-povesno nastojanje da se filozofija zasnuje na *fundamentum incocussum*. Rekli smo već da je prema njegovom viđenju *Kritika* svaki od prethodnih filozofskih sistema (skepticizam, empirizam, racionalizam) potvrdila u njihovoj imanentnoj vrednosti za to nastojanje, no ujedno je razorila ono što je u njima bila manjkavost. Prema vlastitom samorazumevanju, Rajnhold će učiniti onaj „poslednji“ i odlučujući korak ka obezbeđivanju uspešnosti tog filozofsko-povesnog projekta time što će nejasan i nedovoljno tematizovani fundament filozofije učiniti apsolutno evidentnim.

Ovaj osobeni način na koji je Rajnhold interpretirao i kritikovao Kantovu filozofiju, imao je izuzetnog odjeka i postao je značajan činilac u daljnjoj recepciji Kanta. Kao jedan od primera toga, da je u filozofskim krugovima Rajnholdovo učenje u jednom momentu predstavljalo samu kritičku filozofiju uopšte, može poslužiti Šulce (Gottlob Ernst Schulze) i njegov spis *Enesidem* (Aenesidemus, 1792). On kritikuje kritičku filozofiju, i to u formi Rajnholdovog učenja, da neopravdano prelazi preko onoga što je moguće objektivno spoznati. Ona je time u osnovi rehabilitovala dogmatizam i dala mu nov filozofski izraz. Šulce je tvrdio kako skeptik ne sumnja u „predstave i izvesnost svega onoga što neposredno nastupa u svesti i samim sobom je dato“¹. Za ovog skeptika, međutim, skepticizam znači to „da se u filozofiji ne mogu izvoditi izvesni i opštevažeći osnovni stavovi o postojanju ili nepostojanju stvari po sebi i njenih svojstava, niti takođe o granicama ljudskih moći spoznaje“². Skeptički prigovor kritičkoj filozofiji nije bio upućen njenom praktičkom delu. Međutim, ovaj prigovor skepticizma, svakako kad je teorijska filozofija u pitanju, mora da se posmatra tako da se prvi njen deo tiče Rajnholda, a drugi Kanta³. S jedne strane, mora se priznati da je za Rajnholda problem takozvane „stvari po sebi“ pseudo-problem filozofije⁴, te ovaj pojam nema više ni onaj stari problematički karakter. Za Rajnholda saznanje i mišljenje uopšte nisu međusobno nesvodive instance, kao što je to bio slučaj kod Kanta. S druge strane, Kantova *Kritika čistog uma* u celini predstavlja jedan pojam granica moći spoznaje – čiji smisao počiva u ideji transcendentaliteta svesti – na osnovu koga je moguća sama distinkcija stvari po sebi i pojave.

¹ Schulze, G. E., *Anaesidemus*, S. 18.

² Loc. cit.

³ Hegel će napisati oštru kritiku Šulceovog razumevanja Kantove filozofije, kao i njegovog skepticizma u svom tekstu *O odnosu skepticizma prema filozofiji* [Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie] iz 1802. godine, o čemu će biti reči kasnije.

⁴ „Ono što ja pojmom stvari po sebi nazivam i čija je mogućnost i poreklo razvijeno u teoriji moći saznanja jeste predstava stvari uopšte, koja nije predstava; ne određene, individualne, postojeće stvari“. Reinhold, K., *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2. Buch, § VII, S. 248.

Takođe, na osnovu koga je moguća i sama kritika kao afirmacija i saznanje granica subjektivne moći spoznaje. Prema Šulceu, ono što kritička filozofija čini jeste prelaz sa činjenice predstave na egzistenciju stvari po sebi i subjekta po sebi, kako bi dala objašnjenje te izvorne činjenice. Autor *Enesidema* smatra da je taj prelaz nedopustiv, jer naprosto ne sledi iz određenog načina mišljenja da moraju postojati stvari u skladu sa tim načinom na koji mislimo o njima. Kritička filozofija je sklona brkanju subjektivne i objektivne nužnosti. Dalje, Šulce smatra da na transcendentalnom nivou razlika između onoga šta se može znati i šta se može misliti nije ni ubedljiva niti dopuštena. Poseban je predmet Šulceove kritike Rajnholdov stav svesti koji, prema njemu, ne ispunjava ono što obećava kao osnov filozofskog sistema uopšte. Stav svesti ne može biti najviši filozofski princip, prema njemu, budući da stoji pod stavom protivrečnosti.

Fihteov odnos spram Rajnholdove filozofije se menjao inicijalno usled Šulceove kritike – do onog momenta kada je otvoreno Rajnholdu izneo mišljenje da je stanovište elementarne filozofije razoreno tom kritikom¹. Međutim, njegov odnos spram Kantove filozofije, pogotovo u toku ranog perioda Fihteovog stvaralaštva, ostaje relativno isti, u smislu u kome vlastitu filozofiju doživljava kao nastavak onoga filozofskog pravca koji je monumentalno Kantovo delo trasiralo. Fihte, na jednom mestu, izražava uverenost „da ljudski razum ne može prodreti dalje nego do granice na kojoj je, naročito, u svojoj *Kritici moći suđenja*, stajao Kant, granice koju on, međutim, nikada nije odredio i naznačio kao poslednju granicu konačnog znanja“². U različitim varijacijama, ovaj se motiv može naći u Fihteovoj prepisci, ali i drugim spisima. Fihte u svom *Prikazu Enesidema* ukazuje kako na to kako je upravo sa kritičkom filozofijom, samim konceptom kritike čistog uma, utvrđena ta autonomija filozofskog mišljenja da se subjektivnost može objasniti na temelju subjektivnosti! Šulceova interpretacija počiva na toj osnovnoj tezi da *stvar po sebi* predstavlja jedini „spoljašnji“ osnov i garant objektivnosti znanja. Fihteovo razumevanje kantovske kritike kao kritike uma naglašava suštinsku potrebu da se potpuno odbaci bilo kakav koncept stvari po sebi. Upravo na osnovu rezultata ove kritike, moguće je filozofiju osloboditi zahteva za bilo kakvim spoljašnjim temeljem subjektivne, „bezuslovne nužnosti“ koja se nalazi u umu. Fihte pita: „Gde bi se tragalo za ovim višim osnovom? U nama, gde bismo došli do apsolutne autonomije? Treba li *apsolutna* autonomija

¹ Sačuvan je samo fragment tog Fihteovog pisma Rajnholdu iz (april – mart) 1795. godine. Videti: Breazeale, D., *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, p. 550.

² Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. IV (30) (*Učenje o nauci*, str. 4). Međutim, Fihte je smatrao da čak i „nakon Kantovog genijalnog“ i „Rajnholdovog sistematskog duha“ filozofija još nije bila dostigla status nauke. Ovo mu je postalo očigledno u toku rada upravo na recenziji Šulceovog spisa *Enesidem*. Videti: Breazeale, D., *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, p. 545 – 568.

da bude zasnovana? Ovo je protivrečje. Ili *izvan nas*? Ali pitanje je uvek o prelazu od onoga spoljašnjeg ka onome unutrašnjem, ili obrnuto. Poduhvat je kritičke filozofije da pokaže da mi ovaj *prelaz* ne trebamo; da se sve, što se dešava u našoj duševnosti, na osnovu nje se može potpuno objasniti i pojmiti... Ona nam pokazuje *krug, preko koga ne možemo pobeći* [istakla N. J.]; unutar njega, daje nam najprisniju povezanost sveg našeg saznanja¹. Ovu neminovnost kruga će Fihte iznova otkrivati, na različitim planovima istraživanja i prikazivanja učenja o nauci, i to unutar spisa koji pripadaju ranom periodu njegovog stvaralaštva.

Što se Šulceove kritike Rajnholdovog principa svesti tiče, Fihte je pre svega prozreo da postoji minimalni, te veoma problematičan, konsenzus između ova dva stanovišta. Oba se slažu da filozofija mora početi od činjenice, te se Fihte zapravo suprotstavlja oboma svojom tvrdnjom: „Nadasve moramo imati realan i ne puko formalan osnovni stav, ali takav ne mora samo činjenicu, već može i deloradnju [Tathandlung] da izražava“². Fundamentalna kritička tvrdnja kod Fihtea izražava potrebu da filozofija bude izgrađena ne na činjenici svesti, već na aktu, radnji – ne na svesti, već na samosvesti. Ovo je stav koji je za Fihtea identičan sa tvrdnjom da filozofija treba da počne slobodom.

2.2.2. Kritika i sistem: „konstitutivna kritika“

Videli smo da je kod Kanta kritika usmerena ka metafizici i da, u izvesnom smislu, transcendentalna filozofija stoji kao posrednik između kritike i metafizike. Međutim, naznačili smo i mesta na kome se kritika jasno razlikuje od transcendentalne filozofije predstavljajući tek njenu ideju. Problem uređivanja ovih zamršenih veza odnosa između kritike i metafizike - transcendentalne filozofije, kao i postavljanja različitih instanci filozofiranja na svoje mesto, ima osoben značaj i kod Fihtea. Naime, on se u predgovoru za drugo izdanje spisa *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije* (iz 1789. godine) osvrće na odnos u kome stoje kritika i

¹ Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 15. Takođe, u tekstu *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije*, Fihte će istaći ovu ključnu razliku između njegovog i Rajnholdovog stanovišta: „Ja kao filozofirajući *subjekt* je, neosporno, samo predstavljajuće; Ja kao *objekt* filozofiranja bi, zacemento, moglo biti još nešto više“ (Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 80 (*Učenje o nauci*, str. 43)).

² Op. cit., S. 8.

nauka, i to s obzirom na njegovu zamisao učenja o nauci i pokušaje njegovog prikaza. Ovaj odnos tematski pripada onome što je Fihte koncizno formulisao kao „filozofiranje o filozofiji“.

Na ovom mestu je, pre svega, precizirano to da metafizika „nije samo učenje o tobožnjim stvarima po sebi, nego genetičko izvođenje onoga što se nalazi u našoj svesti“¹. Formulaciju koja je slična drugom delu ovog Fihteovog određenja, videli smo, daje Kant u *Prolegomenama*. Prema tome, „sistem istraživanja“ o mogućnosti, istinskom značenju ili pravilima takve nauke se naziva „kritika“. Odnos metafizike i kritike je, za Fihtea, ipak mnogo manje ambivalentan i sastoji se u tome da „kritika nije metafizika, već se nalazi iznad nje: ona se prema metafizici odnosi upravo onako kako se metafizika odnosi prema običnom shvatanju prirodnog razuma. Metafizika objašnjava to shvatanje, a sama se objašnjava u kritici“². Metafizika je „meta-nivo“ u odnosu na običnu ili prirodnu svest (te ju je moguće posmatrati i u njenoj „kritičkoj“ funkciji). Kritika je onda na meta-nivou u odnosu na metafiziku. „Čista“ kritika i „čista“ metafizika se međusobno isključuju. Nijedna, ukoliko su obe potpuno provedene, ne mogu imati pridodatih istraživanja koje pripadaju ovoj drugoj. Kant je vlastito delo, to jest *Kritiku čistog uma*, najavio upravo kao (čistu) *kritiku*, ali ovo učenje, smatra Fihte, sadrži u sebi primese metafizičkog istraživanja. Ovo se vidi u tome što se Kantovo delo fokusiralo čas na metafizičko mišljenje, čas na prirodno mišljenje kao vlastiti predmet. Uopšte uzev, ovo se ne bi moglo uzeti za temeljnu manu *Kritike* da je Kant samu tu razliku izveo, te da je fokus kritike na taj način učinio transparentnim.

Ovim razjašnjenjem Fihte baca svetlo na razlog konceptualne zamršenosti koja čini kontekst pojma kritike kod Kanta. Kao metafizika, ona je kritika obične svesti. Kao kritika, filozofija je kritika te kritike, odnosno kritika metafizike je kritika naučne svesti. Ili kako smo ranije naveli „filozofija filozofije“. Prema ovoj distinkciji kritičkih nivoa, Fihte situira i svoj gorepomenuti spis u oblast kritike učenja o nauci: „On se posebno bavi time da prikaže odnos učenja o nauci prema opštem znanju i prema naukama koje su, prema materiji znanja, moguće sa njegovog stanovišta. Međutim, postoji i jedno drugo razmatranje koje može veoma mnogo doprineti da se stvori tačan pojam našeg sistema... to je razmatranje o odnosu transcendentalnog mišljenja prema običnom mišljenju, po formi, tj. opisivanje stanovišta sa kojeg transcendentelni filozof posmatra celokupno znanje“³. Iako je prethodno pokušao da

¹ Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 32 (*Učenje o nauci*, str. 6).

² Loc. cit (Loc. cit.). Iako na prvi pogled to ne izgleda tako, ovo određenje prati Kantovu odredbu kritike. U predgovoru drugom izdanju je Kant, kao što smo već napomenuli, odredio *kritiku čistog uma* kao traktat metode a ne sistem nauke (Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 21).

³ Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 33 – 34 (*Učenje o nauci*, str. 7).

povuče liniju razlikovanja između toga šta je zadatak i predmet kako kritike, tako i metafizike, Fihte ističe da napredovanje u jednoj utiče povoljno i na razvoj druge. On tvrdi da se „nauka i njena kritika međusobno potpomažu i objašnjavaju“¹.

Čini se da usled njihovih „privremenih“ nedostataka, što počiva na ograničenjima individualnih pokušaja i nemogućnosti da se bilo kritika bilo doktrina u celosti realizuju iz „jednog komada“, dolazi do mešanja njihovih oblasti i predmeta. Tek sa potpuno provedenim sistemom učenja o nauci, koji neće pratiti niti dopunjavati bilo kakve „pridodate kritičke instrukcije“, biće moguće realizovati potpunu i čistu kritiku učenja o nauci. Pošto je isprva naveo kako kritika stoji iznad nauke, mogao bi se iz toga izvući zaključak da je ona konstituiše njeno stanovište. Međutim, to može da stoji ukoliko se ima na umu i mogućnost suprotnog zaključaka. Tek pod pretpostavkom stanovišta nauke moguće da kritika ispuni svoj zadatak i merodavno položi računa o „postupku prikaza sistema“².

Ovde je reč o svojevrsnom krugu koji je sasvim analogan onom koji je Fihte zapazio da postoji u odnosu između forme i materija nauke³. Međutim, ovaj krug koji vezuje kritiku i nauku u odnos međusobne zavisnosti transformiše kritiku kao prethodni „traktat metode“ ili propedeutiku. Ovom se dalekosežnom transformacijom kritika pomera u oblast *problema prikaza* sistema. Zadatak učenja o nauci je da pokaže „šta je temelj sistema predstava koje su praćene osećanjem nužnosti“, odnosno da pokaže osnov sveg iskustva⁴. Zadatak kritike se pomera sa ispitivanja da li je takva nauka moguća ka problemu konstitucije tog osnova i prvog i najvišeg načela koje ga izražava.

Jedan odeljak spisa *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije* Fihte posvećuje razmatranju toga kako se učenje o nauci odnosi spram svoga predmeta. Fihte postavlja sledeći

¹ Op. cit., S. 34 (Loc. cit).

² Četiri godine nakon objavljivanja dotičnog spisa, a povodom njegovog drugog izdanja, Fihte priznaje njegov strukturni nedostatak usled koga je prinuđen da ga svrsta u kritiku učenja o nauci. U ovom spisu, naime, on tek najavljuje vlastiti sistem. Njegov sadržaj, dakle, ne čini metafizika kao doktrina, odnosno samo učenje o nauci. S obzirom na istraživanje o odnosu između obične svesti i filozofije (u pogledu forme znanja), te znanja uopšte i njegovih načela (u pogledu materije znanja), Fihte upućuje svog čitaoca na prvi i drugi uvod u učenje o nauci iz 1797. godine. Time on sasvim eksplicitno potvrđuje njihovu primarnu kritičku motivaciju. Jedini tekst, u ovom vremenskom kontekstu, koji bi imao makar kao nameru i zadatak da prikaže samo pozitivno učenje odnosno sistem, predstavljao bi tekst *Osnova celokupnog učenja o nauci*. Međutim, ni on sam nikako nije bez kritičkih primesa. Dakle, čak ni ovaj tekst ne predstavlja još uvek „čistu“ doktrinu. Videti: Loc. cit (Loc. cit).

³ Ovu cirkularnost Fihte će, u krajnjoj liniji, priznati u pogledu same „mogućnosti filozofije“. Filozofija mora „utemeljiti samu sebe“ – ukoliko pitanje o osnovu celokupne filozofije ima smisla, ono se postavlja sa filozofskog stanovišta i ova se cirkularnost mora priznati kao nužna. O cirkularnosti u Fihteovim spisima u toku jenskog perioda njegovog stvaralaštva videti: Breazeale, D., „Circles and Grounds in the Jena *Wissenschaftslehre*“, p. 43 – 70.

⁴ Op. cit., S. 423 (Op. cit., str. 112 - 113).

problem: ono što bi bilo predmet učenja o nauci jeste sistem ljudskog znanja; dotični sistem postoji nezavisno od nauke o njemu. Precizno rečeno, problem se sastoji u sledećem - ovom *naukom je sistem ljudskog znanja postavljen u sistematskoj formi*. Kakva je priroda ove druge forme sistematičnosti koja dolazi sa naučnim prikazom sistema i kako se sistematičnost sistema, uzetog nezavisno od nauke, odnosi spram nje? „Ono prikazano i prikaz su u dvama različitim redovima“¹. Ovo je fundamentalni kritički stav u Fihteovoj filozofiji. Ono u čemu je položen osnov sveg iskustva predstavlja delovanje inteligencije, subjekta ili Ja. Najviši stav filozofije uopšte bi trebalo da izrazi aspolutno prvo načelo sveg ljudskog znanja. Interesantno je što Fihte kaže da se takav stav ne može dokazati². Ovo apsolutno prvo načelo mora biti izvesno i to potpuno i neposredno evidentno u vlastitoj izvesnosti. Kritika bi otvarala ili oslobađala ovu samoevidenciju, kao ona strana refleksije koja zahteva ono što je samoevidentno u svom poreklu. U tekstu *O osnovi naše vere u božansko vođenje sveta* (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798), Fihte je izričito tvrdio da ono iz čega učenje o nauci proizilazi nije stvar pojmljenja, niti je stvar predaje. Onome kome je nemoguće da samostalno dođe do intuicije izvesnosti prvog načela, učenje o nauci će uvek biti nešto suštinski nerazumljivo i puko formalno³. Naime, zahtevati dokaz prvog načela, prema Fihteu, značilo bi zahtevati osnov istinitosti onoga što bi trebalo da bude osnovom svake posredno izvedene i dokažljive istinitosti⁴. Drugim rečima, da bi se uopšte bilo šta moglo dokazati kao istinito, mora se prihvatiti da postoji jedna instanca neposredne istinitosti odnosno prvo apsolutno načelo. Ovaj prvi i najviši stav filozofije je „izvestan jer je izvestan“⁵!

Na koji način bi kritika ispunjavala vlastiti zadatak? Logički red koji čini strukturu sistema znanja ne podudara se sa vremenskim redom kojim bismo postajali svesni tog sistema. Šta više, smatra Fihte, nije nužno da ona radnja ljudskog duha koja je u logičkom smislu prva i utemeljujuća uopšte postane svesnom, a kamoli kao takva, utemeljujuća i prva. Da bi se ovaj sistem izvukao na svetlo jasne svesti iz neposrednosti, ili „naivnosti“, ljudskog duha potrebna je naročita radnja subjektivnosti. Ova radnja je radnja slobode koja određuje formu naučnosti učenja o nauci. „Dakle, učenje o nauci, ukoliko treba da bude sistematska nauka, ... nastaje određenjem slobode; a ta sloboda je ovde naročito određena da način delovanja inteligencije uopšte podigne do svesti; ... Tom slobodnom radnjom se nešto što je već po sebi forma, nužna

¹ Op. cit., S. 80.

² Op. cit., S. 91 (*Osnova cjelokupnog učenja o znanosti*, str. 41).

³ Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, II Abteilung, Band 3, S. 181.

⁴ Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 62 (*Učenje o nauci*, str. 29).

⁵ Op. cit., S. 48 (Op. cit., str. 18).

radnja inteligencije, kao sadržina preuzima u novu formu, formu znanja ili svesti, a ona radnja je, prema tome, radnja refleksije... ona radnja je i radnja apstrakcije. Nemoguće je reflektovati a da se nije apstrahovalo¹. Učenje o nauci pretpostavlja pravila i zakone apstrakcije i refleksije, u čemu se sastoji još jedan krug sličan onome koji je Fihte učio između forme i materije nauke, te između nauke i kritike. Ovaj krug je nizbežan za konačni um, a filozofija uopšte se tiče konačnog uma².

Dakle, da bi utvrdila bilo šta kao istinito, filozofija mora pretpostaviti ono što je bezuslovno istinito, kao i zakone mišljenja na osnovu kojih može izvesti sve daljnje principe iz onog prvog načela. Tu ishodišnu tačku Fihte opisuje kao „vođenje nejasnim osećajem“ i „slepim tapkanjem“³. Ukoliko bi jednom filozofskom učenju pošlo za rukom da izvede iz ovog nejasnog osećaja zaista i njegov osnov, osnov mogućnosti iskustva i zakona refleksije i apstrakcije, to znači da je dokazao vlastite pretpostavke. Prvi stav učenja o nauci je stoga *postulat* koji će tek celoviti sistem, izgrađen na ovom osnovu, dokazati kao ispravnog! O tačnosti jednog konačnog sistema zaključujemo na osnovu „podudaranja onoga što je pretpostavljeno i onoga što je otkriveno“⁴. Ovaj hipotetički karakter je izraz stanovišta sa koga konačni um nužno polazi u prikazivanju sistema znanja. Dakako, sam sistem znanja nije ni u kom slučaju hipotetički, već je apodiktički i nepogrešiv. U ovome se Fihte i Kant razilaze, te kritika, po Fihteu, ne može biti izraz *zakonodavstva* uma, već može biti deo procedure pisanja njegove *pragmatičke istorije*⁵.

Način na koji Kant razume prirodu sistema i njegovog predstavljanja ima svoj razloge u određenom ontološkom razumevanju koje mu je svojstveno. Ne postoji direktan odnos između subjektivnosti i objektivnosti, saznanja i sveta – onako kakav je on uzet po sebi. Nasuprot neiscrpnj „prirodi stvari“ stoji sistematičnost, koja pripada samo znanju, kao najviši način artikulacije našeg razumevanja sveta. Dakle, samo svojstvo sistematičnosti ima prevashodno subjektivnu važnost i potreba za sistemom celokupne upotrebe uma je od suštinskog značaja za subjektivnost. Kant će formulaciju sistema dati u formi ideje uma unutar učenja o transcendentalnoj dijalektici. Odnos razuma i predmeta je određen u učenju o transcendentalnoj analitici. Um se, sa svoje strane, ne odnosi neposredno na predmete saznanja, već na razum. Utoliko ideja sistema, kao i ostale ideje uma, ne bi mogla imati konsitutivnu

¹ Op. cit., S. 71 - 72 (Op. cit., str. 36 - 37).

² Op. cit., S. 92 (*Osnova cjelokupnog učenja o znanosti*, str. 42).

³ Op. cit., S. 71 (*Učenje o nauci*, str. 36).

⁴ Op. cit., S. 75 (Op. cit., str. 39).

⁵ Op. cit., S. 77 (Op. cit., str. 40).

ulogu u saznanju, već regulativnu. Napomenuli smo već da je ova sistematizujuća tendencija položena u prirodi uma i njegovom nastojanju da za pojmove razuma izgradi jedan poredak koji nema pandan u iskustvu, a prema jednom jedinstvenom principu. Ova bi sistematizujuća tendencija uma imala smisao njegove hipotetičke upotrebe. Prema tome, ovo jedinstvo se ne može razumeti kao „neki objektivni osnovni stav“. To sistematizujuće jedinstvo um proširuje na celokupno moguće iskustvo i time „unapređuje i osigurava do beskonačnosti empirijsku upotrebu uma, otvarajući nove puteve koji su razumu nepoznati“¹.

Za Fihtea, međutim, takav ontološki okvir više ne važi. Ne postoji nikakva mera inkongruencije ili ontološkog nesrazmera između znanja i bića. U kantovskom smislu kritika je bila mobilisana upravo s obzirom na ovaj ontološki raskorak i održanje svesti o ovom pragu mišljenja. Tome nasuprot, Fihte je već u samoj Kantovoj kritici čistog uma video sistem. Učenje o nauci je „konsekventno“ izveden sistem transcendentalnog idealizma. Fihte će odati priznanje kantovcu Beku kao jedinoj filozofskoj glavi koja je uvidela da je najviša tačka *Kritike čistog uma* položena u tome da „poučava transcendentalni idealizam“. Prema Fihteovom razumevanju suštine idealizma kao filozofskog sistema to znači da Kantova *Kritika* poučava da se „objekt proizvodi“. Ona ne pretpostavlja datost objekta „ni potpuno ni napola“²! U *Drugom uvodu*, Fihte je dao objašnjenje učenja u nauci „u dve reči“: „um je apsolutno samostalan“³. To je, prema njegovom shvatanju, uopšte suština transcendentalnog idealizma.

Doduše, na osnovu takvog izjednačenja nužno izrastaju određeni problemi sa mogućnošću održanja autonomije kritike. Potpuno provedeni sistem će omogućiti i potpunu transparentiju kriterijuma kritike. Ali, kritika postaje izlišna ukoliko bi trebalo da predstavlja prethodnu proceduru ispitivanja mogućnosti i utvrđivanja prava. To znači da ona ne može više da bude okrenuta, shodno Kantovom učenju, ka pitanju o sadržaju i poreklu pojmova koje um upotrebljava „a do kojih ne zna kako dolazi“. Ujedno, kantovska kritika je svaki put bila u drugoj oblasti, shodno kantovskoj predstavi sistema filozofije koji obuhvata teorijski i praktički deo, te je imala svakoj oblasti primerene zadatke. Fihteova je namera bila da svoj sistem prikaže

¹ Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 457 (*Kritika čistog uma*, str. 411). Nasuprot ovom Fihteovom stavu da je suština kritičkog idealizma položena prevashodno u *duh* Kantove filozofije, protiveći njenom slovu, Hegel u spisu *Vera i znanje* ipak tvrdi: „Kritički idealizam ne bi se, prema tome, sastojao ni u čemu do u formalnom znanju da subjekt i stavri ili ne-Ja egzistiraju svako za sebe, - ja onoga „ja mislim“ i stvar po sebi - ne tako što bi svako od njih bio postavljen kao supstancija, jedno kao duševna stvar, drugo kao objektivna stvar, nego je Ja onog „ja mislim“, kao subjekt, apsolutno, kao što je to stvar po sebi koja leži s onu stranu njega, oboje bez naknadnih određenja prema kategorijama“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 310).

² Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 444 (*Učenje o nauci*, str. 127).

³ Op. cit., S. 474.

u jedinstvu teorije i prakse, sa primatom praktičkog uma provedenim i s obzirom na teorijsku oblast. Ovo stanovište bi se slikovito moglo prikazati kao jedinstvo sve tri Kantove kritike.

Fihte u jednom drugačijem smislu naglašava kritički (polemički) karakter svojih rasprava o učenju o nauci. Na primer, *Drugi uvod u učenje o nauci*, iz 1797. godine, počinje isticanjem merodavnosti jednog „prethodnog istraživanja o metodi u učenju o nauci“. Naime, *Wissenschaftslehre* predstavlja jedan sasvim osoben filozofski sistem, koji se, prema Fihteovom razumevanju, potpuno razlikuje od svih filozofskih sistema u povesti filozofije. Ovde Fihte iznosi jednu veoma zanimljivu tezu o karakteru prethodnih filozofija, koje bismo uz određeni rizik mogli nazvati nekritičkim (ovde spadaju, po svemu sudeći, i neki kantovci). Sadržaj ovih filozofija bilo je individualno mišljenje ovog ili onoga mislioca, koje nije moglo imati dovoljno izoštrenu problemsku svest o temelju nužnosti tog sadržaja. Drugim rečima, sadržaj tih filozofija činila je konkretna inteligencija uposlena određenim sadržajem - konačno empirijsko Ja. Subjektivnost u svojoj nužnoj strukturi i sa svojim zakonima nije učinjena vlastitim predmetom. Međutim, samo to još uvek nije dovoljno. Subjektivnost nije jedan predmet među drugima, već sasvim naročit sadržaj prema čijem se unutrašnjem kretanju mora primeriti i kretanje samog prikaza. Dakle, u ovom periodu svog filozofskog razvoja, koji je izražen u *Prvom i Drugom uvodu u učenje o nauci*, Fihte shvata da se prikaz i ono prikazano moraju posmatrati u konstitutivnom odnosu. Možemo zaključiti da bi se jedna „konstitutivna kritika“¹ kod Fihtea praktikovala u samom procesu refleksije i izdizanja konačnog Ja do apsolutnog stanovišta.

Uzimajući u obzir onaj negativni filozofsko-povesni sud o stanju i sadržaju prethodne filozofije, kritika je zadobila i jedan radikalani polemički ton. Njen zadatak se ne bi ogledao u tome da pokaže šta je mišljeno pod određenim pojmovima koji su tradicijom učvršćeni, te da li se s pravom tvrdilo da se i šta se saznaje na osnovu njih. Za Fihtea bi se zadatak kritike morao formulisati na jednoj liniji otpora spram svih dotadašnjih modusa filozofiranja. U spisu *Prvi uvod u učenje o nauci* (1797), on ističe kako mu uopšte nije stalo „do ispravljanja i dopunjavanja filozofskih pojmova koji se nalaze u upotrebi, zvali se oni antikantovski ili kantovski; meni je stalo do njihovog potpunog iskorevanja i potpunog preokreta načina mišljenja o tim tačkama“². Da bi se naučni sistem filozofije zaista izložio i prikazao na adekvatan način, kao što smo videli, mora se prikazati kao mišljenje i živo filozofiranje, a ne kao „veštački proizvod“ (Kunstprodukt).

¹ Röttgers, K., *Kritik und Praxis*, S. 95.

² Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 421. (*Učenje o nauci*, str. 110).

Ovo je, međutim, imalo svoju cenu u napuštanju Kantovog načina *prikazivanja*. Stoga Fihte kaže da ono što u sadržinskom smislu čini njegov filozofski sistem jeste život inteligencije kao delatne. Ključna razlika između kantovske kritike i ove koja je konsitutivna u učenju o nauci je u tome što su, prema ispitivanju kritike čistog uma, kategorije uzimane prevashodno kao *misaone forme*. Tek je naknadno Kant ispitivao, delovanjem uobrazilje, njihovo objektivno značenje, odnosno empirijsku upotrebu i primenu na predmete iskustva. Tome nasuprot stoji Fihteova zamisao učenja o nauci koje razmatra kategorije onako kako one nastaju *istovremeno* sa vlastitim objektom¹! Fundamentalniji ontološki status samosvesti u odnosu na svest ogleda se upravo o tome što na kritičkoj filozofskoj proceduri počiva prikazivanje onoga Ja kakvo je ono *za sebe*. Ja postavlja sebe kao postavljajuće. Pri tome se isključuje potpuno, kao svojevrsni pseudo-problem, pitanje šta bi inteligencija mogla da bude pre nego što je bila *za sebe*. Razliku između Kantovog učenja i vlastitog, konsekventnog transcendentalnog idealizma, Fihte formuliše i na sledeći način: „Prema Kantu, svaka svest je samo uslovljena samosvešću; rezultati tog utemeljenja ne smeju samo protivrečiti uslovima samosvesti... ali nije potrebno da oni upravo iz nje *proizilaze*. Prema učenju o nauci, svaka svest je određena samosvešću, tj. sve što se u svesti nalazi uslovima samosvesti je utemeljeno, dato, proizvedeno; a izvan samosvesti uopšte ne postoji neki njen temelj“².

Međutim, kasniji uvod u učenje o nauci čini eksplicitnim jedan izuzetno bitan motiv: „Ono što ono [učenje o nauci] čini predmetom svog mišljenja, nije mrtav pojam koji se prema njegovom istraživanju odnosi samo trpno i iz kojeg ono tek pomoću svog mišljenja čini nešto, nego je to nešto živo i delatno što iz samog sebe i pomoću samog sebe proizvodi saznanja, a što filozof samo posmatra. Njegov posao u toj stvari nije ništa više nego da ono živo postavi u svrhovitu delatnost, da tu njegovu delatnost posmatra, da je shvati i pojmi kao jedno [istakla N. J.]“³. Nekritički filozof svoj predmet izlaže na osnovu vlastitih predrasuda ili prethodnog pojma o tom predmetu. Učenje o nauci, dakle, kritički razdvaja ta dva plana – plan vlastitog posmatranja i kretanje samog predmeta posmatranja: „U učenju o nauci postoje dva vrlo različita niza duhovnog delovanja; niz onog Ja koje filozof posmatra i niz filozofih posmatranja. U suprotnim filozofijama, na koje sam se upravo pozvao, postoji samo *jedan* niz mišljenja: niz filozofovih misli; pošto se sama njegova materija ne uvodi kao misaona“⁴.

¹ (Op. cit., str. 89). Osnovni ontološki stav, koji Fihte razume tako da izrasta iz kantovske filozofske pozicije, te da predstavlja nešto što je Kant svakako mislio iako nije eksplicitno tvrdio, jeste: bez idealiteta nema realiteta. Videti: Op. cit., S. 282 (*Osnova cjelokupog učenja o znanosti*, str. 213).

² Op. cit., S. 477 (*Učenje o nauci*, str. 148 - 149).

³ Op. cit., S. 454 (*Učenje o nauci*, str. 133).

⁴ Op. cit., S. 454 (Op. cit., str. 134).

Filozofija stoga može imati dva pravca objašnjenja - dogmatsko i kritičko. Ukoliko filozofija traga ta osnovnom iskustva izvan delanja inteligencije, te subjekt tumači kao puko privativno ili kao rezultat, ona je dogmatizam. Kritički idealizam, naprotiv, subjektivnost razume kao delanje (Tathandlung), te prema tome ono apsolutno Ja određuje kao neuslovljeno ničim izvan njega samog do njegovom zakonitošću. Dogmatizam se samo sa stanovišta kriticizma može razumeti kao takav, odnosno kao dogmatički sistem.

Fihte će insistirati na tome da filozofija može samo kao sistem da bude naučna, što će kasnije tvrditi i Hegel¹. Međutim, sa ovim stavom je u kompleksnoj povezanosti i mišljenje da kritika može biti svojstvena isključivo transcendentalnoj filozofiji, odnosno naročito, konsekvntno provedenome sistemu kritičke filozofije. Kritika je neodvojivi, konstitutivni deo najvišeg načela filozofije i samog deduktivnog postupka učenja o nauci. Ona se ne može odvojiti od doktrine, budući da pripada unutrašnjem mehanizmu izgradnje sistema filozofije. Veliki podsticaj Kantove filozofije jeste upravo u tome da je, kritičkom ikongruencijom bića i znanja na paradoksalan način ukazala i otvorila put ka neproblematičnom zasnivanju apriorne nauke o apsolutu. Kantova filozofija je ovaj zadatak ostavila, prema načinu na koji su je razumevali njeni nastavljači – a to znači naravno i Fihte – nedovršenim. Međutim, Fihte ostaje i te kako veran kantovskom kritičkom projektu u onom smislu prema kome je ključni zadatak kritičke filozofije da neguje osobeno određenje čoveka.

2.2.3. Kritika kao borba moralnosti i sveta

Šeling će (u pismu od 21. jula 1975.) izraziti nadu da će sa smrću Ludviga Eugena Virtemberškog i njegovim liberalnijim naslednikom Fridrihom Eugenom filozofsko-teološka zadržtost tibingenskog teološkog seminara biti poljuljana. Iza zloupotreba Kantovog praktičkog učenja od strane Štora i Flata („naših filozofskih polu-ljudi” kako ih naziva), Šeling je procenio da se pod maskom „prosvećenosti” krije tendencija „moralnog despotizma”. Ovaj „despotizam“ zapravo predstavlja specifičan odnos ovog seminara prema filozofiji i filozofskom diskursu. Despotizam se ogledao u nastojanju da se diskvalifikuje i odbaci neželjeni filozofski uvid, suprotstavljajući mu suštinski moralizatorsko držanje. Šeling tvrdi:

¹ Na primer, § 14 njegove *Enciklopedije filozofskih znanosti* (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 59 - 60).

„Nikada se nije radilo prosto o znanju, uvidu, veri; radilo se o *moralitetu*; o prosuđivanju nečijeg znanja, talenta nikada nije bilo reč, već samo o njegovom karakteru”¹. Ova ortodokсна teologija tibingenskog seminara je sve dogme pretočila u postulate praktičkog uma, „a tamo gde teorijsko-istorijski dokazi nisu dovoljni, praktički (tibingenski) um raseca čvor“².

U pomenutom pismu (21. jula 1975.) Šeling obavestava Hegela da je izašao prvi deo njegovih *Filozofskih pisama o dogmatizmu i kriticizmu*. Hegel će u odgovoru (30. avgust 1975.) izraziti nadu da će doći do primerka, a Šeling će ga još jednom podsetiti (20. juna 1975.), očigledno zaista zainteresovan za mišljenje svog saradnika i prijatelja, na pisma koja bi mu mogla biti interesantna za njegov rad³. Hegelov odgovor na ovo pismo je nažalost izgubljen, dok naredno Šelingovo pismo svedoči o velikoj zahvalnosti ovog filozofa na prijateljevom sudu o *Filozofskim pismima*, kao i zadovoljstvu što su idržala „njegov test“. Stoga se može s pravom pretpostaviti da je Hegelov sud bio povoljan⁴. Međutim, u ovom pismu se nalazi čuveni deo u kome Šeling govori kako je svojevršno stanje „neodlučnosti“ i „potištenosti“, u kome se Hegel našao nakon čitanja *Pisama*, potpuno nedostojno njega. Hegel je verovatno opisao to stanje svome prijatelju u reakciji na pročitani spis⁵. Ovaj fragment je dobio svoju notornost na osnovu specifičnog Koževljevog tumačenja značenja ove Hegelove potištenosti. Prema Koževu, ovo je bio trenutak u kome se Hegel suočava sa izvesnopću gubljenje individualnosti zarad apsoluta, apsolutnog znanja⁶. Šeling je, naime, u *Pismima* postavio tezu o ukidanju konačne subjektivnosti kao preduslovu rešavanja spora između kriticizma i dogmatizma.

Nezavisno od Koževljeve interpretacije, *Filozofska pisma* su posebno značajna ako se ima u vidu Kronerova teza o još izraženijem Fihteovom uticaju na Šelinga u ovom nego u ranijim njegovim tekstovima, koji se uobičajeno smatraju potpuno fihteanskim⁷. Misli se na tekstove poput *O mogućnosti forme filozofije uopšte* (Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, 1794) i *O Ja kao principu filozofije* (Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795). Kroner tvrdi da je upravo u *Pismima* Šeling pod „najsnažnijim uticajem *Učenja o nauci*“. Indikativ tog uticaja je

¹ *Briefe von und an Hegel*, S. 27.

² Op. cit., S. 14. Na to će Hegel odgovoriti: „Duh koji je prethodna vlada pretela da će zavesti, prepoznao sam iz tvog opisa, utemeljen je u licemerju i plašljivosti (posledica despotizma) i sam je opet otac licemerja – duh, koji mora ovladati u svakom javnom ustavu koji ima himeričnu zamisao da kontroliše srca i bubrege, a vrlinu i pobožnost da uzme kao meru za procenu zasluga i podelu fotelja“ (Op. cit., S. 31). Hegel će, dakle, oceniti kako je tibingenski seminar institucionalizovao ovo licemerje u javnom diskursu. Kao što će u *Fenomenologiji duha* kasnije istaći kao generičko mesto licemerja u moralnom *Weltanschauungu*.

³ Op. cit., S. 29 – 33, S. 34 – 36.

⁴ Pismo od 20. juna 1976. godine (Op. cit., S. 36 – 37).

⁵ Op. cit., S. 37.

⁶ Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, str. 427.

⁷ Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, S. 539

pre svega poznata Šelingova formulacija teze da su kriticizam i dogmatizam dva jednako moguća sistema, koji u osnovi imaju isti problem i koji nije teorijske već praktičke prirode. Suština te teze je u tome da izbor između ova dva sistema zavisi od slobode. Ovo su reči koje svakako da podsećaju na Fihteovu poznatu tezu o izboru filozofskog sistema kao pitanju praktičkog određenja čoveka.

Međutim, odnos između učitelja i učenika je u ovoj tački fleksibilniji nego što se čini. Kroner izvodi taj zaključak na osnovu toga što je učenik (Šeling) uveliko misaono razvio svoj odnos spram Kantove treće kritike, iz koje je učitelj (Fihte) u tom periodu crpeo relativno malo¹. Kako bi ilustrovao to da je filozofski uticaj između ova dva filozofa bio dvosmeran, Kroner upućuje na Fihteov spis *O duhu i slovu u filozofiji* (Über Geist und Buchstaben in der Philosophie). U pomenutom spisu, Fihte razmatra problem estetičkog u najširem smislu, to jest u vezi sa subjektivnom stvaralačkom sposobnošću (Schöpfungsvermögen) koju on naziva duhom. Za razliku od kantovskog strogo razdvajanja saznanjno-teorijskih, praktičkih i poetičkih moći, Fihte ovu samodelatnost formuliše kao jedinstveni i fundamentalni princip na osnovu koga je čovek „samostalno biće koje posmatra ili dela“², ali i stvara, što dotična pisma nameravaju da utvrde. Ova stvaralačka moć je u osnovi izraz nezavisne i slobodne samodelatnosti subjekta (Selbstthätigkeit), koju Fihte artikuliše na način veoma blizak Šelingovom *Sistemu transcendentnog idealizma*. Utoliko je za Kronera plauzibilan zaključak o tome da je Fihteov odnos spram treće Kantove kritike fermentisan Šelingovim uticajem preko kritike iznete u *Pismima*.

U ovom spisu je, s jedne strane, Šeling pod suštinskim uticajem Fihteovog, ali, s druge strane, već razvija snažne kritičke motive protiv Fihteove filozofske pozicije. Šeling formuliše anti-fihteansku tezu o tome da su kriticizam i dogmatizam ravnopravni sa spekulativnog stanovišta. U drugom pismu Šeling izdvaja dve ključne crte kriticizma: njegovu svrhu u vidu oslobođenja čovečanstva, ali i njegovu fundamentalnu slabost oličenu u oslanjanju na saznanjne moći³. On detektuje izvesnu slabost uma koja je proistekla iz kriticizma. Ona se očituje u izdržljivosti predstave o tome da bez objektivnog boga i apsolutno objektivnog sveta, kako to kaže Šeling, nikakvo praktičko delanje nije moguće. Prvobitna (kantovska) kritika afirmiše taj slabi um (schwache Vernunft) i njegovu tvrdokornu predstavu, pomerajući u beskonačnost onaj

¹ Loc. cit. Kasirer III tom misli da se još u tom Šelingovom psisu ne vidi razlika, suprotnost bitka i slobode (Šeling: „Bitak je ukinuta sloboda“) će tek sa *Prvim nacrtom filozofije prirode* biti pretvorena u suprotnost prirode i duha, te između njih otkrivena analogija.

² Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 3. S. 277.

³ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, 291 (*Filozofska pisma*, str. 182).

odlučujući momenat kada će um naučiti kako da se realizuje kao praktički. Međutim, kaže Šeling, nije li sa afirmacijom te ograničenosti preuzeta i dužnost (on naglašava ovu reč) da se ona ukine¹? Nije li zaista paradoksalna emancipacija koja bi radila suprotno?

Oslobođenje čovečanstva možemo ovde da razumemo isprva kao oslobođenje od dogmatizma. Dogmatizam ima smisao takvog filozofskog stava ili stava opšteg obrazovanja koji mistifikuje onu osnovu koja omogućuje određenje čoveka kao slobodnog. To je borba koja je počela Kantovom kritikom moći saznanja, ali se nije smela zaustaviti na njoj. Naknadni lik „neslobode“, u ponovljenoj staroj fomi „nezrelosti“, može se prepoznati u ovom liku *slabog uma* – teorijski neadekvatnom, tek na putu ka svojoj realizaciji kao praktičkom, ali *lenjom* iz čega ponovo proizilazi opasnost po emancipaciju².

U čemu se ogleda ova slabost? Šta se može konkretno reći o prirodi slabog uma? „Slab um nije onaj koji ne spoznaje objektivnog boga, već onaj koji *hoće* da ga spozna“³. Ovde je reč o zloupotrebi kritičkog učenja koje će Šeling razlikovati od dogmatizma već samom upotrebom termina dogmaticizam. *Kritika čistog uma* je napadala dogmatizam, koji je filozofirao ili saznavao bez da je prethodno izvršio jednu sveobuhvatnu kritiku sazajnih moći. Dogmaticizam je „naučio“ tu kritičku lekciju i materijalizovao se u ortodokсноj teologiji Štora i Flata koja, u osnovi, predstavlja teološko tumačenje Kantovog učenja o postulatima. Ovu osnovnu tezu *Filozofskih pisama o Kritici čistog uma* kao kanonu svakog sistema, Šeling oslanja na fihteanski zahtev da se ovo Kantovo delo razume iz duha, a ne iz slova samog teksta. Jedino legitimno čitanje uopšte bilo bi, prema tome, ono koje prati i ide ka krajnjim konsekvencama unutrašnje logike samog filozofskog učenja. Ne, dakle, ono koje je od svega duha zapravo samo poprimilo manir, koje je „kantijanizirano“ pukom terminologijom i usmereno na bukvalni smisao Kantovog teksta u službi suštinski nefilozofskog interesa (u konkretnom slučaju ovde teološkog). Reč je o „kantijaniziranom“ dogmatizmu, grubo rečeno, koji neke od osnovnih kritičkih pojmova dogmatizuje, kao što je, na primer, pojam praktičkog postulata⁴. Ovaj poduhvat tbingenške inteligencije, koji je prevashodno orjentisan na jačanje

¹ Op. cit., S. 292 (Op. cit., str. 184).

² Hegel će kasnije ovaj opis „lenjosti uma“ ili „lenjosti misli“ okrenuti protiv mišljenja koja ostaje na stanovištu sa goga se sloboda tek postulira i principa *sollen*, kakvo je Fihteovo rano praktičko učenje.

³ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 290 – 291 (*Filozofska pisma*, str. 183).

⁴ U *Kritici praktičkog uma* Kant će postulat praktičkog uma odrediti na sledeći način: „[P]ostulat čistog praktičkog uma pod kojim razumem teorijski stav, ali koji se kao takav ne može dokazati ukoliko nerazdvojno pripada *praktičkom* zakonu kojia priori važi bezuslovno“. Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 5, S. 128. Prema Kantu, besmrtnost ili postojanje boga je „moralno nužno“ da se postulira. Međutim, reč je o subjektivnoj nužnosti, a ne objektivnoj u smislu dužnosti, „jer nikako ne može biti dužnost da se pretpostavi egzistencija neke stvari (pošto se to tiče samo teorijske upotrebe uma)“. Op. cit., S. 131.

teološke ortodoksije, Šeling je okarakterisao kao puku „misaonu igru“, u jednom dubljem smislu te reči. Da se filozofski sistem ostvaruje praktički proizilazi iz korektno razumljenog kanonskog smisla *Kritike*. Ukoliko se praktički postulati uzimaju kao način da se teorijski osigura ili zasnuje objava, odnosno ukoliko izostaje, po Šelingu, praktička odluka da se realizuje (kritički ili dogmatski) sistem, ostaje se u oblasti puke teorije koja nema nikakvu životnu važnost¹.

Šelingova se kritička oštrica okreće direktno na ovu ortodoksiju, ali ona pre predstavlja spoljašnji povod ovoga spisa, u kome se po prvi put formuliše dalekosežna mogućnost da se apstrahuje od transcendentnog, kritičkog stanovišta filozofije koji je dat Fihteovom filozofijom. Na površini, kriticizam izgleda kao da je naknadnog karaktera. Njegov konkretan povod i objekt je dogmatizam, specifično tumačen kao nelegitimna upotreba saznanjnih moći, koja je pak motivisana sasvim legitimnom potrebom uma za sistemom. „Prvi udarac“ koji je kriticizam naneo dogmatizmu mogao je biti samo negativan. Međutim, „borba“ mora biti sveobuhvatna, jer je „spor“ između kriticizma i dogmatizma „izvorni sukob u ljudskom duhu“². Dakle, iako na prvi pogled kriticizam ima naknadni karakter u odnosu na dogmatizam, budući da se njegova pojava može razumeti kao reakcija na dogmatizam, njegova „istorija“ tek sa paralelnom „istorijom“ dogmatizma čini celinu pravog i suštinskog problema (svake) filozofije.

Kant je ovaj izvorni problem formulisao svojim čuvenim pitanjem kako su mogući sudovi a priori. Šeling ga interpretira tako da je smisao tog pitanja u tome „kako uopšte dolazim do toga da izađem iz onoga što je apsolutno i pređem na ono što je suprotno“³. Ono notorno pitanje kriticizma ima smisao koji ga, po Šelingu, čini izvornim problemom svakog filozofiranja, pa i dogmatskog. Njihov spor, ili sukob u ljudskog duhu, ticao se shvatanja principa jedinstva koje je izraženo u sintetičkom sudu. Kriticizam ga pretpostavlja kao fakt subjektivne moći saznanja. On ovu pretpostavku deli sa dogmatizmom, te se sa njim bori za zaključke i posledice koji se izvode iz te pretpostavke. Od starta, dakle, kriticizam nije bio dovoljno kritički. Mane koja proizilaze iz ovog – teorijskog – suženja kritike kod Kanta vodile su ka tome da se sav ulog stavlja na moć saznanja i na njoj imanentna ograničenja. Na osnovu toga se se dogmatizam mogao napadati jedino kao teorijski neutemeljiv sistem. Međutim, ovaj

¹ Tako i Diter Henrich ističe da je na stanovištu ortodoksije Kantovo učenje o autonomiji postalo samo sredstvo odbrane teologije autoriteta. Videti: Henrich, D., *Hegel im Kontext*, S. 60. Za Šelingu, naime, u ovom periodu važi sledeće određenje (kritičke) filozofije: „Početak i kraj sve filozofije jeste - sloboda“. Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 117.

² Op. cit., S. 294 (Op. cit., str. 186).

³ Loc. cit (Loc. cit).

rezultat nije naprosto dovoljan, stoga što dogmatizam nije uopšte teorijski markantan. Šeling ukazuje na to da pravo područje u kome dogmatizam ima najviše (negativnog) učinka predstavlja praktička sfera. Kriticismam je svojom litanijom o slabosti uma, granicama moći spoznaje, „nezavisnosti moći spoznaje od *suštine* samog subjekta“¹, obezbedio sredstvo za održavanje dogmatizma - sa još jačom snagom - u praktičkoj sferi.

„Po slovu“ se Kantova *Kritika čistog uma* može razumeti kao kanon daljnijeg dovršavanja jedino sistema kriticizma. Međutim, Šeling je u postkantovskoj situaciji uvideo kako je dovršeni kriticizam ostao nemoćan da „opovrgne“ do kraja dogmatizam teorijskim sredstvima. Time je on u suštini nemoćan da se zaista nametne opštem duhu obrazovanja kao *jedino* filozofsko stanovište i sistem. Dakle, dogmatizmu je zadat tek prvi udarac *Kritikom čistog uma*, u smislu da je isterala dogmatizam na svetlo jединственog i univerzalnog problema filozofije uopšte. *Kritika* nije išla dalje, budući da je polazila od tačke (suprotnost između subjekta i objekta) koju je dogmatizam jednako poput kriticizma priznavao kao fundamentalnu. *Kritika* „po duhu“ nije bila dovoljno kritička. No, Šeling insistira na tome da ukoliko je dogmatizam već prinuđen na određene ustupke (a jeste nužno time što prihvata da sam predstavlja filozofiju, to jest da je u osnovi kod njega reč o saznanju), „on mora dopustiti da nije moguće apsolutno-objektivno saznanje, tj. da se objekt uopšte mora saznati samo pod *uslovom subjekta*“². Apsolutnost objekta ne bi mogla ići ruku pod ruku sa samom idejom saznanja, odnosno sa mogućnošću sinteze koja je uslovljena nečim suprotnim (suprotnost između subjekta i objekta).

Kriticizam je za volju celovitosti filozofskog sistema morao da napusti teorijski prostor, te se tu obreo u spoznaji da se borba sa dogmatizmom nije okončala, nego se, štaviše, nastavlja. Ova protivečnost koja postoji između dva sistema (čija bi dovršenja podrazumevala ili „gubljenje objekta u subjektu ili subjekta u objektu“, odnosno „nikakav objekt i apsolutni subjekt ili nikakav subjekt i apsolutni objekt“), a koja izgleda teorijski nepremostiva, premešta se na područje „zahteva“³, postulata. Ukoliko je, prema Kantovom učenju, um okrenut ka onome bezuslovnom, a kako je kao teorijski um nemoćan da ga realizuje, on *zahteva* odgovarajuću radnju kojom bi se ono bezuslovno realizovalo. To što je pravi element ovog protivrečja praktički ukazuje na „pravo“ protivrečje iza ovog prvog, neposrednog. Ovde ćemo još jednom ukazati na razliku između kriticizma i dogmatizma, na jednoj stani, i dogmaticizma, na drugoj: ovaj poslednji, naime, smatra praktičke postulate konstitutivnim u teorijskom

¹ Op. cit., S. 295 (Op. cit., str. 187).

² Op. cit., S. 296 (Op. cit., str. 188).

³ Op. cit., S. 298, 299 (Op. cit., str. 190, 191).

smislu, te time pomera čitav ovaj diskurs, svojim bledim sintetizmom, ka jednom anahronom rešenju koje nema sluha za ono što je predmet spora.

Šeling prihvata da je kantovsko pitanje kako su mogući sintetički sudovi a priori suštinski problem filozofije. On ovde, međutim, ne raspravlja o mogućnosti metafizike (kao nauke)¹. Pitanje o mogućnosti filozofije², koje je postavljeno ovim sporom, upućuje na izvesnu hijerarhiju problema koja leži u osnovi ove samozainteresovanosti filozofije. Teorijsko pitanje o tome kako je ona moguća kao nauka je samo put koji vodi dubljim slojevima određenja filozofije. Suprotnost filozofskih sistema proizilazi nužno kao posledica filozofije shvaćene tako da ona ne sme da bude „majstorija“ (Kunststück), već predstavlja „prikaz puta samog ljudskog duha“. *Pisma*, dakle, konkretizuju kao odlučujuću dimenziju problema određenja filozofije problem njene realizacije³.

Kantov skandal uma – činjenica da um protivreči samome sebi, jer mišljenje prevazilazi granice onoga što se može znati, te nužno zapada u antinomije – poprima afirmativni karakter problema realizacije filozofije. Kada se uzme taj aspekt u obzir skupno sa onim što predstavlja temeljnu lekciju Fihteovog učenja - i to u Šelingovoj formulaciji - da je „početak i kraj sve filozofije - *sloboda*“⁴, imamo parametre u kojima se kreće Šelingova argumentacija. On nastoji da pokaže kako je sve dok se moć saznavanja shvata kao nešto svojstveno konačnom subjektu, a ne kao nešto nužno, u tome je razlog zbog kog je *Kritika čistog uma* morala proizvesti sukob – suprotnost između tog konačnog subjekta i sveta⁵, te otvoriti pitanje realizacije filozofije u svetlu te suprotnosti. Realizacija filozofije, a ne mogućnost njenog zasnivanja, predstavlja ono što je pravi problem filozofskog mišljenja i što već predstavlja korak dalje u odnosu na kritičku filozofiju.

¹ Jedno merodavno mesto iz Hegelovog *Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma*, iz 1796. ili 1797. godine, nas može informisati o tome kakav je moguć Šelingov tretman metafizike u ovom spisu. Reč je o samom početku ovog fragmenta, prema kome je fundamentalni deo sistema etika: „[P]ošto cela metafizika ubuduće spada u moral“. Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 1, S. 234.

² Već u spisu *O mogućnosti forme filozofije uopšte*, koji je objavio godinu dana pre *Filozofskih pisama*, Šeling će reći da je njegov centralni interes usmeren ka „problemu mogućnosti filozofije uopšte“. Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, I, 1, 88 (*O mogućnosti forme filozofije uopšte*, str. 10).

³ Već u maju 1795. godine, Helderlin napušta fihteansko učenje da ono neuslovljeno može biti čisto delanje (jer je ono opterećeno suprotnošću sa mišljenjem), te je u svojoj skici ukazao na to da osnov može biti samo u pre-refleksivnom, pre-judikatornom, u svim relacijama unapred položenom „bitku“ (Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 226-228). Stoga, prema M. Franku, ovaj će Helderlinov uvid biti odlučujući u kasnoj Šelingovoj kritici Hegelove filozofije. Videti: Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, S. 12.

⁴ Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, I, 1, S. 117 (*Ja kao princip filozofije*, str. 61).

⁵ U istom fragmentu Hegelovog *Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma*, iz 1796. ili 1797. godine, vidimo da i Hegel smatra da je, nakon Kanta, temeljni problem filozofije glasi: „Kako svet mora da bude obezbeđen za moralno biće?“ [Wie muß ein Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein]. Videti: Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 1, S. 234.

Kritika moći saznanja pretpostavlja nesumnjivost logičke sinteze, formalne radnje konačnog subjekta, te ide dalje da se ta nesumnjiva sinteza može zamisliti samo pod pretpostavkom bezuslovne teze (da subjekt nužno mora da napreduje od uslovnih ka bezuslovnim sudovima). Ovo su pretpostavke koje čine samu kritiku u *Kritici čistog uma* ranjivom i nepotpunom. Dalje, prema *duhu*, ne nužno i *slovu*, *Kritike* proizilazi „ono što je upravo osobeno za kritiku uma da ne povlađuje *nijednom* sistemu, već da, naprotiv, za *sve* njih ili stvarno postavlja kanon, ili ga barem priprema“¹. Kao rezultat kritike uma, prema Šelingu, predstavljena je mogućnost zasnivanja dva međusobno isključiva sistema. Iz suštine uma, subjektivnosti, izvodi se sama mogućnost dva međusobno oprečna, isključujuća sistema. Dakle, i dogmatizam i kriticizam podrazumevaju, trebaju, pretpostavljaju rezultate kritike. Šelingova osnovna tvrdnja o dogmatizmu – da se poput kriticizma poziva na praktičke postulate – izbija iz ruku mogućnost da se na taj način napravi fundamentalna razlika između ova dva sistema mišljenja. Razlika između ova dva sistema nije metodološka, štaviše oni nužno moraju imati istu metodu. Ovo, međutim, proizilazi iz toga kako uopšte Šeling određuje filozofiju. To zaista najupečatljivije ilustruje sledeće mesto: „Najviše dostojanstvo filozofije sastoji se upravo u tome što ona sve očekuje od ljudske slobode. Stoga za nju ništa ne može biti ubitačnije od pokušaja da se ona sabije u granice nekog teorijski-opštevažećeg sistema“². Filozofija ne sme biti samo misaona igra. Za razliku od Fihtea, Šeling smatra da je Spinozina odluka da svoju (dogmatsku) metafiziku nazove *Etika* jedan autentični gest, a ne ironijski.

Jedno drugo mesto, iz spisa *O postulatima u filozofiji* (Über Postulate in der Philosophie), pojasniće nam na koji način je metoda dogmatizma i kriticizma (teorijske i praktičke filozofije u krajnjoj liniji) ista: „Ili je princip filozofije puki teorijski osnovni stav, rečju, teorem (stav koji izražava postojanje), stoga je takav princip pravi put ka dogmatizmu. Međutim, nauka čija priroda je već transcendentalna, mora još u svom prvom principu da isključi svaki empirizam... ili stavljamo, da je princip filozofije tek praktički, stoga nije više *postulat*, nego *imeprativ*. Praktički postulat je *contradicio in adjecto*. U moralu postoji, ukoliko je formalan, samo *zahtev*; primenjen na iskustvo postaje *zadatak*, ali *nužan* zadatak, svaki bi trebalo rešiti onoliko dobro, koliko se *može*. Jer princip filozofije može biti bilo puki teorijski bilo puki praktički, stoga on mora *oba* istovremeno da bude. Oba se, međutim, ujedinjaju u pojmu *postulata*, on je *teorijski*, jer zahteva izvornu konstrukciju, praktički, jer on (kao postulat

¹ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 301 (*Filozofska pisma*, str. 193).

² Op. cit., S. 306 – 307 (Op. cit., str. 198).

filozofije) svoju obavezujuću moć (za unutrašnje čulo) može da pozajmi samo od praktičke filozofije. Stoga je princip filozofije nužno *postulat*¹.

Šelingov se rečnik - od nanošenja „drugog“ udarca dogmatizmu menja do „rada na dogmatizmu“, odnosno jedne veoma zanimljive afirmacije. „Vanjske okolnosti“, suštinski bukvalno tumačenje Kantovog kritičkog projekta, dovele su do toga da se učenje o metodi uzima za celi sistem.

Da bi se rešio spor u filozofiji, da li je potrebno dati „za pravo“ i jednom i drugom sistemu, odnosno odlučno afirmirati, ne samo kriticizam, već i dogmatizam kao autentičnu filozofiju? Do čega je stalo? Do afirmacije, svakako, ali i demistifikacije: „Dakle, našem vremenu ipak može ostati slava da je nov metod izvrsno primenilo u korist dogmatizma: za neko buduće vreme može se sačuvati zasluga da suprotni sistem dovrši u celoj njegovoj čistoti. Pa ipak, mi možemo nastaviti da radimo na sistemu dogmatizma, samo neka nam niko, zato što je iz *Kritike čistog uma* posudio normu za to, svoj dogmatski sistem ne prodaje za sistem kriticizma“². Svi se filozofski sistemi daju pokazati kao manje ili više uspele kopije ova dva sistema. To je jedno. Međutim, ima i druga strana, da se jedan može izdavati za drugi. Pošto je *Kritika čistog uma* „kanon svih mogućih sistema, onda je ona i nužnost praktičkih postulata morala izvoditi iz ideje sistema *uopšte*, a ne iz ideje jednog *određenog* sistema“³.

Ističu se i razlike između kritike, kao kritike uma, i samog sistema uopšte, čije bi zasnivanje ona naravno imala da omogući. Kritika ima smisao nečega sasvim jedinstvenog. Ona za Šelingu ima značenje težišta čitavog lanca događaja za jednu disciplinu. Međutim, ona ne može imati nasuprot sebi oponentna, ne ni drugačiju, a kamoli oponirajuću proceduru. Dok god bude filozofije, *Kritika čistog uma* - kao program same kritike – biće jedina. „*Kritika čistog uma* je nepodmitljiva pomoću individualiteta, i baš zbog toga važi za sve sisteme, dok svaki sistem nosi na čelu pečat individualiteta, jer nijedan ne može biti dovršen drukčije doli *praktički* (tj. subjektivno)“⁴.

Ovo je tumačenje koje će Šeling opravdati time što je vođeno samim duhom *Kritike čistog uma*. Kritika uma ne može trpeti subjektivnost kao medijum ili čak njen konačni povod za realizaciju. Po kakvom se diktatu poseže za kritikom uma? Potreba za kritikom čistog uma je različita od potrebe za sistemom filozofije. Drugi se razlikuje od prve, pre svega, time što je sistem opterećen upravo pomenutom subjektivnošću, individualnošću. Ovo je, takođe, jedna

¹ Op. cit., S. 448.

² Op. cit., S. 303 (Op. cit., str. 195).

³ Op. cit., S. 303 - 304 (Op. cit., str. 196).

⁴ Op. cit., S. 304 (Op. cit., str. 196).

veoma zanimljiva – čak neočekivana – teza o prirodi sistema filozofije. Filozofija napreduje do sistema, što se može posmatrati kao povesni ali i kao individualno-obrazovni proces, dvosmislenost koja je sasvim na tragu fihteanske pragmatičke istorije uma. Što se više približava sistemu, čini se da bi imala sve manje veze sa svojom individualnom, životnom bazom, vezom prema životu i svakodnevnom iskustvu. Jer to bi svakako činilo uobičajeniju predstavu sistema filozofije, kao dovršenu, skoro larpurlartističku igru. Međutim, Šeling drži do suprotnog stava: što se filozofija više približava sistemu, postaje relevantnija za život. U sistemu potpuno sudeluju sloboda i individualitet i on ne može pretendovati na univerzalnost¹! Filozofija je ili misaona igra ili osnova, impuls ka zaključnom – odlučnom u onome praktičkom. Ona mora „dobiti realnost ne pomoću saznanja, već pomoću *produktivne, realizatorske* moći, ne pomoću *znanja*, već pomoću *delanja*“². Ovde, takođe, dolazimo do još jednog izuzetno važnog razumevanja *Kritike čistog uma*, te njene procedure i rezultata, a koje je zaista otišlo u svom tumačenju njenog duha dalje od njenog slova čak i u poređenju sa *Učenjem o nauci*. Kantova *Kritika* je samo učinila transparentnim ono što je bilo motivacija i način „spontanog“ (u običajenom smislu te reči, nekritičkog) načina filozofiranja stare metafizike. Utoliko, ona nije „ništa izmenila“ na toj svesti koliko ju je u potpunosti iznela na svetlo dana. Primenjujući ovu svoju tezu, o imanentnom kriticizmu pret-kantovske metafizike, on daje primer Spinoze. Za razliku od Fihteove neodrživosti spinozističke pozicije filozofirajućeg subjekta, odakle duh ironičnosti, za Šelinga je on i te kako neironično predstavio svoju filozofiju (metafiziku) kao jedan sistem *Etike* i u njoj i te kako našao, dostigao vlastiti „raj u razumu“³. Predmet njegovog sistema sasvim izričito nije bio predmet znanja već jedne beskonačne delatnosti, što je osnova svakog filozofskog sistema uopšte⁴.

Zanimljivo bi bilo uporediti, ukratko, u kom odnosu stoje sama forma pisma, koju je autor svesno izabrao kao najjasniju formu, s jedne strane, i sama ideja praktičke realizacije sistema i borbeni duh protiv filozofije kao „mudrolije“, s druge strane. Ova epistolarna forma podseća na prepisivanje stoičara, koji su sa svoje strane bodrili jedni druge u svojom programskom prihvatanju objektivne nužnosti prirodnog poretka, boreći se ravnodušnošću protiv svega što unosi pometnju u skladnost vrline. Šelingova pisma su bodrilačka, liča nota

¹ Loc. cit. (Loc. cit.).

² Op. cit., S. 305 (Op. cit., str. 197).

³ Op. cit., S. 305 - 306 (Loc. cit.).

⁴ Op. cit., S. 304 (Loc. cit.).

koja provejava kroz linije strogog argumentovanja, no ujedno su i borbena! Doduše, tu razlike ne prestaju - ovde fikcija dijaloga zamenjuje stoičarski stvarni dijalog.

Šeling je u kratkom predgovoru ovog spisa dao razlog zašto je „izabrao formu pisama jer je verovao da će svoje ideje u toj formi moći izložiti jasnije [deutlicher] nego u nekoj drugoj“¹ Zašto baš ovaj kriterijum jasnosti (clara)? Može li biti tek slučajan izbor reči ili je ovim kartezijanskim terminom naglašena pripadnost ovih pisama „kritičkoj“ tradiciji. Međutim, iako možda nije reč samo o aluziji, razlika ipak postoji. Jasno je ono saznanje koje je do te mere raščlanjeno i pročišćeno da u njemu nema ničega više nejasnog. Rad kritike bi se sastojao, kao najpreča operacija filozofije, upravo u ovom raščlanjivanju i pročišćavanju. U kontekstu ovog Šelingovog teksta, vidimo kako se u njemu pretresa, pravi jasna razlika i raščlanjivanje između filozofskih (dogmatizam, kriticizam, odnosno Spinoza i Fihte) i nefilozofskih (kriticizirajući dogmaticizam ili *Unphilosophie* Hegelovim rečnikom iz teksta *O suštini filozofske kritike*). Filozofski bi bio onaj diskurs ili sistem do te mere raščlanjen i pročišćen da u njemu nema više ništa od nefilozofije (moralizma, praznoverice, zdravog razuma, etc.). Napomenuli smo već da je u pravljenu razlike između ova dva sistema stalo, možda pre svega, do demistifikacije.

Ko je sagovornik ili adresat ovih pisama (mišljenja su podeljena između Helderlina ili Hegela), koji je ipak veoma indirektno prisutan, može se videti najbolje kroz to šta ova pisma otkrivaju da čini njegova interesovanja. On se pre svega interesuje za Kanta i kritičku filozofiju, međutim, nije mu strana ni diskusija između Lesinga i Jakobija u vezi sa Spinozom. Takođe, operiše određenim pojmom dogmatizma, smatrajući da se javlja u jednom „umilnom liku“ aludira na Lajbnica i njegove popularne spise. Njegovoj poziciji Šeling ne daje da razgovetno dođe do reči. Mogli bismo reći da njegova pozicija i nije toliko bitna, budući da je odlučujuće to što sa Šelingom deli ključnu pretpostavku filozofije, potrebe borbe za filozofiju. Duga zajednička diskusija, koja kao da leži u pozadini ili čini kontekst ovih pisama, a na koju se ona nadovezuju, mogla se ticati svrhe ili fundamentalnog problema filozofije. Jednim motivom se, poput sene, priziva ta diskusija, kada se pravi razlika između onoga što je samo misaona igra i onoga što je filozofija zaista. Prvo pismo počinje Šelingovom afirmacijom shvatanja njegovog sagovornika da je borba protiv onoga što je neizmerno ono najuzvišenije. Nasuprot borbe stoji slika spokojnog predavanja tome neizmernom. Borba subjekta i sveta, s jedne strane, i mir subjektivnosti u zagrljaju sveta, s druge strane. Istrajavanje u borbi do propasti ili pomirenje

¹ Op. cit., S. 284 (Op. cit., str. 175).

subjekta i sveta – drugim rečima, pitanje odnosa filozofije i apsoluta¹ - predstavlja horizont Šelingove analize (kriticizovanog) dogmaticizma i njegove ključne ideje moralnog boga.

Ova formula borbe dovršava na jedan logičan način čitav diskurs o tvrdoj i nepromenljivoj alternativi između apsolutizacije objekta ili apsolutizacije subjekta. Interes je svake filozofije da se ova antiteza ponovo ne mistifikuje – nekim novim velom ravnodušnosti ili podnošljivosti. Svaka podnošljivost, svaka neutralizacija ili razvodnjavanje ove životno važne antiteze mora biti „odvratna“ umu. U desetom pismu razrešeno je da je kriticizam onaj filozofski sistem koji se jedino može živeti kao filozofija slobode. Sloboda se potvrđuje samo protiv apsolutizacije svega objektivnog. Međutim, ona se takođe mora razumeti, sa stanovišta onog koji praktički realizuje filozofski sistem uopšte, da je borbena i spram apsolutizacije subjektivnosti. Apsolutizacija subjektivnost predstavlja poništavanje i same borbene subjektivnosti, poništavanje jednog te time neposredno i drugog pola sukoba. Apsolut mora ostati s onu stranu ove suprotnosti, apsolutne tendencije suprotnih strana padaju na teret nedogmatizujućeg kriticizma. Kasnije će ovaj tekst za Šelingu biti dokument njegovog ranog osećaja da je istina tamo kuda idealizam (iliti negativna filozofija) ne vodi.

Na koncu pisama, duh se vraća iz stanja spekulacije kao neprirodnog stanja uznemirenosti i nezadovoljstva; ideje koje su činile sadržaj spekulacije nisu više zamorna zanimacija a priori, već postaju deo življenog iskustva, „zakoni našeg života“². Održavanjem duha kritike, na raskršću koje je metafora za izvođenje demistifikacije „onih koji skrivaju svoja načela“, filozofija je simbol saveza slobodnih duhova³.

Iz ovoga proizilazi udarac Fihteu, koji mu se nanosi upravo njegovim sredstvima. Samo i jedino *Kritika čistog uma* može imati univerzalno važenje i u tom smislu zaista predstavljati učenje o nauci. Fihteova *Wissenschaftslehre*, najjednostavnije rečeno, gubi taj smisao time što se izgrađuje u sistem. Nije reč da se postavi jedan apsolutni princip koji će biti univerzalan princip sistema sveg znanja, već je reč o tome da se postavi *kanon* svih principa i sistema⁴. Fihteova filozofija je, naime, samo jedna verzija jednog od dva sistema koja su moguća na osnovu kritike uma. Naravno, potrebno je naglasiti, da je, poput Kantove, i Fihteova filozofija

¹ U pismu Fihteu iz decembra 1795. godine, Rajnhold je optužio Šelingu da je pao na stadijum pretkritičke metafizike, budući da je iz metafizički mišljenog apsoluta izvodio moralni zakon. Za razliku od ovog „prekritičkog“ gesta, Kant je učinio suprotno izvedeći iz moralnog zakona ono apsolutno. Citirano prema: *Hegel: The Letters*, p. 39.

² Op. cit., S. 341 (Op. cit., str. 236).

³ Loc. cit. (Loc. cit.).

⁴ Op. cit., S. 304 - 305 (Op. cit., str. 196).

ovde predstavljena pre svojim „duhom“ nego konkretno slovom¹. Istinski antipod Fihteu u ovim spisima je Spinoza, a ne teološko-ortodoksna zloupotreba kriticizma koju smo pomenuli kao spoljašnji povod spisa. Vidimo da je *Kritika čistog uma*, prema Šelingovom shvatanju, za oba ova sistema, Spinozin i Fihteov, postavila temelj.

Ovo predstavlja ključnu formulaciju snažnog efekta kritike čistog uma: „*Kritika čistog uma* je najpre iz *ideje* o sistemu uopšte dokazala da nijedan sistem – pa imao ime koje mu drago – u svojoj dovršenosti nije predmet *znanja*, već samo predmet praktičko-nužne, ali *beskonačne* radnje“². Ovo je, de facto, fihteanski uvid. Beskonačna radnja (unendliche Handlung) – nije li to upravo ono što se traži kao ono beskonačno uopšte. „Pravi kritički duh“ bi podrazumevao rad pod markom principijelne (teorijske) nedovršivosti sistema. Kritički duh suzbija „taštu želju za demonstriranjem“. U suprotnom, kompromituje se „sloboda“ nauke, stvaralaštvo filozofije (ona od cilja pada do nivoa instrumenta svoje tvorevine, slobodu žrtvuje radi znanja). Usled toga, značajniji doprinos filozofiji, pravom kritičkom duhu, ima skeptičar u odnosu na dogmatistu – teoretičara. Praktička realizacija filozofskog sistema, pri čemu se odlučuje da li predstavlja afirmaciju ili negaciju slobode, ono je što odlučuje u ključnom smislu. Ne, dakle, mogućnost ili nemogućnost dokaza ove ili one filozofske argumentacije. Filozofija na taj način dobija smisao individualnog potvrđivanja lične slobode. Ona je najpregnantije vezana za okolnosti (praktičke, ovde još uvek nedovoljno raščlanjene) života. Jasno je da Hegel ne može prihvatiti niz teza koje se podrazumevaju u ovim Šelingovim redovima. U krajnjoj liniji, ono što je individualizovano s obzirom na „učeni“ diskurs je teorijski rad. Veliko je pitanje, naime, za Hegela koliko realizacija slobode ima smisla individualne „stvari“?

Šesto pismo dodatno pojašnjava granicu *Kritike čistog uma*. Izvan njenog dometa ostaje oblast onoga apsolutnog: u toj oblasti imamo posla samo sa analizama, analitičkim stavovima, neposrednim znanjem. U njoj je sve shvatljivo, tvrdi Šeling³. Iz toga je jasno zašto *Kritika čistog uma*, koja nije smerala na ovu oblast, kao svoj principijelni problem upravo postavlja

¹ U pismu Hegelu od četvrtog februara 1795. godine, Šeling je potvrdio kako je postao spinozist. Kako je Spinozi, nime, sve predstavljao svet, za Šelingu je to Ja. Realna razlika između kriticizma i dogmatizma počiva u tome što prvi polazi od apsolutnog ja (kakvo je to nezavisno od objekta) a drugi od apsolutnog objekta. Odmah zatim dodaje kako filozofija mora poći od onoga neuslovljenog, kada se odlučilo da li se to neuslovljeno tematizuje kao Ja ili kao Ne-Ja sve je nadalje rešeno. Za njega je najviši princip filozofije apsolutno Ja, koje je kao čisto i puko Ja postavljeno slobodom. Bog nije ništa drugo do apsolutno Ja. Ličnost nastaje kroz jedinstvo svesti. Svest je bez opozicije subjekta nemoguća, to znači da u filozofskom pojmu boga nema mesta za *ein persönlichen Gott*. Najviša pak težnja filozofa je uništenje vlastite ličnosti, budući da to podrazumeva ili predstavlja prelaz u apsolutnu sferu bića. Ovaj prelaz se mora misliti kao praktičko približavanje apsolutu etc. (Videti: *Briefe von und an Hegel*, S. 22).

² Op. cit., S. 305 (Op. cit., str. 197).

³ Op. cit., S. 308 (Op. cit., str. 200).

pitanje „kako su mogući sintetički sudovi a priori“. Čim stupimo, suprotno tome, u oblast dokaza, onoga uslovljenog, možemo tragati za mehanizmom na osnovu koga nastaju filozofski problemi – ali i rešenja (u vidu pomenuta dva filozofska sistema koja Šeling ovde međusobno suprotstavlja, koja u krajnjoj liniji dele isti problem). Stoga je notorna greška pokušavati dati dokaz postojanja boga, odnosno onoga apsolutnog. Time je dat obris prostora u kome se može vrši kritika u jednom opštijem smislu. Ona je način na koji se otkriva „pravi“ problem filozofije uopšte i omogućava ujedinjujuća perspektiva za razvoj filozofskog mišljenja. Tu perspektivu je Šeling odredio na sledeći način: „Glavni posao svake filozofije sastoji se u rešavanju problema postojanja sveta: na tom rešavanju radili su svi filozofi, ma koliko da su sam problem različito izražavali“¹.

Dakle, kriticizirajući dogmatizam je išao slovom protiv duha Kantove *Kritike*, dok je Šelingov zahvat išao u suprotnom smeru; on će duhom, uzevši praktički postulat kao imanentan princip, ići protiv njenog slova. Prelaz ka beskonačnom od praktički određenog konačnog Šeling razume kao zadatak. Šeling se slaže sa Spinozom u tome što je problem prelaska od beskonačnog ka konačnom izričito za obojicu neteorijski. Za razliku od dogmatskog tumačenja rešenja ovog problema koji je dao Spinoza, Šeling razume postulat postojanja apsoluta kroz ukidanje svega objektivnog u neuslovljenoj slobodi i neograničenoj delatnosti subjekta koji teži svome sopstvu.

Interesantno je kako je Kant projektom kritike čistog uma nameravao da onemogući sporenje koje je karakteristično za povest ranije metafizike. On tu povest opisuje jedno moćnom metaforom *Kampfplatz*. Međutim, za Šelingu tek je tim projektom omogućen pravi spor – sukob koji je izazvan među suparničkim filozofijama koje imaju da potvrde svoju relevantnost za ljudski život (da se praktički realizuju). Kritika otkriva pravi problem filozofije – mehanizam na koji ona upućuje krije se u anticipaciji praktičke odluke, koja proističe iz ili na osnovu filozofskog sistema, ili kojom se on realizuje, a koja diktira postavljanje principa filozofije. Šeling se osvrće na Jakobijevu formulaciju, prema kojoj je ta anticipacija „nesavladiva predrasuda“². Te i takve principe ne bismo postavili da o njima već nije odlučila naša sloboda: „Ne treba teorijske tvrdnje, koje *naprosto* postavljamo, da primoraju našu slobodu da odluči tako ili drukčije (to bi bio slepi dogmatizam) – naprotiv, čim dođe do spora, *po sebi i za sebe* više ništa ne važe oni principi koji su bili postavljeni na početku: tek sada treba praktički, i pomoću naše slobode, da se odluči da li oni važe ili ne. Obrnuto, naprotiv,

¹ Op. cit., S. 313 (Op. cit., str. 206).

² Op. cit., S. 313 (Op. cit., str. 205).

naša teorijska spekulacija, usled neizbežnog kruga, unapred prihvata ono što će potom, u metežu spora, tvrditi naša sloboda... Nijedan filozof, dakle, neće uobražavati da je *sve* učinio pukim postavljenjem najviših principa. Jer, sami ti principi, kao osnovi njegovog sistema, imaju samo subjektivnu vrednost, tj. oni *za nj* važe samo utoliko ukoliko je anticipirao *svoju* praktičku odluku [praktische Entscheidung]¹.

Ovo je tačka na kojoj se povezujemo sa onim što je proizašlo iz našeg čitanja *transcendentalne dijalektike* kod Kanta i Hegelovim ranim spisom o suštini filozofske kritike, što će svakako biti predmet dalje analize. Subjektivna „vrednost“ principa se oslanja na to što se postavljaju iz perspektive anticipirane objektivnosti filozofskog sistema. Njihova vrednost, dakle, proizilazi iz njihove praktičke realizacije. Svakako je reč o primatu onoga praktičkog nad onim teorijskim. To je temeljna crta ova diskusije o razlici i međusobnom odnosu isključivosti dva moguća sistema filozofije. Saznajna pretenzija ljudske svesti, na osnovu pripadnog joj aprioriteta, iz njene transcendentalne biti gradi kompleksnu misaonu konstrukciju zbiljnosti. Stoga i možemo razumeti Kantov kritički projekat uopšte, a posebno kritiku transcendentalnog privida, tako da predstavlja zahtev da se preispita „tlo zbiljnosti“ tih konstrukcija, a to znači sama saznajna moć². Ova kritika je u osnovi Šelingovog shatanja obaveze filozofije da bude relevantni faktor zbiljnosti!

Međutim, ovde vidimo da se ideja transcendentalnog privida pozitivno potvrđuje kao ključno teorijsko filozofsko sredstvo. Prividom se ono subjektivno izdaje za ono objektivno, tvrdi Kant. Odnosno, kritička dijalektika demistifikuje pravu prirodu ove „iluzije“. Subjektivnim uslovima, pod kojima stojim ja kao konkretna filozofska individua, daje se smisao objektivnih uslova sveg mišljenja. Kant vidi da se ova „distorzija“ dešava usled teorijske nerešivosti problema. Međutim, Šeling smatra da se mora poći od njene praktičke rešivosti i vratiti se na početak. Dakle, ne ostaviti dijalektičku potrebu uma samo dijagnostifikovanu, već potvrditi njenu suštinsku orijentaciju. Ona je instanca koja traži teorijsko afirmisanje praktičke usmerenosti slobode. Šeling tvrdi da je anticipacija samog objektivnog rezultata filozofije „uslovila“ postavljanje subjektivne strukture. Ona nije postavljena, kako je rekao u citatu koji smo naveli, naprosto. To je slepi dogmatizam – i mi pretpostavljamo da toga nema u filozofskom diskursu. Transcendentalna iluzija ne objašnjava meahnizam tek puke postavljenosti subjektivne aparature. Dakle, prema Šelingu demistifikacija subjektivnosti mora da ide korak dalje u odnosu na Kantovu kritiku čistog uma.

¹ Loc. cit. (Loc. cit.).

² Perović, M., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, str. 11.

Možemo reći da je teološko tumačenje Kantovih postulata, koje ih transformiše od regulativnih do konstitutivnih principa (namesto delanja postavljajući (opet) znanje), prema Šelingovom sudu, dozvoljeno „slovom“ Kantove kritike.

Sa problemom *moralnog principa dogmatizma*, prema Šelingu, našli smo se u središtu svakog mogućeg zanesenjaštva: „Tu se sastaju najsvetije misli starog doba i proizvodi bezumlja. „Povratak u božanstvo, praizvor svake egzistencije, sjedinjenje s onim što je apsolutno, uništenje sopstva“ – nije li to princip svake zanesenjačke filozofije, koji su različite filozofije samo različito ... izlagale, tumačile, u slike zaodevale. Ovde se može naći princip za povest svakog zanesenjaštva“¹. Konkretno istorijsko okruženje koje karakteriše Šelingove tibingenske godine, ovaj filozofsko-kritički ton, otkriće principa svakog mogućeg zanesenjaštva, pa time i ideja jedne povesti filozofije u kojoj je osnovna kritička nit izlaganje, tumačenje ovog principa.

Najviši interes uma je jedinstvo saznanja, on podrazumeva realizaciju prelaska sa onoga beskonačnog na ono konačno. Vlastitu težnju da realizuje taj prelazak, um postavlja kao aposlutni zahtev – *ne treba* da postoji prelazak sa beskonačnoga na konačno. Suprotni zahtev je transcendentan, zahtev slepog dogmatizma. Onaj prvi, pak, je imanentan – „on hoće da ja ne dopustim nikakav prelazak. Ovde se dogmatizam i kriticizam sjedinjuju u istom postulatu“². Ova težnja da se ne dopusti prelaz – da se održe oba u svojoj razdvojenosti – predstavlja njihovu relaciju, vezu. Kako ne bi bio moguć prelaz od beskonačnog ka konačnom, kaže Šeling, filozofija može negovati prelaz od konačnog ka beskonačnom, tačnije samu tendenciju onoga konačnog ka beskonačnom.

Spinoza nije insistirao na tome da postoji samo inherentni princip sveta usled teorijske nužnosti. Njega je praktički zahtev vodio kao formulaciji rešenja shodno vlastitom sistemu: „Da bi konačno od beskonačnoga trebalo da bude različito samo po svojim granicama, da bi sve što egzistira trebalo da bude samo modifikacija istog beskonačnog“. Njegovo Ja nije trebalo da bude njegova svojina, ono je pripadalo beskonačnoj realnosti³. Ovaj deo o subjektivnosti je odlučujući – onaj praktički zahtev o kome svedoči Spinozina *Etika* nije trebalo da se ispuni pomoću „kauzalnosti subjekta“, već pomoću njemu „tuđe kauzalnosti“ koja je u njemu. Šeling to formuliše još ovako: uništi samog sebe pomoću apsolutne kauzalnosti. Konačna kauzalnost se ne razlikuje od beskonačne, kaže Šeling, ovde po principu već po stepenu, granicama. Da je

¹ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 316 – 317 (*Filozofska pisma*, str. 210).

² Op. cit., S. 314 (Op. cit., str. 207).

³ Op. cit., S. 315 (Op. cit., str. 208).

ova – prva kauzalnost – ikada ispunila zadatak, uništila bi ovu granicu usled koje se jedino razlikovala od druge, bila bi identična sa njom.

Šeling se još jednom osvrće na primer Spinoze, formulišući fundamentalnu varku spinozizma na način koji je terminološki sličan Kantovom opisu transcendentalne iluzije. Spinoza je pošao od intelektualnog opažanja, objektivizujući ga. Ovo predstavlja jedno čitanje Spinoze koje je veoma zaniljivo iz naše perspektive: „Nije on iščezao u opažanju apsolutnog objekta, već je za nj, obrnuto, sve što se zove objektivno iščezlo u opažanju sebe samog“¹. Verujući da je identičan sa objektivnim i u njemu izgubljen, Spinoza se, prema Šelingu, varao. Prigovor koji se može dovesti u istu ravan sa Hegelovim da je spinozizam negirao svez (akosmizam)². „Teško da bi se ikada neki zanesenjак mogao zadovoljiti mišlju da ga je progutao bezdan božanstva da uvek na mesto božanstva nije ponovo stavljao svoje sopstveno Ja. Teško da bi ikada neki mističar sebe mogao zamišljati uništenim da kao supstrat uništavanja uvek iznova nije zamišljao svoje vlastito sopstvo. Ta nužnost da se svuda misli još na samog sebe, koja je priticala u pomoć svim zanesenjакima, pritekla je u pomoć i Spinozi. Time što je samog sebe opažao kao *nestalog* u apsolutnom objektu, on je ipak još opažao *samog sebe*, samog sebe nije mogao zamišljati kao *uništenog* a da sebe istovremeno ne zamišlja kao egzistirajućeg“³.

Apsolutna sloboda našeg Ja nije eksplicitna tema „stare filozofije“, ali je u osnovi te „mučnine“ koja je svojstvena dogmatizmu stare metafizike. Apsolutna sloboda našega ja, pa naravno i onog koje izlaže dogmatski sistem (Spinoza), shvata se tako da ne može dozvoliti objektivno određenje, odnosno da može biti određeno samo samim sobom (istovremeno kao ono koje određuje i koje je određeno). Ideja da se subjektivni uslovi saznanja podmeću za objektivne uslove – neotklonjiv i neizbežan transcendentalni privid kako je to formulisao Kant - ponavlja se i ovde u sličnom obliku: „Ovde se, prijatelju moj, nalazimo kod principa svakog zanesenjaštva. Ako postaje sistem, ono ne nastaje ničim drugim do objektivisanim intelektualnim opažanjem, time što se opažanje svog sopstva smatra opažanjem nekog objekta izvan sebe, a opažanje unutrašnjeg intelektualnog sveta nekog natčulnog sveta izvan sebe“⁴. Dakle, Spinozina *Etika* krije ovu suštinsku fikciju kao svoju pretpostavku – Spinoza nije smatrao da je njegovo ja izgubljeno, već da je prošireno do apsoluta: „U onom intelektualnom

¹ Op. cit., S. 319 (Op. cit., str. 212).

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 163.

³ Op. cit., S. 319 - 320 (Op. cit., str. 213).

⁴ Op. cit., S. 320 – 321 (Op. cit., str. 214).

stanju koje je on prikazao iz opažanja samog sebe trebalo je da iščezne svaka suprotnost u nama, da prestane svaka borba, čak i ona najplemenitija, borba moralnosti, i da se reši ona protivrečnost koju čulnost i um neizbežno stvaraju između kauzalnosti moralnosti i blaženstva¹. I u kasnijem rukopisu *O povesti novije filozofije* (Zur Geschichte der neueren Philosophie), on će ponoviti ovo shvatanje spinozizma, te utoliko decidiranije će potvrditi svoje „subjektivizujuće“ čitanje Spinozine supstancije. Spinoza ju je, prema tome kasnijem spisu, zamišljao kao „*subjekt bitka*“².

Dalje će u ovom, osmom pismu, Šeling dovesti u vezu Dekartovu filozofiju sa Spinozom u tački u kojoj obe formulišu u osnovi isti pojam onoga „najvišeg do čega se mogu uzdići naše ideje“. Bio bi to pojam apsolutno samodovoljnog bića, u kome prestaje svaka uslovljenost ili pasivnost, koje apsolutno-slobodno deluje prema vlastitom bivstvu. „Dekart i Spinoza – za sada se vaša imena skoro jedina mogu pomenuti kad se govori o toj ideji! Malo je njih razumelo vas, a još manje je htelo da vas razume“³. Naravno ovakvo čitanje Spinoze, koje bi imalo u krajnjoj liniji njegovu fundamentalno subjektivističku osnovu pred očima, konkretizuje smisao kritike dijalektike uma ali menja samu uobičajenu predstavu o dogmatskom sistemu. Naduvavanje subjektivnosti – do njene apsolutizacija u pojmu duha ili ideje – nešto je što se češće pripisuje Hegelu, a ne Spinozi!

Šeling podvlači tezu koja stoji nasuprot Fihteu, da bez otpora, bez objekta nije zamisliva refleksija, svest, samosvest – sve su to pojmovi zavisni od samog tremana onoga objektivnog. Opažanje je u principu tačno objašnjeno kao neposredno iskustvo stvari, kaže Šeling, ali što je neposrednije time je bliže iščezavanju! Bitna je posledica koja proizilazi ovakvog shvatanja opažanja, u slučaju kad je ono intelektualno: „Ako bih nastavio intelektualno opažanje, prestao bih da živim“⁴.

Šta se može još reći u vezi sa kritikom, pored onoga gore što smo već napisali da je kritika čistog uma, naravno kritika u svojoj najvišoj potenciji zaista prava *Wissenschaftslehre*? Pošto je jasno da je ona postavila indiferentan osnov za oba sistema (stanovište suprotnosti subjekta i objekta, možemo li tako reći pozivajući se na predgovor kasnijem izdanju ovih

¹ Op. cit., S. 322 (Op. cit, str. 215).

² Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 10, S. 33 (*O povijesti novije filozofije*, str. 27). „Spinozin će sistem u stanovitom smislu uvijek ostati *uzor*. Sistem slobode – ali u jednako velikim potezima, jednako jednostavan, kao savršena protivnost Spinozinu – bio bi zapravo ono najviše“, Op. cit., S. 35 - 36 (*O povijesti novije filozofije*, str. 29).

³ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 324 (*Filozofska pisma*, str. 217).

⁴ Op. cit., S. 325 (Op. cit., str. 219).

pisama u sklopu filozofskih spisa iz 1809. godine). Oba su interesantna s obzirom na svoj praktički vrhunac¹. Međutim, oba su takođe opasna. Doduše, razlika postoji. Iako Šeling jasno iznosi koja je opasnost dogmatizma i kriticizma, opasnost koja ima istu strukturu i u krajnjoj liniji iste praktičke posledice, ipak je govorio i o tome zašto bi trebalo „izabrati“ kriticizam. Jedan je nužno razoran, jedan je to pod određenim uslovom. Oba sistema se susreću u tome što se odnose na apsolutni princip kao činilac dovršavanja ljudskog znanja. Oba, dakle, pokušavaju da prevaziđu Kantova ograničenja pretpostavljajući ukidanje protivrečnosti subjekta i objekta u apsolutnom identitetu. Oba sistema, smatra Šeling, imaju vrhunac u onemogućivanju vlastite pozicije: „U oba slučaja, za mene je izgubljen svaki objekt, a upravo time je izgubljena i svest o meni samom kao subjektu. *Moja* realnost iščezava u beskonačnoj realnosti“². Oba sistema u krajnjoj liniji onemogućavaju bilo kakvu svest, pa time svakako i filozofsku svest uopšte. Apsolutizovanjem objekta ukida se subjekt, apsolutizovanjem subjekta ukida se, dakako, subjekt.

No, još jednom, kakva je prednost kriticizma – postoji li nada, mogućnost da će on ostati veran rezultatu kritike čistog uma? Kriticizam posmatra krajnji cilj svakog filozofiranja kao beskonačni zadatak. On postaje, međutim, nužno dogmatizam ako taj zadatak postavi kao dostignutog ili dostižnog uopšte. Istakli smo već da u ovom Šelingovom tekstu jeste na delu fihteansko razumevanje filozofije kao pozvane da neguje odgovarajuće određenje čoveka. Određenje koju bi čovek dobio u sistemu dogmatizma podrazumeva da se slobodni kauzalitet (subjekta) raščini, svede na modifikaciju ili određeni stepen apsolutnog kauzaliteta (objekta), odnosno autonomija na heteronomija. No, kriticizam, takođe, bi u apsolutizaciji slobodne kauzalnosti vodio ka apsolutnoj heteronomiji objekta. Kriticizam bi sam prišao taboru onih filozofskih sistema koji su svoj vrhunac imali u proizvodnji privida – pokušajem da se teorijska protivrečnost pomiri praktičkim zahtevom koji vodi apsolutizaciji jednog momenta identiteta. Šeling tvrdi: „Ti zaključci se čine neizbežnim čim se pretpostavi da se oba sistema odnose na ukidanje one protivrečnosti između subjekta i objekta – na apsolutni *identitet*... a ona pretpostavka je apsolutno neizbežna. Jer svaka filozofija zahteva, kao cilj svake sinteze, apsolutni tezu. Međutim, apsolutna teza se može zamisliti samo pomoću apsolutnog identiteta. Stoga se oba sistema nužno odnose na apsolutni identitet“³.

¹ Zahtev kriticizma je „budi“, „teži u beskonačnost ne da sebe približiš božanstvu, već božanstvo sebi“, dok je zahtev dogmatizma taj: „drži se trpno spram apsolutne kauzalnosti!“. Op. cit., S. 335, 316 (Op. cit., str. 230, 209).

² Op. cit., S. 327 (Op. cit., str. 221).

³ Op. cit., S. 327 - 328 (Op. cit., str. 222).

Fihte će dati svoj odgovor u *Drugom uvodu u učenje o nauci za čitaoce koji već imaju filozofski sistem* (1797) i *Pokušaju novog prikaza učenja o nauci*, nedovršenom tekstu koji je trebalo da izlazi serijski ali je 1797. godine objavljeno samo prvo poglavlje. U uvodu za filozofe, Fihte će insistirati na tome da je Šeling zamenio ono što u samom transcendentalnom idealizmu postoji kao realni i kao idealni niz dedukcije i time iskonstruisao mogućnost da se *pored* sistema idealizma, navodno, postavi sistem realizma. Čak i „najodlučnijem idealisti“ u pogledu na konkretno delanje i objektivnost koja se sada postavlja kao „ravnopravni član“, realizam može delovati smisljeno. Stoga se i Šelingova zabuna može razjasniti uvidom u to da je realizam tek zasnovan idealizmom. Jedini stav filozofije je stav spekulacije, tvrdi Fihte, kojim se izriče „sve što jeste za Ja jeste pomoću Ja“. Stav prirodne nauke i obične svesti, pak, može još govoriti o nekakvoj samostalnosti objektivnog sveta, ali se stanovište objektivnih nauka i obične svesti mora razjasniti sa filozofskog. Uzev sam po sebi realizam nema nikakav razumljiv osnov¹. *Wissenschaftlehre* veoma jasno razlikuje dva niza „duhovnog delanja“, tvrdi Fihte, niz koji pripada samom Ja (predmetu filozofskog istraživanja) i niz koji čini njegova misaona delatnost. Šelingova analiza Spinoze može poslužiti za primer onoga načina filozofiranja koji još ne problematizuje ovu fundamentalnu razliku. Spinozina filozofija je (u skladu sa Kantovim učenjem o transcendentalnom prividu) svedena samo na niz njegovih misli, budući da samu misao odnosno inteligenciju ne uvodi kao problem²! Spinozina je pozicija, što se Fihtea tiče, opravdano okvalifikovana kao *pretkritička*.

Zatim, Fihte će u pokušaju novog prikaza odgovoriti na Šelingovu provokativnu tezu da se i kriticizam i dogmatizam susreću u onoj nultoj tački opasnosti ukidanja mogućnosti svesti. On će se obratiti samoj običnoj svesti i njenom stanovištu, pokušavajući da pokaže nužnost njenog podizanja na transcendentalno stanovište, time modifikujući staru argumentaciju ili formulišući novu koja će pokazati kako kritički idealizam ne vodi u gorepomenutu opasnost. S obzirom na ovo, naredno mesto iz Fihteovog *Pokušaja* je od izuzetnog značaja: „Ti si – sebe svestan, kažeš; prema tome, ti nužno razlikuješ svoje *misleće* Ja od onoga Ja koje je mišljeno u njegovom mišljenju. No, da bi to mogao, mora opet ono što misli u onom mišljenju da bude *objekt* nekog višeg mišljenja, da bi mogao da bude objekt svesti; i ti istovremeno dobijaš novi *subjekt*, koji je opet svestan onoga što je pre bila *samosvest*... prema tome, do beskonačnosti će nam za svaku svest biti potrebna nova svest čiji

¹ Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 455 (*Učenje o nauci*, str. 134).

² Hegel, insistirajući na tome da je Spinozino učenje izlaganje proste supstancije, složice se sa ovom Fihteovom ocenom nasuprot Šelingovom subjektivističkom shvatanju Spinozine supstancije. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S.

je objekt prva svest, te, prema tome, nikada nećemo stići dotle da možemo pretpostaviti stvarnu svest. – Ti si sebe, kao svesti, svestan jedino ukoliko si svestan sebe kao onoga što bivstvuje kao svest; međutim, tada je ono što bivstvuje kao svest opet ono svesno, i ti ponovo moraš da postaneš svestan onoga što bivstvuje kao svest toga što je svesno, i tako u beskonačnost... Ukratko: na taj način se svest apsolutno ne može objasniti... Dakle, u svakoj svesti se odvajao subjekt od objekta i svaki se razmatrao kao nešto posebno; to beše razlog zbog kojeg nam je svest ispada nepojmljiva“¹.

U ovom spisu Fihte argumentuje o tome u čemu počiva fundamentalna greška tematizovanja svesti kao *pukog* subjekta, koji nasuprot sebe nužno morati imati objekt ili će biti ukinut. Svest se naprosto ne može uzimati kao puki subjekt, već uvek kao subjekt-objekt². Filozofija mora polaziti od tačke u kojoj su subjekt i objekt ujedinjeni, ne tek naknadno nastojati da proizvede ili konstruiše njihovo jedinstvo. Jedinstvo, pak, subjekta i objekta, kao svest može biti data samo neposredno – reč je intelektualnom opažaju, kao samoopažaju Ja. „Ja je taj opažaj i ništa više“. Dakle, da bi se svest uopšte mogla objasniti potrebno je pretpostavi ovu nesporednu svest koja se izražava ovim Ja i to učiniti osnovom filozofije uopšte: „Stoga samosvest je neposredna, u njoj su ono subjektivno i objektivno neraskidivo povezani i apsolutno jedno“³. Ovo polazište tek omogućuje filozofiju u strogom smislu te reči, budući da je na osnovu njega zaista moguće objasniti ono što je za nju fundamentalno – a to je svaku moguću svest. Ovo je jedna strana Fihteovog obezbeđenja od Šelingovog prigovora. Druga strana prigovora je ona da je kriticism kao filozofski sistem dovršiv tek u praktičkom smislu, to jest u praktičkoj realizaciji. Fihte u istom spisu insistira da je „mišljenje činjenje (Thun)“; jastvo (Ichheit) je „vraćanje delatnosti (zurückgehen Thätigkeit) u samu sebe“⁴. Na istom mestu, na osnovu shvatanja subjektivnosti koje je potcrtano gornjim tezama, Fihte smatra da se pojam Jastva mora uzeti kao identičan sa pojmom sopstva (Selbst): „Kakva bi svrha time trebalo da bude ispunjena, time što se oba pojma, sopstva i ja, kao različiti postavljaju jedan nasuprot drugom, te se iz prvog izvodi uzvišeno, a iz drugog učenje dostojno prezira“, dakle iz toga što je Šeling izložio u svom spisu. Naime, on je morao dopustiti da se pojam Ja u Fihteovom učenju mora razumeti na ovaj način da bi se pravilno razumeo. Da ponovimo, mišljenje se pokazuje neposredno kao delatnost, Ja se odnosi na samosvest koja je neposredna svest o jedinstvu subjekta i objekta. Iz ovoga sledi zaključak da je transcendentalno stanovište

¹ Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 526 – 527 (*Učenje o nauci*, str. 182 - 183).

² Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 98 (*Osnova cjelokupnog učenja o znanosti*, str. 48).

³ Op. cit., S. 528. (Op. cit., str. 183 - 184).

⁴ Op. cit., S. 530 – 531 (Op. cit., str. 185).

nužno stanovište filozofije, od koga ona ne može ni u kom slučaju da apstrahuje. Utoliko ne mogu istovremeno biti moguća dva sistema - i to na legitiman način - transcendentelni sistem filozofije i njemu suprotan „dogmatizam“. Na taj način, odgovoreno je i na treću implikaciju Šelingovog spisa, da su u osnovi moguća dva međusobno isključiva sistema filozofije. Šelingov dalji filozofski razvoj, koji se uobičajeno posmatra kao odvajanje od Fihteove misaone paradigme, odvešće ga toj tački kao ishodištu *Sistema transcendentalnog idealizma*.

Šeling će i u kasnijim predavanjima o *Uvodu u filozofiju objave*, potvrditi svojevrsnu trajnost motiva o odnosu dva sistema filozofije postavljajući sada temeljnu razliku između negativne (koju još naziva i kritičkom – ona „u svom rezultatu ono bivstvuje samo ima prvo u mislima“¹) i pozitivne filozofije. Naime, u petom predavanju Šeling se brani od napada nekih navodnih Hegelovih pristalica, koji su pogrešno razumeli kako on smatra Hegelovu filozofiju negativnom: „[T]u joj čast ne mogu ukazati, uopće joj ne mogu priznati da je ona negativna filozofija, jer je, štoviše, njezina temeljna greška upravo u tome što ona hoće biti pozitivna“². Drugim rečima, ona je negativna filozofija u svom temelju koja se „nadima“ do pozitivne. Ona ne isključuje ono pozitivno već smatra da je ovladala njime, da ga obuhvata u sebi. Šeling smatra da se dobrim delom svog filozofskog života borio protiv ovakvih hibridnih pokušaja, a ne samo u ovom poznom tekstu. Nešto niže će podsetiti na svoja *Filozofska pisma o dogmatizmu i kriticizmu* iz 1795, koja predstavljaju, moglo bi se zaključiti iz reči samog Šelinga, vrhunac njegovih studija Kantove *Kritike čistog uma*. „Singularnost“ ovog dela s jedne strane i pitanje same filozofije sa druge – odnos kritike i filozofije – za Šelinga problematična je bila sama *kritička filozofija*. Jeli ona zaista filozofija po sebi i da li je *sva* filozofija? Po cenu Fihteovog javnog protivljenja, Šelingov odgovor na ova pitanja u onom mladenačkom tekstu je bio da ne samo što kritička filozofija nije sva filozofija (čak bismo mogli praviti razliku između kritičke filozofije i kriticizma, koji bi podrazumevao sistemsko oformljenje), već je kao dramatičniji događaj najavio pojavljivanje novog - odvažnijeg - dogmatizma³. U mladosti je ovaj odvažniji dogmatizam mogao prozaći iz eventualnog zajedničkog rada, sada Šeling pak odmah odbacuje Hegelovu filozofiju kao primer – ona je logički dogmatizam utemeljen na pukome apstraktnom pojmu⁴.

Stara metafizika je bila dogmatizujuća, a ne dogmatizam, smatra pozni Šeling. Bez pozitivne filozofije, koja nadilazi negativnu – kritičku, ni ova potonja se nema kao takva, to

¹ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, II, 3, S. 79 (*Uvod u filozofiju objave*, str. 67)

² Op. cit., S. 80 (Op. cit., str. 68).

³ Op. cit., S. 81 (Op. cit., str. 69).

⁴ Op. cit., S. 82 (Op. cit., str. 70).

jest u smislu jedne realizovane kritičke, negativne filozofije. To nam ostavlja nekoliko motiva: Kantova *Kritika čistog uma* ima i dalje, uz svoj epohalni značaj, ujedno i status jednog nedovršenog projekta. Prvi korak, koji Šeling doduše ne objašnjava kao istorijski u punom zamahu, bio je taj da se kritika razvije do formalne nauke. Kriticizam je morao biti potpuno isključujući u izgradnji samoga sebe iznutra, potpuno slep i neobazriv prema onome što bi ga prevazilazilo, što za poznog Šelunga pripada oblasti pozitivne filozofije. Stoga, tek sa utemeljenjem pozitivne nauke, kao granice negativne filozofije, bi se moglo zaista reći da je realizovana negativna, odnosno kritička filozofija i sama kritika na jednom dramatično višem nivou. To je drugi i odlučujući korak. Ovim se opet vraćamo na motiv, koji je prisutan svakako i kod Hegela u odnosu između kritike i spekulacije, da kritika ne može polagati pravo na autonomiju vlastitih svrha, te se, znajući to ili ne, orjentiše uvek u pravcu konkretne realizacije filozofije. Kant je filozofiju postavio kao negativnu, ne ostavljajući, međutim, sredstva za izgradnju pozitivne filozofije. Ovaj stav se, doduše, može suprotstaviti njegovom ranijem shvatanju Kantove *Kritike čistog uma*, koja je onda figurirala kao kanon za izgradnju svakog mogućeg sistema filozofije, kritičkog ali i dogmatskog. Pozni Šeling daje sledeće obrazloženje, u formi jedne povjesno-filozofske refleksije koju nije u potpunost razvio, zašto je Kantov projekat ostao nedovršen ili polovičan. Pre svega, punina ili čistota negativne filozofije, njena suštinska isključivost, može imati efekta tek s datom, realizovanom pozitivnom. *Kritika čistog uma* je naišla na dvostruko povjesno ograničenje, i to pre svega u tom što je predstavljala jednostrani filozofski izraz. Zatim, *Kritika čistog uma* se javila, kaže Šeling, u „pozitivno vreme – koje je glasno zahtevalo spoznaju“¹, ali u kome suštinski pozitivne filozofije nije bilo. Kantovi protivnici su, sa svoje strane, jednako malo prostora ostavljali za negativnu filozofiju – odričući se naučnosti – koliko je on ostavio za pozitivnu. Šeling navodi Jakobija kao primer². U momentu kad je postala jasna razlika između negativnog i pozitivnog, ono pozitivno je moralo snažno zahtevati vlastito pravo. Šeling svom ranom tekstu, *Filozofskim pismima*, pripisuje *osećaj* za ovu tendenciju, naslućivanje ovog pomeranja: slutnju da se s one strane kritičke filozofije, koja je uništila dogmatizujuću, mora graditi jedna dogmatska filozofija u pravom smislu te reči. On označava (fihteanski) kriticizam kao *prelaznu* filozofiju u ovom predavanju, ističući kako je čak ni u pomenutom ranom tekstu nije smatrao za „celu“³.

¹ Op. cit., S. 85 (Op. cit., str. 72).

² Loc. cit. (Loc. cit.). Još jedan faktor ovog „pozitivnog vremena“ Šeling vidi u Spinozi od koga navodno ova fundamentalna pometnja izvire.

³Op. cit., S. 86 (Op. cit., str. 73).

Kao što smo rekli, Šeling se u ovim predavanjima kritički osvrće i na Hegelovu filozofiju. Navešćemo Šelingov prigovor Hegelu u celini, kako bismo nešto jasnije videli smisao razlike između negativne i pozitivne filozofije: „Pri prijelazu u filozofiju prirode, koji se u filozofiji, koja se drži čisto negativno, može zbivati samo hipotetično (time se i priroda održava u pukoj mogućnosti, ne pokušava se objasniti kao zbiljnost, što se mora prepustiti jednoj posve drugoj strani filozofije), on se služi izrazima (npr. ideja se *odlučuje*, priroda je *otpadak* od ideje) koji ili ništa ne kazuju ili bi, prema njegovoj namjeri, trebali *objašnjavati*, dakle uključivati nešto realno, neko zbiljsko zbivanje, neko događanje. Ako je, stoga, greška prvog prikaza bila ta što on nije pozitivno postavio *izvan* sebe, onda je tek prikaz sljedećime (Hegelovim) nadmašen, ali samo usavršavanjem te greške“¹. Prvi prikaz – prikaz negativne filozofije kao Fihteov kriticism, koji, dakle, Hegel nadmašuje samo usavršavanjem njegove izvorne pogreške što u potpunosti ostavlja pitanje ozbiljenja filozofije odnosno apsoluta nerešenim².

Svoj rad na „izumevanju“ pozitivne filozofije Šeling suštinski vidi kao nastavak, ili punu realizaciju, onog filozofskog duha koji je na scenu stupio sa Kantovim i Fihteovim delima: „[B]ilo je to lepo doba... kada se ljudski duh... u zbiljskoj slobodi od sveg bitka našao ovlaštenim pitati, ne: što jest, nego: što *može* biti.. Ali pozitivna se filozofija nije mogla naći, nije se mogla razvijati bez odgovarajućeg napretka u negativnoj, koja je sada sposobna za sasvim drugačiji prikaz nego prije četrdeset godina“³.

No, vratimo se još jednom *Filozofskim pismima*. U poslednjem pismu, ipak je ključni neprijatelj, pored potencijalne korpucije na domaćem tlu, dogmatizam koji sredstvima kriticizma održao ili obnovio vladavinu zanesenjaštva. Otkriće njegovih modifikacija, transformacija, lica i maski koje navlači, podozrenje i raskrinkavanje je najvažniji zadatak ovoga doba. To nas vraća shvatanju kritike koje potencira njenu demistifikatorsku snagu kroz ovu sliku borbe i demistifikacije dogmatizma u njegovim finim i prepredenim likovima. Jedan od temeljnih, zapravo, snaga tog dogmatizma ojačanog kriticizmom, možemo videti u filozofijama zdravog razuma, protiv kojih će Hegel istupiti u svojim kritičkim spisima.

¹ Op. cit., S. 89 (Op. cit., str. 75 - 76).

² Videti poglavlje *Šelingovo rešenje – zavisnost ideje od bitka*, u: Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen dialektik*, S. 205 – 254.

³ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, II, 3, S. 89 (*Uvod u filozofiju objave*, str. 76).

3. PROBLEM KRITIKE U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

3.1. STATUIRANJE PROBLEMA KRITIKE

Hegel je svoju reputaciju jednog od najvećih filozofa u povesti filozofije izgradio svojim sistemskim delima. On nije ostao zapamćen samo na osnovu svojih kritičkih tekstova ili, još manje, svog dugotrajnog zalaganja za osnivanje filozofskog časopisa koji će imati kritičku funkciju¹. U jenskom periodu svog filozofskog razvoja Hegel je stupio na javnu nemačku filozofsku scenu u izrazito polemičkom i kritičkom duhu. U ovom periodu je, međutim, kod njega očigledno postojalo svojevrsno jedinstvo teorije i prakse kritike. Budući da je filozofska kritika sama postala filozofski problem *par excellence*, Hegel je nastojao da pokaže dublji filozofski osnov njene oštre polemičke prirode.

Iste godine kada objavljuje tekst koji se eksplicitno bavi problemom filozofske kritike, Hegel u jednom pismu opisuje zamisao prve sveske časopisa koji priprema u saradnji sa Šelingom. Tom prilikom objašnjava da je cilj *Kritičkog časopisa za filozofiju* da se postavi granica onim tendencijama epohe koje predstavljaju svojevrsnu uzurpaciju filozofije. Oružja ovog časopisa, odnosno oružja same kritike koja će se u njemu praktikovati, predstavljaju „bičevi, palice i štapovi“. Još oštrijim jezikom Hegel će reći kako je potreba za *kauterizacijom* filozofskog korpusa postala nužna². Zbog ovog karakterističnog tona, Lukač je ovaj časopis

¹ Tokom svog života, Hegel je kontinuirano radio kao saradnik na osnivanju i uređivanju različitih časopisa. Korespondencija između najistaknutijih filozofskih glava u Jeni između 1789. i 1801. godine, svedoči o postojanju centralnog i veoma živog interesa za ovakve zajedničke projekte. Planovi časopisa [die Zeitschriftpläne], smatra H. Buhner, u ovom periodu koji prethodi *Kritičkom časopisu*, uključivali su Šelingu kao povezujući faktor. Ovo se može iscrpno ispratiti u prepisci, na primer, između Šelinga i Fihtea, braće Šlegel i Fihtea, Šelinga i A. V. Šlegela, Fihtea i Kote, Fihtea i Rajnholda, kao i između braće Šlegel i Šlajermahera. Reč je zaista o snažnom interesu za časopise različitih struktura, koji bi podrazumevali saradnju međusobno veoma različitih filozofskih ličnosti. *Kritički žurnal* uključuje se u mrežu koja je već dobrim delom realizovana i uspostavljena Fihteovim *Philosophische Journal* koji je izdavao sa Nithamerom do 1798. godine, u kome je Šeling saradivao. Zatim, A. V. Šlegel pisao je recenzije do 1799. godine za *Allgemeine Literaturzeitung* u Jeni. Braća Šlegel i Šlajermaher bili su glavni saradnici u časopisu *Athenäum* koji je izlazio do 1800. Rajnhold je izdavao od 1801. godine svoje sveske *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie*. Fihte, Šeling, Hegel, A. V. Šlegel, Šlajermaher saradivali su sa Memelom za erlangenski *Literaturzeitung*. Videti: Buchner, H., *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, S. 98 – 99.

² *Briefe von und an Hegel*, S. 64 – 65.

nazvao „borbenim organom objektivnog idealizma“¹. Prema njegovom mišljenju, Hegel je nastupao kao principijelni borac za novu filozofiju. To se može zaključiti i na osnovu Hegelovog samorazumevanja. Pojavljivanje principa spekulativne filozofije poklapa se sa njegovim stupanjem na javnu filozofsku scenu. Lukač je zaključak, dakle, da je Hegelova mlada kritička, filozofska persona imala ogromnu zaslugu u etabliranju novog duha filozofije.

Uvodna rasprava ovog časopisa, koja je naslovljena sa *O suštini filozofske kritike*, razmatra unutrašnje stanje filozofije. Ovaj se časopis, međutim, okreće i ka onome što bi predstavljalo spoljašnje stanje nauka. Zamisao časopisa oblikovana je prema specifičnom razumevanju odnosa ovih spoljašnjih okolnosti i unutrašnjeg stanja u filozofiji. Štaviše, spoljašnje pojave su dejstva unutrašnjih odnosa u filozofiji i povratno ukazuju na njih². U najavi za ovaj časopis stoji da će se tek „pod rukom kritike osnov i tlo istinske filozofije sam od sebe stvoriti“³. Ko su ti filozofi čiji se uticaj na stanje filozofije i na njen odnos sa opštom obrazovanošću mora lečiti dramatičnim merama, kako bi se tlo za osnov istinske filozofije „raskršilo“? Reč je o filozofskim naporima Šulcea, Rajnholda i Kruga, sudeći prema autorima čije su radove Šeling i Hegel recenzirali kako u svom časopisu, tako i u drugim periodikama. Ove likove misaono povezuje to što, za Hegela, predstavljaju filozofiju zdravog razuma. Mora se, međutim, imati na umu da zdravi razum kao takav nije predmet Hegelove kritike. Ono što jeste predmet kritike jesu njegove filozofske pretenzije. Pored toga, za ove filozofe karakterističan je i skepticizam u pogledu domena teorijskog uma. Dok se u pogledu ingerencija praktičkog uma ovi filozofi drže uglavnom kantovskog stanovišta. Rikert (Friedrich Rückert), profesor filozofije iz Virzburga, temeljio je filozofiju zdravog razuma na pragmatičkim osnovama dovodeći u pitanje sazajne kapacitete same teorijske filozofije. Recenzija ovog dela izašla je 1802. godine u *Kritičkom časopisu*, a napisao ju je Šeling. Pored ove recenzije u *Kritičkom časopisu* objavljena je i recenzija Šulcea koju je napisao Hegel. Na meti oštre Hegelove kritike našao se Šulceov moderni, empirijski skepticizam. Vidimo još jednom da predmet Hegelove kritike nije skepticizam kao takav, već jedna njegova (i to savremen) varijacija. Hegel skepticizmu antike priznaje suštinski značaj za filozofiju uopšte.

Na osnovu Hegelovog pisma Memelu, iz avgusta 1801. godine, može se verifikovati da je Hegel autor prikaza Butervekove filozofije u erlangenskim novinama. Butervek je, u filozofskom smislu mnogo crpeo iz Kantovog dela, ali je vremenom potpao pod snažan uticaj

¹ Lukač, Đ., *Mladi Hegel*, str. 283.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 208.

³ Op. cit., S. 170.

Jakobija. U spisu koji je predmet ove važne Hegelove recenzije (Načela spekulativne filozofije), Butervek se bavi pitanjem kako „uvesti“ (post-kantovsku, post-kritičku) spekulativnu filozofiju. Ovo je pitanje kojim će se i sam Hegel baviti u *Fenomenologiji duha* (pre toga u manje poznatim predavanjima o *Logici i metafizici* iz 1802/3. godine). Butervekova ideja uvođenja ili početka filozofije počivala je na jednoj skeptičkoj gesti. Autor je nameravao da u prikazu svog učenja nastupa interiorizujući skeptičke prigovore, dok ne bude u stanju da u potpunosti opovrgne skepticizam. To znači da ništa ne može da bude prihvaćeno ukoliko ne prođe ispit rigorozne sumnje. Problematična nauka za kojom se traga, navodi Hegel Butervekovo učenje, jeste učenje o elementima ili metafizika. Umesto Kantove kritike čistog uma, uloga uvođenja u filozofiju pripala je propedeutičkoj psihologiji¹. Međutim, Hegel smatra da je Butervekovo opovrgavanje skepticizma imalo veoma malo uspeha, odnosno da je rezultovalo u „uvidu da se skepticizam u stvari ne može opovrgnuti“². Stoga, Hegelova kritika pokazuje kako se Butervekovo stanovište ne razvija dalje od provizornog filozofiranja. A ništa, zapravo, nije spečavalo autora da potpuno ostavi skeptičke prigovore po strani i „filozofira apodiktički“³. Međutim, Butervekovo filozofiranje nikada ne može zaista dostići stanovište spekulativne filozofije kao takve.

Ipak Hegel priznaje Butervekovo ideji jednu ispravnu tendenciju. Ona prihvata da svo mišljenje, pa bilo ono i sumnja, ima apsolutnu realnost ili stvar po sebi kao vlastiti „ciljani“ iako ne i saznati predmet. „Može se slučajno“, kaže Hegel, „naići na dobro mišljenje da je u realnom principu spisatelja stvarno sadržan apsolutni identitet subjekta i objekta“⁴. Za Buterveka ova je pretpostavka mišljenja uopšte jedna „činjenica svesti“, što je formulisano na Jakobijevom tragu. Svoju recenziju Butervekovog udžbenika Hegel zaključuje sledećim rečima: „Strah od uma i filozofije legitimise se time što realnost spoznaja mora biti tačno utemeljena, pre nego što se filozofira. On se naziva, kao kod Rajnholda, čista ljubav i vera u istinu, zaziranje od dogmatizma, kritičko filozofiranje, skeptička metoda. Jer ne treba filozofirati, a ipak nešto filozofsko činiti, to je u naše vreme otkriven pronalazak provizornog filozofiranja i povest filozofije obogaćena je ovim novim fenomenom“⁵.

Hegel će u pomenutom pismu Memelu povući paralelu između Butervekovog stanovišta i njegovih savremenika Kruga i Rajnholda. Krug je bio Kantov naslednik u Keningzbergu 1804. godine, a, poput Rikertove, njegova filozofija bila je na stanovištu zdravog razuma.

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 145.

² Op. cit., S. 142.

³ Loc. cit.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2. 150 – 151.

⁵ Op. cit., S. 154 – 155.

Međutim, u metodološkom smislu, bio je sasvim blizu Buterverkovom shvatanju skeptičke metode. Razlika je, doduše, počivala u tome da je Krugov pravi interes bio u pobijanju, a ne u uvođenju spekulativne filozofije uopšte. U toku 1800. godine, Krug je objavio skeptičku kritiku Fihteovog učenja o nauci, a godinu dana kasnije i kritiku Šelingovog *Sistema transcendentalnog idealizma*. Krug smatra da je „početak“ u kritičkoj filozofiji, okretanje onoga Ja ka samom sebi, apstrahovanje od svega i reflektovanje nad samim sobom, jedini put ka istinitoj filozofiji¹. Međutim, on učenju o nauci prebacuje to što sistem koji je suprotan vlastitom stanovištu naziva dogmatizmom, čime nastoji da neposredno diskredituje svakog protivnika. Time onemogućava ili barem otežava „duh nepristrasne provere“². Hegel navodi Krugov pokušaj razlikovanja dogmatizma u širem smislu i dogmatizma u užem smislu, te pokazivanja da onaj dogmatizam koji poriče realnost spoljnog sveta zapravo predstavlja idealizam, a onaj koji je priznaje spada u realizam. Na ovaj način je, prema Hegelovom sudu, pošlo za rukom Krugu da u potpunosti promaši smisao transcendentalnog idealizma, u čijem se teorijskom delu „ne radi o nečem drugom do o dedukciji realnosti spoljnog sveta“³. U *Pismima o novom idealizmu*, Krug se bavi Šelingovom filozofijom, razlikujući Fihteov i Šelingov idealizam (novi idealizam) od Kantovog. Krug polazi od toga da procenjivanje utemeljenosti bilo kog filozofskog sistema mora uzeti u obzir dva pravila. Prvo, da sistem ispunjava ono što obećava. Drugo, da ne dopušta da sam protivreči vlastitim tvrdnjama⁴. Prema Krugovom viđenju, sistem transcendentalnog idealizma ne uspeva da ispoštuje nijedno od ova dva pravila. Zapravo, Krug je prebacio Šelingu da zasniva vlastiti sistem na nedokazanoj pretpostavci (samo)identičnog apsoluta⁵. Istovremeno je, međutim, Šelingov sistem izneo kao jednu od temeljnih tvrdnji da se u filozofiji ništa ne sme pretpostaviti. Krug u ovim dvema tačkama vidi protivrečnost novog idealizma. Hegel je dao kraći odgovor Krugu u *Erlangenskom književnom pregledu*, a duži u *Kritičkom časopisu* pod naslovom *Kako običan ljudski razum pristupa filozofiji – prikazano na delima gospodina Kruga*. Prema samom naslovu jasno je da je Hegel shvatio onaj Krugov kritički nalaz protiv Šelingovog idealizma kao puki zdravorazumski uvid: „Ta protivrečnost je upravo ona koju će običan razum [der

¹ „Ohne jenes Einkehren in sich selbst, ohne jenes Abstrahiren von Allem, was nicht zu uns selbst gehört, ohne jenes Reflektiren auf sich selbst, kann schlechterdings keine wahre Philosophie zu Stande kommen“. Krug, W. T., *Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens*, S. 15.

² Op. cit., S. 21.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 191.

⁴ Krug, W. T., *Briefe über den neusten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, S. 12.

⁵ Op. cit., S. 13 – 15.

gemeine Verstand] uvek nalaziti u filozofiji; običan razum stavlja apsolut baš na isti rang sa onim konačnim i proširuje na apsolut zahteve koji su postavljeni s obzirom na ono konačno. Tako se u filozofiji zahteva da se ne tvrdi ništa što je nedokazano; obični razum nalazi nedoslednost koja je počinjena, on nalazi da apsolut nije dokazan¹. Krugova „fundamentalna filozofija“ (fundamentalna filozofija njegovih uverenja²) je, u skladu sa Jakobijevim i Hjumovim učenjem, postojanje sveta držala za „činjenicu svesti“ čiju izvesnost nikakva spekulacija nije u stanju da poljulja. Hegel je naziva sintetizmom: u jedan krčag [nem. *Krug*] idu „Rajnholdova voda“, „Kantovo bajato pivo“, „prosvećeni sirup nazvan berlinizmom“ i drugo³. Ključnu zamerku njegovim istraživanjima, Hegel je izneo u oceni da je Krugu potpuno promakao epohalni (filozofski) značaj ovog savremenog staranja filozofije oko pitanja apsoluta: „Da je gospodin Krug imao i daleku slutnju... o tome šta je uopšte u sadašnjem trenutku preči interes filozofije, naime da se opet jednom bog apsolutno stavi na vrh filozofije kao jedini osnov svega, kao jedinstveni *principium essendi* i *cognoscendi*, nakon što je dovoljno dugo stavljan *pored* drugih konačnosti ili sasvim na kraj kao postulat koji polazi od apsolutne konačnosti“⁴.

Rajnhold je bio poznat, kao što smo istakli, na osnovu svog rada na popularizovanju Kanta. On je rekonstruisao prvu Kantovu kritku polazeći od fundamentalnog stava učenja o „moći predstavljanja, koja obuhvata čulnost, razum i um. Nakon 1801. godine, Rajnhold se razilazi sa Butervekom u pogledu na stvar po sebi. Fhteova *Wissenschaftslehre* duguje dosta Rajnholdovom učenju, ali je kasnije Fihte uticao na samog Rajnholda da napusti koncept nesaznatljive stvari po sebi kao pojam sa kojim bi filozofija morala nužno da operiše. Hegelov spis iz 1801. godine, čuveni tekst *O razlici između Fihtevog i Šelingovog filozofskog sistema*, ima direktan povod u objavljivanju prve sveske serijske publikacije koju je osnovao i uređivao Rajnhold pod imenom *Prilozi lakšem pregledu stanja filozofije od početka 19. veka* (Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts). Rajnhold je, tom prilikom, napao Šelingov *Sistem transcendentalnog idealizma*, koji je objavljen 1800. godine, tvrdeći da ovaj barata neosnovanim pojmom apsoluta. On iznosi predlog da se prvim principima filozofije priđe kao hipotetičkim, problematičkim, kako bi im se kroz kasniju realizaciju i na osnovu rezultata procenilo važenje. Filozofsko istraživanje, prema Rajnholdu, zavisi od mogućnosti da se prizna pogrešivost i manjkavost na strani samoga

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 193.

² Op. cit., S. 205.

³ Op. cit., S. 202 – 203.

⁴ Op. cit., S. 195.

mišljenja, odnosno od vere u mogućnost još neotkrivene objektivne istine. Hegelov odgovor ukazuje na to da će onaj princip filozofije koji je postavljen kao puka problematična hipoteza u iščekivanju definitivne potvrde zauvek ostati samo to. Bez obzira koliko se puta potvrdi, uvek će preostati najmanja mogućnost da bude osporen. Na taj način nikada se neće raspolagati onim kategoričkim principima koji bi obezbedili znanje apsoluta.

Međutim, Hegel će ipak prihvatiti ideju o važnoj ulozi greške. Čak i pogrešna hipotetička formulacija apsoluta izrasta s obzirom na apsolut kao ono ciljano, te u određenoj meri konstituiše samospoznaju apsoluta. Stoga nije u potpunosti lišena istinitosti. Istinito znanje, koje je proizvod spekulativne filozofije, podrazumeva dijalektički proces mišljenja koji proizvodi i koriguje problematične postavke. Međutim, ono što uviđa kao problem kod Rajnholda jeste zahtev za pretpostavljanjem „apsoluta kao nečeg praistinitog“. Ono praistinito se, u jednom naivnom smislu, postavlja u osnov svega što se saznaje kao istinito. Ne uviđa se, pritom da je time umu onemogućen „delatni“ odnos spram apsoluta. Bilo kakav odnos koji bi proistekao iz aktivnog učešća uma u proizvođenju „apsoluta u formi istine“ smatra se proizvodnjom zablude. Ovu preteranu revnost za istinom, koja negira aktivnu ulogu uma u spoznaji apsoluta, Hegel će u uvodu *Fenomenologije duha* prozreti kao strah od istine¹. U ovom ranom kritičkom spisu Hegel ukazuje na to „da je istina i izvesnost izvan spoznaje, bila ova samo vera ili znanje, jedna besmislica i da samo kroz samodelatnost uma apsolut postaje istinit i izvestan“². Ovo problematično filozofiranje u svojoj osnovi ima jednu „filozofsku utopiju“, u kojoj nema potrebe za radom mišljenja u formi „asertoričkog i kategoričkog stvaranja i konstruisanja“. Apsolut je pretpostavljen kao praistinit i znan: „Problematičkim i hipotetičkim stresanjem sa drveta spoznaje, padaju sami sobom sažvakani i probavljani plodovi“³. Ono što ovakvom stanovištu ostaje potpuno izvan misaonog vidokruga jeste jedno dijalektičko kretanje onoga pretpostavljenog. Ukoliko se od iskona pretpostavlja apsolut kao praistinit, njegovo pojavljivanje „na nečem pojmljivom“, smatra Hegel, značilo bi da se apsolut pojavljuje kroz ono neistinito, pogrešno, kroz vlastitu suprotnost. Već je tu jasno da za Hegela jedini valjani put ka apsolutu vodi kroz pozitivno rekonstruisanje iz onoga suprotnog, a to znači istinito iz pogrešnog.

Povesno-filozofska posledica kriticisma za Hegela očitava se u „tendenciji utemeljenja“ koja ima vrhunac u ideji problematičnog ili provizornog filozofiranja. Sa ovom idejom „filozofiranja pre filozofije“ Hegel se razračunava kao sa relativno stalnim motivom u

¹ Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 3, S. 75.

² Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 2, S. 127.

³ Op. cit., S. 128.

većini spisa i recenzija napisanim u toku njegovog boravka u Jeni. „Tendencija utemeljenja i pronicanja“ [die Begründungs- und Ergründungstendenz], ili „filozofiranje pre filozofije“, za Hegela zapravo je proces transformacije koji sa Rajnholdom dobija precizan izraz kao pretvaranje „filozofije u ono formalno spoznaje, u logiku“¹. Ovako je Hegel protumačio izmenu Rajnholdovog filozofskog stanovišta prema Bardilijevom *Nacrtu logike* (Grundriss der ersten Logik, 1800)². Za Rajnholda ona predstavlja „transcendentalnu revoluciju“. Hegel, međutim, ovu „revoluciju“ negativno vrednuje kao „redukciju filozofije na logiku“³. Ova revolucija trebalo je da oslobodi filozofiju od „predrasude“ da je mišljenje puka subjektivna delatnost. Prema Hegelu, Rajnhold ne vidi da redukcija filozofije na logiku, na formalizam, upravo učvršćuje ovu predrasudu⁴. „*Tendencija utemeljenja... mora - kao pojava jedne strane opšte potrebe filozofije* koja sebe fiksira – da zauzme svoje nužno i određeno objektivno mesto u mnogostrukosti nastojanja obrazovanja, koji se odnose na filozofiju, ali koji pre no što sami dospeju do filozofije daju sebi jedan čvrsti lik“⁵.

Oštru kritiku Hegel je uputio i Geštakerovoj (K. F. W. Gestäcker) dedukciji pojma prava. Ovaj autor nastojao je da „sjedini dedukciju iz najviših načela znanja sa opšteshvatljivošću [Gemeinfaßlichkeit]“. Prema svom rezultatu, u ovom prikazu se opšteshvatljivost podigla na „visinu načela“. Međutim, pokušaj popularizovanja filozofije vodio je njenom krivom prikazivanju. Ovde je reč o filozofiji koja sadržaj crpi neposredno iz običnog iskustva, a vlastitu formu „iz refleksije“. Poslednja načela kojima ona operiše uopšte

¹ Op. cit., S. 122.

² U podnaslovu Bardilijevog spisa nalazi se jedna veoma zanimljiva formulacija: „ne kritika već *medicina mentis*“. Hegel je svakako protiv svođenja filozofije na logiku što je u ovim „kritičkim“ spisima jasno. Ali u predavanjima o *Logici - metafizici - filozofiji prirode* iz 1805/06. godine logika ima i te kako kritičku ulogu.

³ Hegel će Rajnholdu zameriti „obrazovanje pred publikom“, ističući da ovaj – kroz narativ o transcendentalnoj revoluciji – zapravo piše „javnu p toka vlastitog filozofskog obrazovanja“. Op. cit. S. 121. Od Kanta ka Fihteu, te Jakobiju i konačno Bardiliju, Rajnholdov filozofski razvoj nije probio krug onoga što Hegel naziva „nefilozofija“. Ova nefilozofija izražava se kao beskrajni dualitet koji može menjati forme, ali je izvorni problem Rajnholdovog filozofskog stanovišta i ovom promenom na Bardilijevom tragu ostao suštinski netaknut.

⁴ Op. cit., S. 130 – 131.

⁵ Op. cit., S. 136. Ako pogledamo još jednom Hegelovo pismo Memelu (26. avgust 1801.), vidimo da on govori o Buteverku, Rajnholdu i Krugu na takav način da njihove filozofije namerava da predstavi u *Kritičkom časopisu za filozofiju* kao navodno originalne „izgovore“ za manjak filozofije. Krug i Verneburg su sledeći, Herder takođe. Hegel je nameravao da napiše recenziju drugog izdanja (o kojoj ne postoji trag) Herderovog spisa *Bog: neke rasprave o Spinozinom sistemu uz Šeftsberijevu Himnu prirodi* (Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus, 1800.) i da se time uključi u raspravu između ovog autora i Jakobija. Herderova knjiga izašla je isprva 1778. godine kao odgovor Jakobijevom spisu *Pisma gosp. Mozesu Mendelsonu o Spinozinom učenju* (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, 1785.). Hegel je u *Veri i znanju* analizirao prvi spis u kontekstu povezanosti sa drugim. U drugom izdanju je Herder izostavio delove koji su se ticali Jakobija, te je Hegel nameravao da reaguje u vezi sa time.

se „ne uzdižu do filozofije“. Hegel smatra da ona ostaju u najformalnijem dualizmu koji se samo izražava fihteanskom terminologijom i sadržinski svodi na Kantovu praktičku filozofiju¹.

Jedini autor o kome je Hegel u ovom periodu pisao a da mu je priznao status spekulativnog filozofa, bio je matematičar Verneburg (J. F. C. Werneburg). Hegel mu priznaje ovaj status na osnovu „jednog svetlog mesta“ u njegovim spisima. Hegelov kratak prikaz Verneburgove kritike Fihtea je objavljen u *Erlangenskom književnom pregledu*. Njegov spekulativni koncept izvornog jedinstva sopstva i stvari, čoveka kao ogledala u kojem ono beskonačno sebe prepoznaje i zadobija znanje o sebi, svakako je blizak Hegelovom stanovištu. Nema sumnje da ova osnovna Verneburgova ideja izražava ideju filozofije uopšte. Međutim, ono što mu Hegel zamera je nedostatak sistematskog razvoja i naučnosti².

Kada je Šeling napustio Jenu i otišao u Virzburg (1803. godine), njihov zajednički rad na ovom časopisu je prestao. U godinama koje se vezuju za pripremu i objavljivanje *Fenomenologije duha*, dakle do 1806. godine, Hegel oblikuje jednu „pozitivnu“ ideju kritike koja ne bi imala takav oštar polemički ton. Nakon *Kritičkog časopisa za filozofiju* i nakon saradnje sa Šelingom, Hegel obaveštava prijatelja Nithamera (17. septembar 1806.) o svojoj zamisli jednog časopisa koji ne bi bio u duhu *Rezensierjournale* gde se mogu pročitati samo sudovi o knjigama i autorima, a nikako o stvari samoj. Zamišljeni časopis bi se bavio onim što je bitno u nauci i opštoj obrazovanosti, bez negativnog i polemičkog tona, okrećući se protiv onoga što ne valja u pogledu ondašnje filozofije (ali i teologije, fizike, estetike itd.)³. Ovaj motiv da se kritički interes okrene ka onome što je ostavilo jak utisak na nauku i opštu obrazovanost izuzetno je važan za Hegelovo razumevanje kritike. Glavni nacrt pisma Vosu (prema Hofmajsteru datiran od marta 1805.) govori o vezi između filozofije i drugih nauka, s obzirom na duh opšteg obrazovanja, i ističe potrebu da filozofija zaista utiče na njih⁴. Konačno, 1806. godine u pomenutom pismu Nithameru daje opis jednog rada kritike koji će ciljano izbegavati nepotrebnu oštrinu, koja po svemu sudeći ne pomaže cilju stvaranja jedne dominantne tendencije u kulturi i opštoj obrazovanosti. Mada je njegov plan da zasnuje časopis na koncu propao, 1808. godine pozvan je da učestvuje u radu *Hajlderberškog godišnjaka za književnost*. U vezi sa time, pismo Krojeceru (28. jun 1808.) potvrđuje Hegelovo tadašnje mišljenje da je pravi rad kritike vezan za sadržinu koja ima posebnu vrednost za javnost. On odgovara na pitanje o naučnoj oblasti kojom bi se bavio, te objašnjava kako bi se najradije

¹ Op. cit., S. 157 – 163.

² Op. cit., S. 157.

³ *Briefe von und an Hegel*, S. 116 - 117.

⁴ Op. cit., S. 98 - 101.

bavio prikazom „filozofskih dela, koji su više spekulativne ili metafizičke vrste, spisa o logici ili metafizici, takozvanoj filozofiji prirode, pa čak i teoriji morala, estetici“. Međutim, on dodaje da bi se rado kritički osvrnuo i na spise povezanog sadržaja a koji nisu strogo naučnog karaktera¹. On navodi Jakobijevo i Šelingovo obraćanje Akademiji umetnosti u Minhenu, kao i reakciju na njih koja se pojavila u *Hajdelberškom godišnjaku* 1808. godine, a koji su skupa napravili snažan utisak na javnost. Navodi i Fihteove *Govore nemačkoj naciji* mada je čuo da ih je Šlegel već prikazao na ovaj način, ali ovu „kritiku“ još nije uspeo da vidi. Međutim, njegova saradnja sa ovim godišnjakom ostaje na načelnom dogovoru sve do 1816. godine, kada je primljen na Hajdelberški univerzitet. Između 1816. i 1818. godine nasleđuje Friza na mestu šefa katedre za filozofiju i postaje glavni urednik *Hajdelberškog godišnjaka* za filozofiju i filologiju. U toku 1819/20. godine, on je sastavio predlog pruskoj vladi za osnivanje kritičke literarne periodike. Pri tome ističe koliko je potrebno da ona, budući da je vezana za glavni grad i podrazumeva se da će njen kulturno-obrazovni uticaj biti znatan, bude finansirana iz javnih finansija². Budući da Hegel nije uspeo da realizuje ovaj predlog, tek je 1826. godine pokrenuo *Godišnjak za naučnu kritiku* u pozadini koga je njegov principijelni sukob sa kritičkom istorijskom školom koja upućuje naročit prigovor „pristrasnosti“ (nekritičnosti) filozofiji povesti.

Kontekst u kome se otvara problem kritike pokazuje kako se on oblikuje s obzirom na formiranje njegovog temeljnog stava o prirodi filozofskog mišljenja. Dinamika koja postoji između shvatanja zadatka filozofske kritike i filozofije uopšte utiče na osnovna misaona kretanja Hegelove filozofije u Jeni. Dakle, postoji paralelizam tematizovanja jedne teorije kritike i konstruisanja njegovog filozofskog sistema. Kako bi se ova međusobna uslovljenost najbolje pokazala, potrebno je istraživanje spisa koji pripadaju jenskom periodu, ali sadržaja i organizacione strukture *Fenomenologije duha*. Naredne teze predstavljaju osnovne misaone motive koji omogućavaju preliminarno statuiranje filozofske kritike kod Hegela.

Prvo. U jenskom periodu osnovni model Hegelovog *ars disputandi* jeste nošen pojmovima kao što su *razlika* (Differenz) i *kritika* (Kritik)³. U ovom periodu svakako se mora priznati polemička intencija mladog Hegela. Međutim, od jenskog perioda pa nadalje, Hegel

¹ Op. cit., S. 234 – 235.

² Videti: „Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur“ [1819/20] u: G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 11, S. 9 – 30.

³ Hegel je upravo težom o filozofiranju koje je prikaz rada pojma, odnosno svojom dijalektičkom metodom, raščinio dotadašnji (višemilenijumski) savez retorike i filozofije. Ovakav način mišljenja je predstavljao u suštini antiretoričku retoriku! O razvitku Hegelovog antiretoričkog retoričkog držanja u jenskim kritičkim spisima videti: Smith, J. H., *Rhetorical Polemics and the Dialectics of "Kritik" in Hegel's Jena Essays*, p. 31 – 57.

je nastojao da promeni vladajući način argumentovanja i raspravljanja onog vremena. Svojim načinom mišljenja i izražavanja nametao je filozofskoj javnosti zahtev spekulativnog mišljenja koje izražava kretanje i rad samog pojma. Na vrhuncu ovog perioda njegovog filozofskog razvoja ističe se tendencija ka neutralizovanju polemičkog tona kritike.

Drugo. Ako se postave u jedan niz načini opisivanja potrebe za kritičkim radom u spisima istaknutih predstavnika idealista, očigledno je nekoliko dominantnih motiva. Kritika se mobilise usled privida u srcu uma, prirodne i neizbežne dijalektike, opasnosti korupcije „iznutra“. Zatim, zarad demistifikacije slobode, kao osnove sveg filozofiranja u polemici protiv dogmatizma. Konačno, zbog svojevrsne slabosti uma i potrebe da se izvrši „odvajanje, da više ne hranimo potajnog neprijatelja u svojoj sredini“¹. Konačno, viši duh kritike pokazuje se u uspostavljanju zajednice slobodnih duhova itd. Hegel će se kritički nositi s različitim vidovima *Unphilosophie* mobilisući snage kritičkog mišljenja za napor afirmisanja jedne jedinstvene filozofije. Različiti likovi nefilozofije su oličenja ili figure *Verstand*, koji nije puka iluzija koja se može zauvek naprosto raskrinkati. Dakle, može se primetiti svojevrsni kontinuitet sa Kantom, Fichteom i Šelingom. Međutim, Hegel će i određene elemente idealističkih filozofija prepoznati kao metafiziku *Verstand*. Ovo nas još čvršće vezuje za liniju istraživanja koja bi svela Hegelovo pripadanje „post-kantovskom“ kontinuitetu na pravu meru. Kako bi se utvrdilo u kom smislu Hegel ostaje veran Kantovom kritičkom projektu, potrebno je videti kako se Hegel odnosi prema kritici kao filozofskom sredstvu uopšte.

Treće. Prema Hegelu je jasno da je u Kantovoj filozofiji um probuđen, priznat kao misao i kao filozofski problem. Međutim, ujedno mu je poreknuto dosezanje istine. Tako je i u praktičkoj sferi, u kojoj bi um imao zadatak da se postavi i konstituiše kao ono apsolutno. Time što taj zadatak biva viđen za večnost kao „beskonačni regres“, um priznaje vlastitu nemoć i nesposobnost². Time što je „priznato da bi konačno *trebalo* biti ukinuto... samo je priznato da bi um *trebao* da bude“³. Na ovaj način Hegel tumači formalizam kritičke filozofije. Međutim, jedna fenomenologija kritičkog uma ili uma kritike izuzetno je važan stepenik u strukturi fenomenologije duha.

Četvrto. Formalno znanje je ujedno i prazno, što će Hegel jednako prigovoriti i Kantovoj etici. To znači da je najviša ideja kritičke filozofije prazna subjektivnost. Ovaj karakter Kantove filozofije zapravo je u Hegelovoj kritici prikazan kao opšti i zajednički

¹ Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 292 (*Filozofska pisma*, str. 184).

²Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 320.

³ Op. cit., S. 330.

karakter refleksivnih filozofija. Apsolutizacija subjektivnosti ne pomaže da se prevaziđe izvorni ontološki jaz između subjektivnosti i objektivnosti. Kantova filozofija je postavila apsolutnu subjektivnost u objektivnu formu, odnosno u formu zakona i pojma. Međutim, ta subjektivnost je naizgled jedino sposobna da bude prazna te da se u vlastitoj čistoti održava, ali ne i da se izrazi u onome objektivnom. Iz ovog subjektivnog principa, Hegel izvodi svu paradoksalnost moderne slobode koja je formulisana u kritičkoj filozofiji.

Peto. Hegel će razviti koncept kritičke logike kao kritike logike razuma. Ona je sistematski uvod u pravu filozofiju koja počinje s metafizikom. Hegel stanovište refleksije ne suprotstavlja stanovištu spekulacije na jedan apsolutni način. Refleksivne odredbe i konačne misaone forme će se pokazati kao negativna strana saznanja, te će dijalektika kao logika biti metodološki podređena pravom filozofiranju ili metafizici. Hegel je kritičkom idealizmu zamerao to što nije dovoljno samokritičan. Utoliko bi se moglo tvrditi da ova zamisao logike, logike razuma na koju je primenjeno ono što čini njen vlastiti princip - kretanje refleksije, predstavlja radikalniji kriticizam. Ili barem doslednije provedeni kriticizam. On se, u izvesnom smislu, može izjednačiti sa pojmom dijalektike s kojim Hegel operiše u ovom periodu. Ovo izjednačenje je moguće upravo s obzirom na određenje kriticizma, koje je dominantno u čitavom ovom periodu, kao refleksivne filozofije. Kao radikalnije zahvatanje u antinomije refleksije, kao izvođenje antinomija iz samog apsolutnog identiteta, dijalektika je metoda onoga umskog ili spekulativnog.

Šesto. Kritička bi se uloga pravog filozofskog artikulisanja običajnosne zbiljnosti ogledala u održavanju negativne strane uma. Svako područje praxisa nameće vlastiti princip celini postavljajući se kao princip totaliteta te dajući sebi potpuno neosnovano privid realnosti. Utoliko je kritika filozofskih artikulacija takvih principa ujedno i raskrinkavanje onoga što je u zbiljnosti nesupstancijalno i prividno. Ona omogućava filozofiji da bude sistem sistema, celina koja drži na okupu sve i onemogućava *hybris* bilo kog dela. Princip svakog od ovih „delova“ celine ima logikom unutrašnjeg kretanja tendenciju da prevaziđe vlastito ograničenje i da se nametne kao nosilac celine. Međutim, na filozofskoj kritici je onda zadatak da ne dozvoli da se izgradi filozofija koja će za vlastiti interpretativni obrazac ili princip konstrukcije celine uzeti upravo to posebno načelo. Posao kritike je prikazivanje apsolutne običajnosti u momentima njenog totaliteta i konstruisanje njene ideje.

Sedmo. U *Fenomenologiji duha* Hegel iznosi sledeće određenje duha: „Duh je običajnosni život jednog naroda, ukoliko je neposredna istina; individuum, jedan svet“¹. Prema razvoju sadržaja u *Fenomenologiji duha*, gde predmet filozofskog istraživanja čine likovi „kroz“ koje duh prolazi a koji nisu naprosto likovi svesti već i oblici sveta, postavlja se pitanje može li se kritika odrediti i na ovaj način? Može li kritika, koja je sa Kantovom filozofijom prepoznata kao osnovna potka čitave moderne epohe, biti jedan *oblik sveta*? Utoliko bi posmatranje kritike kao isključivo saznanoteorijske procedure (kakva ona nije zapravo ni kod Kanta) bilo izuzetno skućeno. Sa ovim je u vezi to što vidimo kako Hegel na najneposrednijem nivou odbacuje kantovski koncept kritike kao ispitivanje saznanja pre samog saznavanja. Međutim, to nije poslednja reć u pogledu toga kako je Hegel razumeo zadatak kritike. On kod Hegela dobija i svojevrсну društvenu ili političku dimenziju². U svojim studijama o Hegelovoj filozofiji, Adorno insistira na ovakvom kritičkom sadržaju tog filozofskog projekta: „Hegelova samorefleksija subjekta u filozofskoj svijesti uistinu je uspavana kritička svijest društva o samom sebi“³. Međutim, o meritornosti ove ocene, o kritičkoj „uspavanosti“ Hegelove filozofije, svakako bi moralo biti posebno reći.

Osmo. Ujedno se na vrhuncu kritičke filozofije, s otvaranjem problema samog filozofskog mišljenja, otvara i problem njenog medijuma. U tom ključu mogu se čitati početni pasazi *Fenomenologije* u kojima se analiziraju ovo „ovde“ i „sada“, ali i „Ja“, prema nameri da izraze nešto sasvim neposredno. Hegelova analiza ih pokazuje kao potpuno ispražnjen medijum koji je u mogućnosti da prihvati bilo kojeg trenutnog referenta. Oni ne mogu i da „misle“ ono što izražavaju. Ova lingvistićka analiza će imati ponovo neverovatnu oštrinu i kasnije, kada Hegel analizira empirizam promatraćkog uma i zakonodavnog uma. Bilo šta što nastoji da zameni mogućnost ili potencijalnost za biće, bilo šta što hoće da zameni ovo „ovde“ i „sada“ za ono „preko“ i neku onostranost, predstavlja predmet oštre hegelijanske kritike. Ova linija kritičkog pobijanja pokušava da razotkrije dijalektičku relaciju držeći se za suštinu, za ono što leži „iza“ ili „unutar“ fenomena“⁴.

Deveto. Ono što je nama veoma važno je to da je Hegel još strožiji, u istom ovom pravcu, kada je kantovski *Sollen* u pitanju. Već samo formulisanje moralnog zakona održava

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, B 3, S. 326.

² Adorno i Markuze se principijelno slažu u svojim ocenama da je Hegelova filozofija u vlasitoj intenciji kritička *par excellence*. Ovaj Adornov stav, mogao bi sasvim lako prihvatiti i Markuze: „Ako u Kanta kritika ostaje kritika uma, to u Hegela, koji sam kritikuje Kantovo razdvajanje uma i zbilje, kritika uma postaje istodobno kritikom zbilje“. Videti: Adorno, T. W., *Tri studije o Hegelu*, str. 74.

³ Op. cit., str. 72.

⁴ Jameson, F., *The Hegel Variations*, p. 41.

se na jednom samoreferentnom nivou. Dakle, postavlja se pitanje kako se nositi sa jezikom kao medijumom kada ni naučnici ni etičari to ne mogu na jedan suveren način. Kako će se kritika snalaziti u tom medijumu? Javnost jezika i njegova univerzalnost već onemogućavaju individu suštinski „individualizovan“ izraz. Kritika pak polaže sve u javnost kao element u kome deluje, te joj pitanje dijalektičke prirode ovog medijuma nije nevažno. Sa ovim je u vezi i pitanje da li Hegel smatra da predstoji nesmetan put od filozofskog osvedočenja tačke njenog najvišeg povesnog razvitka, drugim rečima onoga što je njen vrhunac, ka onome što je dominantni filozofski motiv u opštem obrazovanju? Posao kritike je položen na jedan temeljan način unutar ovog odnosa, načina na koji se posreduje filozofija sa kulturom ili opštim obrazovanjem. Pozitivan karakter kritike, koja izbegava oštru konfrontaciju često i na uštrb same poente, ima najubedljiviji efekat na oponenta. Time on zapravo tematizuje kritiku koja bi bila sasvim različita od postojeće *recenzije*. Čega je zapravo simptom to što je kritičkim diskursom ovladala moralna terminologija¹? Interesantno je da se i Šeling žalio na ovu promenu u „javnom diskursu“: „Za sebe hvalim starog, poštenog volfovca; ko nije verovao u njegove dokaze, važio je za nefilozofsku glavu. To je bilo malo! Ko ne veruje u dokaze naših najnovijih filozofa, na tome leži anatema *moralne* pokvarenosti“². Duh kritike kojoj se Hegel suprotstavlja, oličene u institutu recenzije, podrazumeva specifičnu sliku naučne zajednice o kojoj govori poglavlje o *duhovnom životinjskom carstvu* u *Fenomenologiji duha*. Ova se slika intelektualne zajednice može razumeti tako da je direktno povezana sa načinom na koji Hegel vidi „doba kritike“ u povesnom smislu. Takođe je povezana i sa problemom prikaza onoga što je predmet filozofije uopšte (a to je apsolut) i izraza u kojima se ispoljava filozofija kao rad individue unutar zajednice intelektualaca.

Deseto. Mladi Hegel smatrao je da je oružjem recenzije kao institucije (institucionalizovane) kritike moguće ispuniti ono što mu je bio cilj. Reč je o napadu na ondašnji dominantni filozofski *Entzweiung* unutar kulture uopšte i opšteg obrazovanja. Hegel tada napada sami *nexus* kulture, opšteg obrazovanja i filozofije. Posebno ga interesuje ona tačka kojom je opšta obrazovanost vezana za filozofiju, kao onom mestu na kome filozofija ima prevashodni uticaj na nju. Međutim, zreli Hegel postaje svestan da recenzija kao institucionalizovana kritika neće imati odgovarajući uticaj. U pogledu toga kakav je njen suštinski efekat veoma je instruktivno poznato Fichteovo predavanje koje ćemo posebno

¹ Pažnju na ovaj povesno-filozofski momenat skreće i Adorno. Do određenja mere o tome govori i Koselek u svojoj studiji o kritici (). Međutim, Adorno upućuje vrlo konkretno na Fichtea: „U povesti filozofije ponavlja se pretvaranje epistemoloških kategorija u moralne. Fichteova interpretacija Kanta samo je najupečatljiviji, ne i jedini dokaz“ (Videti: Adorno, T., *Negative Dialektik*, str. 43).

² Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 292 (*Filozofska pisma*, str. 184).

analizirati. Filozofska kritika podrazumeva i implicitnu kritiku postojećeg kritičkog instituta, te se u tom svetlu može razumeti njegovo trajno nastojanje da inauguriše jednu alternativnu instituciju kritike u glavne intelektualne tokove.

Ovi kritički motivi konstituišu bitnu stranu Hegelove filozofije uopšte, bez obzira na to o kom periodu njegovog filozofskog razvoja da je reč.

3.1.1. Kritika unutar „kulture refleksije“

U najavi za *Kritički časopis*, rekli smo, Hegel i Šeling navode vlastite razloge zbog kojih su odlučili da uopšte pokrenu dotičnu publikaciju. Pri tome kao da ponavljaju jedan motiv, sličan Kantovom, o odnosu filozofije i svojevrzne kulture uma. U ovom kontekstu bi se to još moglo nazvati i duhovnim ili intelektualnim životom zajednice. U razlici spram Kanta, za autore ove najave su i filozofija i filozofska kultura povesne i stoje u međusobnom odnosu u jednom povesnom procesu. Oni opisuju konkretnu povesnu situaciju u kojoj se našla filozofija njihovog vremena u Nemačkoj i način na koji će njihov časopis intervenirati u te okolnosti. Svakako, reč je spoljašnjim okolnostima u kojima se formirala specifična filozofska kultura, ali posredovanje uma i kulture omogućuje da se ove spoljašnje okolnosti ne posmatraju kao ono puko spoljašnje. Podrazumeva se obostrano dejstvo obe strane u smislu njihovog povesnog razvoja. Može se reći kako je kultura takva, jer je stanje u filozofiji takvo. Ali i tvrdnja o obrnutome jednako je ispravna. Promišljanje ove veze između spoljašnjih okolnosti filozofije i prirode filozofskog mišljenja kreće se istom onom putanjom koja vodi od onoga neposredno „datog“ ka onome što ga kao takvog uspostavlja. Spoljašnje okolnosti, kojima je okružena filozofija, govore na jedan bitan način o njenom unutrašnjem ustrojstvu. U tom smislu, zadatak koji Hegelov i Šelingov kritički institut ima pred sobom oblikuje se s obzirom na ovaj interpretativni motiv koji cilja na dinamiku povesnog razvitka filozofije.

Kako je Hegel smatrao da je potrebno da se odgovori na imperativ kritike koji je snažni misaoni *movens* Kantove filozofije? Njegov odgovor predstavlja čitav jedan kompleks odnosa prema Kantovoj filozofiji, uopšte filozofskoj kulturi svoga vremena i opštoj naučnoj obrazovanosti, ali i vlastitoj povesnoj epohi. Snažan kritički pokret očigledan je kako u filozofiji, tako i u umetnosti, religiji, nauci, takoreći u svim disciplinama duha. On je neizbežna

epohalna primesa mišljenja koje je na delu u njima. Kod Hegela se reakcija na ovaj kritički pokret oblikuje kako u formi njegove afirmacije, tako i u formi svojevrsnog otpora prema njemu. Međutim, ono što bi činilo osnovu kritičkog duha nije proizvod jedne jedine, moderne epohe. Prethodne epohe ispostavljale su rezultate vlastitog „kritičkog“ rada, rada negativiteta ili filozofiji imanentnog skepsisa. Odnos između kriticizma i skepticizma kod Hegela predstavlja važan motiv za problematizovanje kritike. U svojim tezama za habilitaciju, on određuje kritičku filozofiju kao „nesavršen oblik skepticizma“¹. Savršeni oblik skepticizma Hegel vidi u Platonovom dijalogu *Parmenid*, koji za njega predstavlja „potpuni dokument“ i „sistem pravog skepticizma“. Ovaj skepticizam ima smisao jedne imanentne snage filozofskog mišljenja ili, Hegelovim rečima, „slobodne strane svake filozofije“². U ovom smislu, skepticizam pripada filozofiji uopšte, kao njena sopstvena snaga

U spisu o *Odnosu skepticizma prema filozofiji* (Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neusten mit dem alten, 1802.), Hegel se poziva na antički skepticizam kako bi pokazao suštinsku slabost modernog skepticizma. Ta se Hegelova ocena bazira na činjenici da moderni skepticizam nema nikakvu doslednost i metodičnost koja je karakteristična za antički. Moderni skepticizam, a prevashodno Šulceov, mobilise se povodom specifičnih i parcijalnih problema, sumnjajući u jedne a ostavljajući neke druge stavove ili određenja po strani. To znači da se taj skepticizam suštinski provodi po principu misaone samovolje. Što je još gore, Hegel ističe svojevrsni dogmatizam takvog skeptičkog mišljenja. Šulceov skepticizam polazi od izvesnosti činjenica svesti i „kao najopštiji kantijanizam ograničava svaku umsku spoznaju na formalno jedinstvo koje treba uneti u te činjenice“³. Ovim se suštinski izbegava doslednost skeptičkog tretiranja i ovog uverenja u konačnost spoznaje, odnosno suštinski primat razuma u odnosu na um. Utoliko je opravdan zaključak da Hegel u ovom spisu ukazuje na postepeno propadanje skeptičke filozofske tradicije u dogmatizam⁴. Čak ovaj moderni skepticizam Hegel naziva varvastvom koje je bilo nečuveno u povesti filozofije – sve do modernih vremena⁵.

Hegel u spisu o *Razlici* govori o refleksiji kao umu, odnosno o refleksiji kao instrumentu filozofiranja. Tu je um određen kao negativna strana apsoluta, dok je refleksija pozicionirana kao negativna strana spoznaje apsoluta. U spisu o skepticizmu, Hegel ovo

¹ Hegel, G. W. F., *Jenski spisi*, str. 398.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 229.

³ Op. cit., S. 220 – 221.

⁴ Forster, Michael N., *Hegel and Skepticism*, p. 17.

⁵ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 250.

filozofsko držanje određuje na način koji je sličan odredbama uma i refleksije. Polazeći od toga što skepticizam ima smisao opšte karakteristike filozofije uopšte, Hegel ga određuje kao „negativnu stranu spoznaje apsoluta“, koja „neposredno pretpostavlja um kao pozitivnu stranu“¹. U ovoj „pozitivnoj“ strani, u kojoj se um afirmiše kao pozitivna strana apsolutna, počiva ogromna zasluga (antičkog) skepticizma za filozofsko mišljenje. Skepticizam je sredstvo odbrane filozofije od dogmatizma obične sveti. Međutim, u novijoj filozofiji javio se dogmatizujući skepticizam, koji antičkoj varijanti suprotstavlja, na dekartovskom tragu, izvesnost misaone delatnosti. Ovako iznesen princip subjektivnosti ili negativnost svesti, koji je u osnovi napada modernog na antički skepticizam, ima smisao jedne ekstremne teze. Na ovaj način subjektivna se ili negativna strana samog znanja okrenula protiv znanja i onemogućila, u principu, konsekventni skepticizam u novijoj epohi. „Dakle, čista negativnost ili subjektivnost je ili skroz ništa time što ukida sebe u svom ekstremu, ili bi morala istovremeno da postane ponajviše objektivna“². Ovakav „rad“ subjektivnosti ili negativnosti bi se mogao prepoznati u načinu na koji je Šeling analizirao smisao sistema kriticizma u odnosu na dogmatizam. Ukoliko bi se vrhovni zadatak kriticizma ispunio i time ukinulo većito suprotstavljanje moralnog subjekta unutarstvskom kauzalitetu, kriticizam bi se pretvorio u vlastitu suprotnost. Jedina moguća konsekventnost kriticizma stoga je istrajavanje u ovom potpunom negativnom elementu³. Doslednost antičkog skepticizma ne podrazumeva ovaj ekstremizam subjektivne strane, jer sebi u osnov ne polaže bilo kakvu subjektivnu ili formalnu instancu u pogledu na znanje.

U ovom spisu, kao uostalom uopšte u ovom periodu, Hegel suštinu saznanja vidi u identitetu opšteg i posebnog, bitka i mišljenja. Nauka ili filozofija, stoga, ima zadatak da u svom sadržaju izrazi ovaj umski identitet, kao i da ga svojom formom stalno „ponavlja“ ili iznova opet gradi. Različite forme ili načini razdvajanja ovih momenata umskog identiteta, čak njihovo postavljanje u formu suprotstavljenosti, takođe pripada povesti filozofije. Stoga se Šulceovom skepticizmu ne može priznati ni to da je izumeo ovo suprotstavljanje. Hegel ne

¹ Op. cit., S. 228.

² Op. cit., S. 229.

³ Uz optužbu da je jednom svojom stranom Kantova filozofija onemogućila suštinsko afirmisanje uma, Hegel je istakao njen skeptički ili negativni karakter na sledeći način: drugom, progresivnom stranom Kantova filozofija onemogućava ili ruinira sistem. Kantova filozofija kao filozofija ima u svojoj osnovi duboku skeptičku crtu koja onemogućava njeno borniranje u sistem. Ovo se najpreciznije može razumeti prema gornjem Šelingovom razdvajanju filozofije i sistema kriticizma u svom spisu *Filozofska pisma o kriticizmu i dogmatizmu*. Međutim, za Hegela se filozofija mora razviti do sistema i to je moguće jedino ukoliko se toj imanentnoj skeptičkoj snazi filozofskog mišljenja da za pravo. Stoga Hegel tvrdi: „Filozofiranje koje nije sebe konstruisalo u sistem je jedan trajan beg od ograničenja – više jedna borba uma za slobodu nego njegova čista samospoznaja koja je sigurna u sebi i postala sebi jasnom“ (Op. cit., S. 46).

mora da posegne dalje od Kantove filozofije kako bi pokazao da je i ona bila orijentisana ka prevladavanju ove suprotstavljenosti. Njegova dedukcija kategorie imala je zadatak da ukine suprotnost između mišljenja i bitka, ali to nije podigla na nivo spekulativnog principa. U Kantovoj kritici uma, koju je Hegel opisao kao nesavršeni skepticizam, postoji jedna strana koja ukazuje na ograničenost i konačnost razumske spoznaje. Međutim, ona nije konsekventna u onom smislu poput antičkog skepticizma da je suštinski afirmisala um. Dakle, Kantova kritika ima jednu izrazito problematičnu stranu, „duh bez duha“, koja za Hegela predstavlja „ubijanje ideje uma“¹.

Velika je Kantova zasluga u tome što je artikulisao ovaj novi put istraživanja prirode svesti sa pozicije subjekta koji sebe samog shvata kao slobodnog. Kant je začetnik one misaone tendencije koja će, Fihteovim rečima, afirmisati um kao ono apsolutno nezavisno. Ova tendencija je imala, doduše, vlastiti podstrek u epohi prosvetiteljstva, jer je začeta u Rusoovom shvatanju slobode kao onoga apsolutnog. Hegel je Kantovu filozofiju, međutim, nazvao metodičkim prosvetiteljstvom. On je time tvrdio kako je onaj misaoni horizont značaja slobode za samorazumevanje subjektivnosti uopšte ostao samo naznačen, te neiskorišćen u filozofiji prosvetiteljstva. Stoga, on pravi izraz dobija u Kantovoj kritici čistog uma. Bitan sastojak tog izraza je i hjumovski skeptički podsticaj koji se razvio do pravog obrata unutar Kantove filozofije. „U obratu je morao biti ‘prebijen štap preko leđa’ ne samo tzv. obične ljudske svijesti u njezinom naivno-metafizičkom uvjerenju o apsolutnom ontološkom statusu prirode nego i cijele tradicije metafizike koja je to prostodušno uvjerenje izdigla na razinu najnespornije pretpostavke. Fundamentalni je smisao Kantove kritike uma u njegovoj praktičkoj upotrebi u tome što ona omogućuje da filozofija za sebe izbori potpuno novu uporišnu tačku, stajalište slobode“².

Utvrđivanje principa koji su u osnovi ovog stanovišta, podrazumevalo je i Kantovo nošenje sa još jednim skeptičkim impulsom. Ovaj impuls vodi poreklo od subjektivizma kartezijske filozofije. Dekart je svoju filozofsku pažnju usmerio ka ispitivanju predmetnog karaktera svesti. Kako bi se u okvirima kartezijske pozicije subjektivnosti nešto priznalo za istinito potrebna je evidencija. Ništa se ne može uzeti za istinito ukoliko ne dobija vlastitu evidenciju u svesti. Ovaj je princip izvesnosti onoga Ja preuzeo Fihte i učinio ishodišnom tačkom vlastitog filozofskog sistema. Međutim, Hegel je pri stavu da se princip Dekartove

¹ Op. cit., S. 251, 269.

² Perović, Milenko A., *Filozofske rasprave*, str. 83.

filozofije ne može smatrati spekulativnim principom. U ovoj filozofiji princip slobode još nije se istakao kao problem, iako je u njoj artikulisan veoma važan podstrek ka definitivnom filozofskom uobličenju slobode kao osnove svesti¹. Svest ili *cogito* u Dekartovoj filozofiji ima značenje celokupnog unutrašnjeg svesnog života. Međutim, njena ključna karakteristika je analitička moć razuma „Razumjevši svijest u njezinom bitnom ustrojstvu kao *predmetnu svijest*, Descartes je izveo nužnu konsekvenciju da predmetna svijest u prvom činu vlastite djelatnosti porizvodi i postavlja sebi vlastiti *predmet* kao ono svoje *drugo* (prirodu, bitak)“². Osvedočenje subjekta o vlastitoj svesti podrazumeva u osnovi istovremeno izvesnost njenog predmeta. Ovo je moguće stoga što je predmetna svest princip jedinstva subjektivne i objektivne strane. Međutim, na osnovu razlikovanja između svesti i njenog predmeta uspostavljen je epistemološki problem ograničenja subjektivnosti putem onoga predmetnog odnosno objektivnog. „*Cogitatio* je u svojoj najimanentnijoj moći shvaćen kao analitička moć svijesti kao razuma bez refleksije na samu sebe, bez refleksije na ono što sintetički u svijesti omogućuje i samu svijest i njezin predmetni karakter“³. Otvaranje ovog kritičkog ili transcendentalnog horizonta pripada, svakako, Kantovoj filozofiji.

Kantovo inaugurisanje problema kritičke refleksije na prirodu spoznaje i njeno pravo u filozofsku obrazovanost podstaklo je specifičnu hiperprodukciju navodno različitih formi subjektivističkih, refleksijskih filozofija. U Hegelovoj epohi naučni duh potresa, dakle, kritički impuls kroz svest o tome da konačne misaone forme ne mogu da izvrše vlastiti epistemološki zadatak. Ovo Hegel naziva „važnim negativnim rezultatom“, koji uslovljava stanje opšte naučne obrazovanosti. Međutim, iz toga je proizašla bitna posledica koja se zaoštava do suprotne reakcije, koja je prema bitnim karakteristikama nekritička. Ona se ogleda u tome što se kao naličje ove neadekvatnosti konačnih formi formuliše teza o nemogućnosti objektivne spoznaje ili ograničenosti uma.

Potreba filozofije javlja se negativno u formi razdvajanja (*Entzweiung*). Prema Hegelovom spisu *O razlici između Fihteove i Šelingove filozofije*, ovo se razdvajanje očitava u osnovama obrazovanosti (*Bildung*). „U obrazovanosti se ono ono što je pojava aposluta izolovalo u odnosu na apsolut i fiksiralo kao samostalno“⁴ Kritika se tematizuje kao sredstvo odnosa prema filozofskoj hiperprodukciji i prividnoj različitosti pojava filozofije. Kritika se stavlja nasuprot kulturi, u kojoj je prvi efekat potrebe za filozofijom intenzivirana produkcija

¹ Hegel, G. W. F. *Werke*, Band 20, S. 123 – 124, 129, 132.

² Perović, Milenko A., *Filozofske rasprave*, str. 84 – 85.

³ Op. cit., str. 85.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 20.

raznolikih filozofskih sistema. Međutim, jasno je da nijedan od tih filozofskih sistema ne ispunjava ovu potrebu. Sama formulacija „potreba filozofije“ nosi dvosmislenost genitiva *der Philosophie*, karakterističnu za nemački jezik, prema kojoj se ova „potrebitost“ može razumeti jednako kao potreba same filozofije i kao potreba jedne povesne epohe za filozofijom. Na prvi pogled, okolnosti koje Hegel opisuje u ovom spisu nisu povoljne po filozofiju. Međutim, ukoliko se malo pomnije sagleda celina, njihov opis je prilično ambivalentan. U epohi nakon kriticizma, iz Hegelove perspektive, filozofija je (ponovo) počela da jasnije izražava ono što je oduvek bio njen (spekulativni) princip. Ovaj princip predstavlja identitet identiteta i neidentiteta, kako je to Hegel formulisao u odeljku ovog spisa o Šelingovoj filozofiji. Spekulativni princip koji se u Kantovoj i Fihteovoj filozofiji smelo izražava još uvek nije dobio adekvatni filozofski izraz. Ukoliko bi se izrazio terminologijom kritičke filozofije, princip spekulacije se, kao subjekt – objekt, zapravo pokazuje kao subjektivni subjekt – objekt¹. Problem izrasta iz neslaganja onoga što jeste princip Kantove i Fihteove filozofije i što predstavlja njihov konkretan prikaz tog principa. Obojica se, naime, oslanjaju na razum kako bi rešili ono što je suštinski zadatak uma.

Hegel polazi od procene da je u modernoj epohi specifična naročita obrazovanost, kultura ili *Bildung*. Ovaj *Bildung* iz spisa o *Razlici* predstavlja kristalizaciju jednog načina mišljenja u kome dominira refleksija i razum. Refleksija nastoji da uspostavi uniformnost redukujući beskonačno mnoštvo bića na fiksirana, jednodimenzionalna određenja razuma i na taj način učini da je bilo koje konačno biće merodavno za razum². Kada *Bildung*, pod dominacijom razuma i refleksije, određuje duhovni život celokupne epohe, život je otuđen sam od sebe. Um ima odlučujuću ulogu kao korektiv ovakvih okolnosti. Može se pretpostaviti kako, s obzirom na ono što je Hegel video kao stalni zadatak skepticizma, a to je kritika obične svesti, da ovo otuđenje ne mora biti isključivo za modernu epohu. Međutim, dualizmi koji su u osnovi epistemološke strukture svesti, kako je ona mišljena u modernoj epohi, nemaju pandan u antičkoj epistemologiji. U povesno-filozofskom smislu je svakako veoma važno ispitati način na koji su se oni konstituisali na tlu filozofije. Ali sa pravog kritičkog stanovišta još je važnije pitanje šta se dešava sa filozofijom u onoj epohi čiji je dominantni obrazovni filozofski motiv nemogućnost umskog mišljenja.

Ova se povesna konstelacija teško može uzeti u obzir sa stanovišta filozofije identiteta. Ono je uslovljeno nosećim motivima Šelingovog sistemskog mišljenja, poput ideje o

¹ Op. cit., S. 11.

² Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 125.

samopostavljanju apsoluta kao tačke indifirencije i ideje intelektualnog opažanja. Filozofija identiteta ne podrazumeva niti zahteva posredovanje vlastitog početka. Već je u ovim njegovim ranim spisima, međutim, jasno da Hegel nastoji da problematizuje apsolut kao identitet koji posreduje u punom smislu te reči između onoga konačnog i beskonačnog, opažaja i uma. Ovo se posredovanje može izvesti jedino sredstvima negacije u različitim formama i značenjima. U spisu o *Razlici*, negacija će se tumačiti u kontekstu samonegirajuće tendencije refleksije ili razuma u umu, što će i kasnije u predavanjima o *Logici i metafizici* biti razvijano kao ukidanje dijalektike ili logike u metafizici odnosno spekulaciji. Međutim, vidimo da će kritika imati više smisao jedne povjesno-filozofske svesti utoliko što vrši razlikovanje filozofskih sistema na osnovu jednog integralnog, jedinstvenog zadatka filozofije¹. Za razliku od Fihteovog sistema, na koji se primenjuje diferenciranje, kritika polazi od Šelingovog sistema transcendentalne filozofije ili filozofije identiteta kao mesta na kome se valjano postavlja rešenje onog zadatka. Na ovaj način, prema mišljenju nekih autora, suštinski je isprepletana problematika uvoda u filozofiju identiteta u formi jednog povesnog razvoja i problematika kritike s obzirom na sadašnje stanje². Svakako da jeste bitan ovaj problemski okvir u kome se sistemska i povjesna kritika udružuju, te čine jednu strategiju uvoda u filozofiju. Prva tačka ka kojoj bi istraživanje u ulozi svojevrsnog kritičkog uvoda u spekulativnu filozofiju bilo usmereno je pitanje o ishodišnoj tački sveg filozofiranja, u odnosu na običnu svest, zdrav ljudski razum ali i razum uopšte³.

Tako je jedna od prvih predmeta Hegelove kritike u *Kritičkom časopisu* navodna filozofija zdravog razuma. U spisu o *Razlici*, te kasnije i u *Veri i znanju*, Hegel će analizirati i manjkavost kritičke filozofije u ovoj ključnoj tački. Fihteova filozofija je postavila spontanitet i samoizvesnost onoga Ja da bude ono što je jedino neuslovljeno i beskonačno u mišljenju i htenju. Time je pokušala da filozofski prevaziđe dualitet tako što je negirala onu drugu stranu svesti i njen odnos sa svetom kao nečim spoljašnjim i datim. U ovom se sastoji snažan ispravan instinkt ove filozofije u pravcu artikulisanja onoga što je za Hegela u ovim ranim spisima apsolut. Međutim, epistemološka struktura, koja je nasleđena još od kartezijanski mišljene prirode svesti i njenog odnosa sa svetom, nije suštinski prevaziđena na Fihteovom stanovištu. On je ono beskonačno, neuslovljeno, apsolutni identitet postavio na jednu stranu opozicije,

¹ Ovaj stav u vezi sa kritičkom stranom povjesno-filozofskog posredovanja stanovišta filozofije identiteitea zastupa i Trede, videti: Trede, J. H., *Hegels frühe Logik*, S. 125.

² Zimmerli, W. Ch., „Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?“, u: *Hegel in Jena*, S. 84.

³ Op. cit., S. 87 – 88.

čime je zapravo postuliran taj (praktički) zahtev koji je imanentan filozofiji uopšte da se prevaziđe sva pasivnost u mišljenju ili heteronimija u delanju. To da se ukinu takve fiksirane suprotstavljenosti predstavlja „jedini interes uma“¹. U filozofskim pokušajima da se te suprotstavljenosti ukinu ležala bi ideja uma ili barem njen odsjaj. Filozofija koja bi posedovala ovakve zrake svetlosti mogla bi služiti u obrazovnim smislu u formi jednog uvoda u pravo mišljenje ideje ili spekulativno mišljenje uopšte. Već je bilo rečeno o ovakvom Hegelovom razumevanju Kantove treće kritike. Moguće je rekonstruisati jedan takav misaoni postupak na tlu filozofije razuma, koja bi zapravo predstavlja „podmetanje“ jedne imitacije uma na mesto njegove istinske ideje. Pokušaje da se *Entzweiung* zaceli, te da se fiskirane suprotnosti koje dominiraju jednom kulturom i opštom obrazovanošću prevaziđu, čini i filozofija razuma.

Sa stanovišta razuma je, dakle, uočljiva ova potreba filozofije ili razum nastoji da ostvari ono što je interes uma. Tako se i diskurs neposrednosti, protiv koga je toliko često bila uperena sva kritička oštrina Hegelove filozofije još od *Fenomenologije duha*, može razumeti tako da predstavlja jednu figuru kroz koju je pozni Hegel izlagao dalju konkretizaciju kritičkog pokreta. Na primer, o *neposrednom znanju*², misleći na Jakobijevu filozofiju, Hegel u prvom Predgovoru *Enciklopedije filozofskih nauka* iznosi gorko priznanje kako je u njemu vidljivo čuvanje filozofskog interesa (za spoznavanje istine). Pustoš filozofije Hegel vidi u likovima skepticizma i „umski skromnog“ kriticizma, koji prikrivaju svojevrstu iznemoglost mišljenja pod prividom filozofskog istraživanja. Međutim, iako je u suštini antifilozofsko, stanovište neposrednog znanja ipak priznaje da predstavlja rezultat do koga se dolazi prateći diktat svojstven filozofiji, te time priznaje makar kao vlastiti uslov ono što odbacuje. Ona filozofija koja na svom vrhuncu poriče da to jeste igra ulogu jednog privremenog čuvara autentičnog filozofskog interesa. U drugom Predgovoru, deset godina kasnije, Hegel i dalje analizira ovu dijalektiku negativnih tendencija proizašlih iz dostignuća koje bi trebalo da ima snagu svežeg i snažnog podstreka za razvoj filozofije. Ključan rezultat, ili efekat, *Kritike čistog uma* Hegel vidi taj položaj u kome se našlo razumsko mišljenje kao noseće u naučnoj obrazovanosti uopšte, a koji se ogleda u ograničenosti njegove spoznaje zavisne od formi konačnog mišljenja (misli se na kategorije poput određenja suština i pojava, razloga i posledica, uzroka i učinka i „druge odnose konačnosti“). Iz toga je proizašla ta okolnost da se istraživanje istine i filozofija drže kao međusobno isključive. Umesto da je obrazovanost podstaknuta na podrobno istraživanje tih formi, na delu je suprotno držanje, odnosno njihova čak sasvim nekritička

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 21.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 12 – 13.

upotreba. To je slučaj upravo sa „oskudnom kategorijom kakva je *neposrednost*“, da se upotrebljava bez njenog daljnog ispitivanja¹. Kako u opštem duhu obrazovanosti, tako i u filozofiji, kao jedna od reakcija na *movens* kritike, dakle, nametnuo se novi tip nekritičnosti. Taj tip diskursa podrazumeva kao još jedan svoj bitan momenat podozrivost prema filozofiji, kao jednom mistifikatorskom poduzeću. Ova podozrivost spram filozofije se prema svojim efektima može razumeti, na jedan paradoksalni način, kao otklon od kritike. Filozofsko istraživanje istine je uvek i kritičko istraživanje, koje podrazumeva „svest o prirodi i vrednosti misaonih odnosa koji povezuju i određuju svaku sadržinu“². Čak i u periodu vlastite filozofske zrelosti, Hegel razume svoj filozofski sistem tako da je suštinski veran pravom smislu Kantovog kritičizma. Ovo je Hegel konstatovao već u predgovoru svog prvog objavljenog teksta odnosno spisa o *Razlici*. Pre svega je bilo potrebno otkriti u čemu počiva i šta čini pravi duh kantovske filozofije.

U spisu o *Razlici*, ova se misao o Kantovoj filozofiji kao eventualnom uvodu u spekulativno mišljenje može razumeti iz naredne Hegelove rečenice: „Ako um sebe spoznaje apsolutno, onda filozofija otpočinje onim čime završava onaj manir koji polazi od refleksije: identitetom ideje i bitka“³. Za razliku od Kantove filozofije, Fichteova ipak postulira jednu stranu ovog identiteta gradeći sistem kritičkog idealizma ili subjektivnog subjekt-objekta. Stoga je naredni korak u utvrđivanju pravog duha kantovskog idealizma da se razluči Fichteovo od Šelingovog stanovišta u kome se apsolut izražava u apsolutnoj formi. Način na koji se u ovom tekstu formuliše refleksija i razum, međutim, uveliko već odvaja Hegela u odnosu na Šelingovo vrednovanje razuma. Razum, odnosno refleksija koja nije afirmisala svoju povezanost sa umom, predstavlja sami izvor *Entzweiung*. Ovo razdvajanje je, pak, izvor potrebe filozofije ili potrebe za filozofijom, te se mora razumu priznati suštinska uloga u ostvarivanju zadatka filozofije. Iako ta uloga podrazumeva mobilizaciju razuma od strane uma u formi „tajne delotvornosti“ uma, ili onoga što će posebno u povesti filozofije dobiti naziv lukavstva uma. Um se ne može *de facto* suprotstaviti bilo čemu. Kao što je rečeno, razum proizvodi ograničenja ili protivrečje. Um ga primorava da to reflektuje vlastite odredbe u odnosu suprotstavljenosti. Um „beskonačno“ proširuje razum ili ga obogaćuje. Stoga se um ne suprotstavlja razumu, niti filozofija može da „otpočne“ pukim suprotstavljanjem razumu i njegovim određenjima. Međutim, od ogromnog je značaja rasvetliti sve mehanizme otpora koji razum pruža vlastitoj „instrumentalizaciji“ od strane uma. Na ovaj način se, na primer, kritikuje Fichteov sistem kao

¹ Op. cit., S. 16.

² Op. cit., S. 17.

³Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 45.

onaj u kome „kraj sistema izneverava početak, rezultat svoj princip“. Kritička perspektiva iz koje Hegel prikazuje Fihteov prikaz je formulisana na sledećem mestu: „Moraju se, međutim, razlikovati dve vrste *posredovanja* protivstavljenosti prirode i slobode, izvorno ograničenog i izvorno neograničenog, i od suštinskog je značaja da se dokaže da se posredovanje događa na različite načine; to će nam u novoj formi pokazati različitost transcendentalnog stanovišta i stanovišta refleksije, od kojih ovo potonje potiskuje prvo - razliku početne tačke i rezultata ovog sistema“¹. Ovo kritika čini paralelno uz gradnju ili prikaz sistema filozofije kao „samoprikazivanja“ ili „samoizlaganja“ uma. Tako filozofija kao „totalitet znanja proizveden refleksijom postaje sistem“².

Da filozofija ima sistemsku formu predstavlja trajni motiv u Hegelovom razumevanju filozofije. „Samo ukoliko je refleksija povezana s apsolutom jeste um i njego čin, znanje. Kroz tu vezu nestaje, međutim, njeno delo i samo veza ostaje i jeste jedina realnost saznanja“³. Ovaj „instrument filozofiranja“ bi trebalo da zapravo govori o procesu konstruisanja apsoluta za svest⁴. Procesu koji svakako podrazumeva kompleksan lanac dijalektičkog posredovanja. Rezultat tog procesa je instanca sa koga se utvrđuje filozofičnost samog procesa i time refleksije, kao i njena usmerenost ka suštinskom zadatku filozofije. Paradoksalno, ona mora biti u tom rezultatu ukinuta. Time što je suštinski filozofična, refleksija se ukida. Ovaj proces se može razumeti i kao put na kome razum postaje um, put koji je ocrtan radom refleksije prema zakonu njenog samouništenja. U svom rezultatu je, zapravo, refleksija ispunila vlastitu ulogu u razvijanju sistema filozofije⁵.

Stav o mistifikatorskoj prirodi razuma je izuzetno važan u Hegelovoj filozofiji u celini, a ne samo u rakursu ovog spisa. Hegel tvrdi: „Razum podražava um u apsolutnom postavljanju i samom tom formom daje sebi privid uma“⁶. Razum postavlja tako što ono suprotstavljeno fiksira i čini jedan odnos u kome je nemoguće tematizovati bilo koji suštinski spekulativan

¹ Op. cit., S. 73 – 74.

² Op. cit., S. 35 – 36.

³ Op. cit., S. 30.

⁴ U procesu konstruisanja, refleksija „als Vernunft“ otkriva um u svakom ograničenom ili konačnom određenju. Ukoliko bi se procenjivala njena skeptička snaga, vidimo kako bi ona bila daleko od skeptičkog odbacivanja svakog mogućeg saznanja, s jedne strane. Pod uslovom da je umna, ona ne zaustavlja vlastiti proces samouništenja na nekoj od njenih refleksivnih odredbi kao nesumnjivim. Bez obzira o kakvim je odredbama reč, ona je sredstvo skeptičkog ukidanja i opoziva svake nedovoljne i neodgovarajuće odredbe. Videti: Varnier, G., *Skeptizismus und Dialektik*, S. 135. Mora se priznati da bi Hegelovo shvatanje nauke (bilo nauke o iskustvu svesti ili nauke logike) teško moglo zamisliti bez priznanja rada filozofske refleksije. Sigurno je i da mogućnost filozofske kritike temeljno zavisi od mehanizma ovog imanentnog skepsisa svesti.

⁵ Trede smatra da je ovaj koncept sistemskog razvoja refleksivnih odredbi na putu njihovog „samoukidanja“ u osnovi Hegelovog zrelog koncepta nauke logike. Videti: Trede, J. H., *Hegels frühe Logik*, S. 133.

⁶ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 21.

koncept. Ono beskonačno ako se postavlja i razume isključivo u svom odnosu sa onim konačnim, upravo predstavlja beskonačnost po meri konačnosti. To znači nešto i samo konačno, dok je prava njegova priroda zaprečena. Takve suprotavljenosti i dualizmi karakteristični su i za modernu epohu. Tradicionalne suprotnosti su u formi „duh i materija“, „duša i telo“, „vera i razum“, „sloboda i nužnost“ dualizama, transformisali u moderne suprotnosti između uma i čulnosti, inteligencije i prirode, te apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti¹. One su zapravo izrazi suprotnosti između refleksije i uma koje se uvek iznova uspostavljaju. Zadatak filozofije je uvek jedan i isti, a to znači prevazilaženje ove suprotnosti i konstruisanje apsoluta za svest. Međutim, Hegel razmatra mogućnost jedne „refleksije kao uma“ u smislu da li bi ona mogla predstavljati traženi „instrument filozofiranja“ kojim se ispunjava njen zadatak. Refleksija u svom običnom smislu, kao postavljanje protivstavljenih faktora, predstavlja moć bitka i ograničavanja. Razum je u toj svojoj funkciji zapravo jedan veoma važan korak kojim se ograničenja postavljaju. Ali im on istovremeno suprotstavlja komplementarna određena kao njihove „uslove“. Ovo je veoma važna deonica „puta ka totalitetu nužnosti“, i što je izuzetno važno, u ovom se ogleda „tajna delatvornost uma“. Hegel tvrdi: „Time što um čini razum bezgraničnim, razum i njegov objektivni svet nalaze u beskonačnom bogatstvu svoju propast... Spoznajući to, um je ukinuo sam razum; njegovo postavljanje mu se pojavljuje kao nepostavljanje, njegovi proizvodi kao negacije“². Um proizvodi identitet time što ukida obe strane suprotnosti, oba „relativna totaliteta“. Refleksija se kao moć konačnog i njoj suprotstavljeno beskonačno (koje ona sama sebi suprotstavlja) sintetiše u umu. „Ukoliko refleksija samo sebe čini svojim predmetom, njen je najviši zakon, koji joj je dat od uma i putem koga postaje um, njeno uništenje. Ona postoji, kao i sve, samo u apsolutu, ali kao refleksija ona mu je protivstavljena; da bi, dakle, postojala mora sebi dati zakon samouništanja. Imanentni zakon putem kog se refleksija iz vlastite snage konstituisala kao apsolutna bio bi zakon protivrečnosti“³. Refleksija je jedna vrsta svesti za koju je od suštinskog značaja struktura antinomije, protivrečnosti koja izrasta iz suprotnosti jednakovažećih teza ili odredbi⁴. Sama činjenica da mi tragamo za jedinstvom preko i iznad suprotstavljenih odredaba koje dobijamo od razuma, pokazuje da postoji svest o tome da je

¹ Loc. cit.

² Op. cit., S. 26 – 27.

³ Op. cit., S. 28.

⁴ U svojim habilitacionim tezama, Hegel je protivrečnost krajnje precizno nazvao *regula veri*, a neprotivrečnost *regula falsi*. Videti: Hegel, G. W. F., *Jenski spisi*, str. 388.

takvo jedinstvo moguće¹. Jedino „tvrdoglavost“ razuma, u tome što istrajava na stanovištu razuma, predstavlja prepreku da se takvo jedinstvo potpuno transparentno tematizuje.

Ali, u ovom ranom spisu, sistem nije prikaz borbe razuma i uma za apsolut², već samoprikaz apsoluta, što ostavlja utisak kako je konstitutivna uloga kritike umanjena i svedena na jedan obrazovni mehanizam. Međutim, upravo se ona „tajna delotvornost uma“ mora učiniti suštinskim ciljem kritike. Utoliko ona operiše kao razlikovanje onoga što ima dometa samo kao imitacija uma ili privid umske delotvornosti, od onoga što zaista prati ovu liniju spekulativnog argumenta. Kritici je njen predmet dat u smislu da je reč o povesnom liku u kome je um manje ili više jasno i transparentno „delotvoran“ kao um ili razum. Iako u ograničenom liku, Kantova filozofija svakako izražava jedan jedinstveni zadatak filozofije. Predmet filozofske kritike je proizveden filozofijom. Njen je zadatak da ono umsko na onome što predstavlja *Entzweiung* reintegriše kao jedan momenat onoga umskog, te da vlastiti predmet na taj način uzdigne do stanovišta filozofije³. Stoga ne bi bilo ispravno tvrditi da je Hegel odbacio u potpunosti kantovski koncept kritike uma kao filozofski projekt. Mora se imati na umu da je kod Hegela, u ovom ranom spisu, predmet kritike um u svim njegovim pojavnim i stranim likovima, mistifikatorskim i otuđenim likovima. Dakle, predmet kritike je spekulacija koja je pala na stanovište razuma⁴.

Bristou, takođe, smatra da je netačna tvrdnja da je Hegel u potpunosti odbacio kritiku kao jednu mogućnost filozofije. On tvrdi da je Hegel u spisima iz jenskog perioda uvideo kako su moderni epistemološki dualizmi i subjektivizam položeni u samu osnovu kantovske kritike. Njenim sredstvima, odnosno sa stanovišta kritičke filozofije, nije moguće da ti dualizmi budu prevladani⁵. Stoga on primećuje da, u poređenju sa jenskim spisima, stav iznet u Uvodu *Fenomenologije duha* pokazuje promenu spram Kantovog kritičkog projekta, odnosno izražava Hegelov uvid da je on filozofski izuzetno važan za uobličenje ideje fenomenologije duha. Taj

¹ Veoma je zanimljiva teza o tome da je Hegel ovde pošao od pretpostavke da je naša moć spoznaje i te kako opremljena, ako ne i suštinski „suđena“ da dosegne ovo jedinstvo. Hegel se na ovaj način smešta unutar tradicije „urođene ideje“ jednog *ens perfectissimum* – urođene ideje beskonačnog i savršenog bića i pripadajućeg mu modusa znanja. Videti: Siep, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, S. 36.

² „U borbi razuma sa umom prvom pripada snaga samo ukoliko se drugi odrekne samog sebe“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 24).

³ Trede, videti: Trede, J. H., *Hegels frühe Logik*, S. 131.

⁴ Predmet kritike je um u njegovoj suprotnosti, dakle reč je o tome da um kritikuje razum da njegove odredbe nemaju vrednosti po sebi. Posebno je zanimljiv princip ove kritike s obzirom na dalji Hegelov filozofski razvoj. U *Fenomenologiji duha*, dijalektički razvoj likova i predmeta svesti sprovede istu kritiku nad odredbama uma. Ovo upućivanje preko sebe, da razum „zna“ za instancu koja bi ga nadvisila, spekulativno mišljenje će zahtevati i od uma. Videti: Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, p. 80.

⁵ Bristow, W. F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, p. 12. „[Hegelovo] odbacivanje Kantovog epistemološkog projekta u ovom periodu je u sprezi sa odbacivanjem onoga što je istaknuto moderno u filozofiji i u kulturi uopšte“ (loc. cit.).

uvid se očituje u načinu na koji je Hegel razumeo zahtev Kantovog kriticizma kao zahtev za *samotransformišućim* kriticizmom. Iako je ključni argument ove teze - da je moguće govoriti o transformaciji filozofske kritike kod Hegela - ispravan, pre je potrebno govoriti o kontinuitetu Hegelovog interesa za mogućnost filozofske kritike. Kao što je pokazano, Hegel nije odbacio u toku jenskog perioda kantovsku kritiku, te joj se usled dubljeg i ispravnijeg uvida u njen duh vratio u *Fenomenologiji duha*. Prema zadatku filozofije i kritike kao filozofskog instrumenta iz spisa o *Razlici* je jasno da je Hegel već uveliko tada započeo proces transformisanja filozofske kritike po meri spekulativnog mišljenja. Ovo jeste, u svakom slučaju, podrazumevalo produbljeni uvid – ali u vlastitu filozofiju.

3.1.2. Kritika i univerzalnost filozofije

S obzirom na ono što čini suštinu filozofije, smatra Hegel, ne postoje ni preteče ni sledbenici¹, jer je reč o jednom te istom umskom sadržaju koji je uvek tamo gde je reč o filozofiji. U formalnom smislu se može reći da je apsolut pretpostavka filozofije. Slično tome, može se tvrditi da je filozofija pretpostavka kritike. Hegel je zahtevao priznanje same ideje filozofije kao garanta da će filozofska kritika raditi na samoj stvari. Sa onima koji ne priznaju ovaj „minimalni“ osnov čini se da je dijalog ili rasprava uopšte nemoguća². Stoga se zaista može reći da je prva i najneposrednija uloga filozofske kritike etabliranje odgovarajuće publike (Publikum)³.

Dajući opštu ocenu položaja filozofije u svoje vreme, Hegel ističe da jenjava svojevrsna pažnja koju je na sebe filozofska delatnost u tom povesnom momentu privukla od strane mnoštva interesenata. Stoga je prava prilika da se filozofija sabere i razluči od karakterističnih pojava *nefilozofije* (Unphilosophie). Ovo mnogostruko interesovanje za filozofiju, koje ima negativnu konotaciju prema opisu njegovih negativnih posledica, čine raznovrsna područja

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S.

² Interesantno je uporediti ovaj Hegelov stav prema *Reflexionphilosophie* sa prigovorom Edvarda Hartmana koji tvrdi da je sa dijalektičarima nemoguće uspostaviti minimum potreban za raspravu. Njegov argument je išao za tim da ukaže da je u samom odbacivanju stava protivrečnosti sadržan gest koji odbacuje bilo kakvo ograničenje mišljenja, te im je nemoguće suprotstaviti bilo kakvu tezu koju oni ne bi izvodili iz vlastitih principa. Videti: Hartmann, E. v., *Über dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, S. 39.

³ Smith, J. H., *Rhetorical Polemics and the Dialectics of Kritik in Hegel's Jena Essays*, p. 35.

duhovne proizvodnje uopšte, kulturnog, naučnog, političkog života, sa kojima se filozofija povezala. Zašto je, prema Hegelu, ova filozofska hiperprodukcija nepovoljna?

U osnovi takve hiperprodukcije različitih filozofija počiva zapuštenost jedinog legitimnog zadatka filozofije i sredstava kojima ga ostvaruje, a koji diktira njen nužni razvoj. Filozofija je izgubila svoju suštinsku i prirodnu vezu sa svetom obrazovanosti i različitim interesnim likovima koji se povese obrazuju, te je postala onoliko površna koliko se trudila da postane „upotrebljiva“. Ova reč ima posebnu težinu i vodi neposredno ka Hegelovom shvatanju prosvetiteljstva, budući da je lik *korisnosti* ono što je Hegel formulisao kao ključni karakter engleskog i francuskog prosvetiteljstva. Hegelova ocena pozicije filozofije govori zapravo o njenom položaju u svetu prosvetiteljstva (Aufklärung). Kao i sve što u njemu nosi stigmatu korisnosti vanjsko je samome sebi: sve je po sebi i *za nešto je drugo*¹. Tako se i filozofija morala učiniti *upotrebljivom*. To je bio način na koji je ona mogla da ostane u dodiru sa posebnim interesima: interesima obrazovanja i interesima različitih nauka. Strateški ciljevi osnivača kritičkog časopisa su stoga veoma ambiciozni. Pre svega, oni smatraju da je potrebno kategorički afirmisati suštinu filozofije nasuprot „negativnog karaktera“ nefilozofije. Zatim, osvetliti sve dodirne tačke između filozofije i celokupne kulture, te „prihvatanje svakog dela opšteg obrazovanja u apsolut i otvaranje pogleda za istinitu ponovnu genezu svih nauka kroz filozofiju“². Ka ovome potvrđivanju onoga apsolutnog u svakom segmentu obrazovanja i kulture usmerena je filozofska kritika. Konkretni kritički rad u ovom pravcu može se naći, primera radi, u tekstu *O vrstama naučne obrade prirodnog prava*. Kritika tamo afirmiše filozofsko- disciplinarnu prirodu empirijskih nauka o pravu, a samo pozitivno pravo kao polje filozofskog predmetnog interesa. Međutim, tek se docniji Hegelov filozofski razvoj, odnosno njegova izgradnja celovitog sistema filozofskih nauka, može posmatrati kao puna realizacija ovog ambicioznog projekta.

U pozadini Hegelovog shvatanja kritike počiva generička veza prosvetiteljstva i kritike budući da su oboje posebni izrazi takozvanog principa severa³. Njegova problematizacija

¹ Uopšte o korisnosti kao jednom od središnjih momenata prosvetiteljstva, videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 415 – 417.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 169 – 170.

³ Op. cit., S. 212. Marksova teza o kritici religije kao osnovu sve kritike, može se dovesti sa ovim Hegelovim viđenjem odnosa kritike i protestantizma. Utoliko bi se mogao pripisati obojici uvid o potrebi da se transformiše kritika izrasla iz ovog problema. U tekstu *Vera i znanje* problematika koju sugeriše sami naziv dobija u filozofiji pravi teren. „Linija fronta“ nije više između vere i znanja (religije i prosvetiteljske kritike), već između filozofije i kritike. Opšta obrazovanost same povese epohe smešta ili podiže ovu antitezu na novi nivo, oblast filozofije. Dakle, filozofiji pripada to (kritičko) preimućstvo da prepoznaje koje je pravo tlo protivrečja između vere i znanja. Međutim, jedan od trajnih motiva Hegelove filozofije (religije) je da je religija kao momenat života političke i

kritike može se dovesti u vezu i sa Hegelovom kritikom prosvetiteljstva. To je posebno vidljivo u spisu *Vera i znanje*, gde kritikuje Kantovu, Fihteovu i Jakobijevu filozofiju. Hegel misaoni učinak kantovske kritike preokreće u njenu (antiprosvetiteljsku) suprotnost. „Apsolut je noć i svetlost je mlađa od nje, i razlika između oboje, poput istupanja svetlosti iz noći, apsolutna diferencija“¹. Ovo je jedna veoma upečatljiva slika, koja proizilazi iz gornjeg opisa apsoluta: kritika je u službi ove noći, koja po svemu sudeći tek omogućava lučenje.

Ovoj dramatičnoj slici dodaje se još jedan specifični opis rada kritike pri kraju najave za *Kritički časopis*. Privid filozofije kritički se raskrinkava kao *nefilozofija*. Ne bi trebalo izvoditi zaključak o tome da li postoji raskorak između toga šta bi filozofija po svome duhu trebalo da bude i onoga što ona jeste u momentu kada Šeling i Hegel najavljuju časopis. Ovakvo stanovište bi, prema Hegelovom shvatanju povesnog razvoja filozofije, pre pripadalo mnogim njegovim neistomišljenicima. Filozofija je baš onakva kakva „bi trebalo da bude“. U tadašnjoj povesnoj konstelaciji ona izražava spekulativni princip, odnosno stoji na stanovištu apsoluta. Stoga filozofska kritika ne stoji na stanovištu „trebanja“, odnosno ne podrazumeva samo provizorno ili problematičko filozofiranje. Predstava o filozofiji kao *Kampfplatz* i za Hegela je zapravo jedna slika lažnog rata među filozofskim učenjima. Ne, međutim, zbog toga što su međusobno isključujuće metafizičke pozicije održive u svom isključujućem odnosu zahvaljujući postavci transcendentnog idealizma. Već, zato što su razlike između tih navodno „različitih“ filozofija nesuštinske. Hegel toj prividnoj raznovrsnosti suprotstavlja ideju jedne univerzalne filozofije koja je tu (*hic Rhodus, hic salta*): „Da postoji samo *jedna* filozofija i da samo jedna može postojati, to je zato što je um samo *jedan*“².

socijalne zajednice suštinski relevantna ili praktička. Religija jeste jedan od supstancijalnih interesa, jedna artikulacija kolektiviteta. Takođe, stav da je hrišćanstvo uopšte revolucija koja se dogodila u svetu predstavlja jedno od fundamentalnih shvatanja u Hegelovoj filozofiji (povesti) uopšte. Ako imamo na umu da se kod Hegela revolucija dovodi u vezu sa buđenjem i jačanjem principa subjektivnosti, religiozni svet je takođe „postrevolucionaran“ kao i politički, jer je Luterova reformacija još jedan izraz u svetskoj artikulaciji subjektiviteta. Protestantizam nije ono pravo, traženo rešenje, ali mu i Marks čak priznaje da predstavlja pravu formulaciju problema. S obzirom na sadržaj same religiozne svesti, moguće je napraviti vezu, u povesnom smislu, između kritike i luteranizma, odnosno kritike i protestantizma. Potvrdu da je tako nešto moguće, čak kritički potrebno, daje i Fojerbah u *Povesti nove filozofije*: „Dekart kaže mišljenje je moj bitak, Luter vera je moj bitak“ (Videti: Feuerbach, L., *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza*, S. 17). Pravi filozofski izraz identiteta ljudskog i božanskog uma, koji je u osnovi ovog povesnog principa subjektivnosti, predstavlja Fihteov koncept Ja. Kasnija Hegelova predavanja o religiji će zaključiti da je religijom uveliko ovladala refleksijska kultura prosvetiteljstva. Religija beži u pojam i biva prevladana filozofijom. Habermas, međutim, kao problematičnu posledicu ovoga ističe to da je sada filozofsko znanje onoga religioznog dovršeno: istina religije napušta zajednicu vernika i prelazi u zajednicu filozofa i gubi opšte priznanje. „Protiv ovog propadanja vere ne može ništa da učini ni moć države“ (Habermas, J., *Teorija i praksa*, str. 167).

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 24 – 25.

² Op. cit., S. 172.

Razvijajući svoj koncept filozofske kritike, Hegel cilja na kritiku tekstova i studija, ali u jednom naročitom smislu. Njegova kritika okreće se ka onim subjektivnim zahtevima za originalnošću ili samosvojstvenošću na kojima počivaju navodno različite, međusobno suprotstavljene filozofije. Svaka „različita“ forma filozofije trebalo bi da bude kritikovana tako da joj kritika ne pridolazi izvana, već da se privid njegove adekvatnosti izazove i raskrinka tako što će se na samom principu pokazati njegova subjektivnost ili ograničenost. U korenu Hegelove ideje kritike leži sama ideja filozofije, na koju ova uvek apeluje kao na vlastiti kriterijum [Maßstab]¹. Filozofija se već mora imati kako bi se pokazalo šta nije a šta jeste filozofija. Uostalom, apsolut se mora imati u izvesnom smislu (kao cilj) kako bi se uopšte moglo tragati za njim². Da bi se to moglo uraditi, da bi kritički posao uopšte bio moguć, mora se već biti na stanovištu filozofije. Kada ova ideja filozofije izostaje, smatra Hegel, kritika se „zbunjuje“³ i postane u suštini odbacivanje. Svoj koncept filozofske kritike, dakle, Hegel veoma strogo odvaja od uobičajenog smisla kritike.

Problem filozofske kritike, njenog negativnog i pozitivnog učinka, samo je naizgled usložen. Nedoumica bi mogla proisteći iz toga što kritika podrazumeva tlo filozofije, budući da ono garantuje susret same kritike i njenog predmeta. Međutim, čini se kao da kritika u određenom smislu suspenduje „praksu“ filozofije, dok se ne izbori za priznanje njene pune ili savršene ideje. Bubner ističe ovaj adventistički momenat u Hegelovoj zamisli kritike. Budući da filozofija u datoj povesnoj konstelaciji već počinje (manje ili više uspešno) da izražava spekulativni princip, ona se kao kritika bori da ga afirmiše kao suštinu filozofije. Između ostalog, njen je zadatak da delegitimira od toga principa „različite filozofije“ kao one koje pate od subjektivnosti i ograničenja. Kao i da otkrije na koji se sve način u datom povesnom filozofskom materijalu izražava suština filozofije. S jedne strane, um se stvarno pojavljuje u različitim filozofskim sistemima, ali ti sistemi ne predstavljaju način na koji um dostižne do istinske samospoznaje. Usled toga, kritika ne može nikako da bude orjentisana primarno na negiranje i odbacivanje. U ovim pojavama uma je potrebno ukazati na sam um, ali takođe utvrditi kako te pojave i pripadaju umu. Kao što je rečeno, ne može postojati nikakav jaz između onoga što predstavlja um kao apsolut i konačnih likova filozofije u kojima um traga za vlastitom samospoznajom. Ne postoji, dakle, jaz između onoga što jeste čisti um i načina na koji se on javlja u povesti. Međutim, može se prihvatiti stav da ovde Hegel prihvata jednu

¹ Op. cit., S. 173.

² (*Diff*) Op. cit., S. 24.

³ Op. cit., S. 173.

temeljnu Kantovu misao, a to je da je um sposoban da vidi kroz vlastite zablude i privid koji stvara, kako bi uvideo ono što jeste njegova suština¹. Stoga Bubner kritiku poredi sa formom (samo)refleksije u jednom širom smislu. Ona nije nekakva nova forma filozofije ili njena posebna procedura, već sama filozofija ali koja se mobilise za vlastitu pripremnu ili adventističku ulogu. Filozofskom kritikom filozofija nastoji da prevlada i ukine preovlađujuće povesne okolnosti koji je ograničavaju². Filozofija kao kritika mora da preore sirovi povesni materijal duha, kako bi refletovala na vlastitu povesnu situaciju. Tako bi konačno i oslobodila u potpunosti vlastiti spekulativni princip. Veliko je pitanje kako je u povesnom smislu moguće da taj spekulativni princip nije postao obavezujući za sve koji se nalazi na tlu filozofije, niti je postao dominantnim filozofskim obrazovnim motivom te epohe. Ova nada je položena u kritiku kao sredstvo kojim će se „čisti put“ otvoriti i omogućiti da se izdigne „osnov i tlo istinske filozofije“³.

Kritika ne može stajati na stanovištu izvan filozofije, već naravno dela unutar njene sfere. Ovde se stvara napetost u odnosu između ove pretpostavljene filozofije i same kritike, u odnosu u kome je funkcija druge moguća na stanovištu prve, a legitimitet prve na osnovu rada druge. Hegel nigde ne kaže da je suspenzija „prakse“ filozofije kako bi se utemeljila njena „teorija“ zaista potrebna. Kao što je rečeno, kritika pretpostavlja ideju filozofije, što znači apsolut, kako bi sud koji izriče bio objektivn i time obavezujući. Ovakva se teza mora razumeti u kontekstu Hegelovog oštrog odbacivanja bilo kakvog oblika zahteva da se princip filozofije (metafizike) unapred utemelji ili opravda⁴. Međutim, Bristou smatra da upravo ovom tezom Hegel odbacuje samu zamisao filozofske kritike, naravno misleći pritom isključivo Kantovsku kritiku koja prethodno ispituje i legitimiše mogućnost metafizike⁵. S obzirom na nemogućnost

¹ De Boer, "Hegel's Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit", p. 84. Prema ovoj autorki već je u ovim ranim tekstovima vidljiv kasniji i zreli koncept imanentne kritike.

² Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 130.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 170.

⁴ Uopšte, govor o tome da filozofija pretpostavlja ovo ili ono (potrebu, apsolut), mora se uzeti sa ozbiljnom rezervom. U spisu o *Razlici*, Hegel se osvrće na ograničenu upotrebu tog termina (*Voraussetzung*). To nikako ne bi trebalo da znači da se opravdanje takvih pretpostavki, kao utemeljenje same filozofije, odvija na bilo koji način izvan filozofije (Op. cit., S. 25).

⁵ Bristow, W. F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, p. 118. Mora se međutim, uzeti u obzir da Bristou razlikuje filozofsku kritiku od Kantovke kritike. Mogu se, svakako, naći slični pasaži u Hegelovom opusu (u logici *Enciklopedije* ili u *Predavanjima iz istorije filozofije*, na primer), u kojima opisuje ovo prethodno ispitivanje kao želju da se naučit plivati pre plivanja itd. Bristou smatra da su oni izraz pre odbacivanja konkretne kantovske kritičke procedure, nego odbacivanja filozofske kritike. Prema ovom autoru, u *Fenomenologiji duha* očigledan je povratak filozofske kritike, ali je ovaj zahtev temeljno transformisan. Hegel je ovom zahtevu da se počne filozofirati pre početka, zahtevu za početkom refleksije koji ne bi imao nikakvu pretpostavku, suprotstavio još dublji sloj samo-refleksije. Svaka refleksija, u krajnjem svest, pretpostavlja samorefleksiju, samosvest, te Hegelov prigovor prolazi kroz i preko opaske da je Kantova zamisao kritike nemoguća ili nesipunjava. Naime, nije problem što ona ipak pretpostavlja kada tvrdi da ne pretpostavlja. Hegel joj zamera, kako Bristou sa pravom

filozofiranja pre filozofiranja, Hegel će u kasnije kritikovati Kantovu kritiku kao nastojanje da se sazna pre saznanja. Provizorno ili problematičko filozofiranje ima svoj vrhunac u nekritičkoj predstavi slabog uma, uma koji nije sposoban za umsku spoznaju. Međutim, Hegel svojim stupanjem na filozofsku scenu, pogotovo kada se uporedi sa načinom na koji su operative filozofije njegovih savremenika, kao da ističe taj momenat suspenzije ili pauziranja dominantnog trenda. Stoga Bubner i tvrdi da je ovde reč o promišljenoj odluci: „Hegel namerno započinje vlastitu karijeru filozofskog pisca svojim *kritičkim* esejima, dok njegovi savremenici nastoje da prestignu jedan drugog sve moćnijim, sve više totalizujućim novim sistemima“¹. Subjektivnost, formalna raznovrsnost ili novum nisu ni od kakvog principijelnog značaja za prirodu filozofskog mišljenja. Zadatak da se ono što čini suštinski sadržaj filozofije učini i dominantnim motivom opšteg obrazovanja se neće moći ispuniti hiperprodukcijom filozofskih sistema. Jedini način je opšta mobilizacija i sabiranje filozofskih snaga u jednu fokalnu tačku ili pod jedan steg spekulativnog mišljenja².

Ključno je to što kritika u svom poslu podrazumeva kriterijum koji ne bi trebalo da dođe od ove ili one posebne sklonosti filozofirajućeg subjekta, već mora da predstavlja večni i nepromenljivi arhetip same stvari. Isto onako kako sama lepa umetnost nije čekala umetničku kritiku da bi bila pronađena, tako ni filozofija ne zavisi od filozofske kritike u pogledu na

ističe, upravo ono *šta* ona pretpostavlja. Stoga Bristou zaključuje da je razlika između ovog ranog teksta i *Fenomenologije duha* u tome što rani tekst odbacuje kritiku, ali kasnije ona biva čak radikalizovana. (Videti: Op. cit., S. 174 – 175).

¹ Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 126.

² Ova vojnička metafora aluzija je na jedno specifično viđenje borbenog duha koji se čituje u filozofiji mladog Hegela, a koje se može naći kod Altisera. Ovaj autor je istakao jedan zanimljivi motiv u Hegelovom samorazumevanju koji ga dovodi u paralelni odnos sa Napoleonom (što je sasvim u skladu sa Koževljevim čitanjem *Fenomenologije duha*): „Moramo dešifrovati pasus koji zatvara dijalektiku lepe duše, kako bismo razumeli da Hegel ovde objašnjava sebe *vis – à – vis* Napoleona, kao „Ja“ koje je sazrelo u diskursu suprotstavljeno jednom „Ja“ koje je sazrelo u akciji; te kako bismo razumeli da se pomirenje profesora i imperatora, ili, drugim rečima pomirenje Hegela sa demijurgom kakav on nikada neće postati, odvija obostranim priznanjem. Profesor otkriva imperatoru smisao njegovog vlastitog delanja... Stoga, Hegelovo delo ne predstavlja samo ispunjenje postojanja njegovog autora, već je predstavljeno kao ispunjenje sudbine koja je izvanrednija od bilo čega što bi se ijedan pruski činovnik usudio da sanja 1806. godine, među porazima i unutar škola. Ne samo što je ispunilo postojanje G. V. F. Hegela, već je ujedno donelo istoriju do njenog dovršenja dajući joj njen smisao. Ovo je zaista bilo istinska objava među ljudima, *der erscheinende Gott*“ (Althusser, L., *Spectres of Hegel*, p. 43). Isprva se čini da je u pozadini ovog paralelizma samo svojevrsni *ad hominem* prigovor protiv Hegelove filozofije. Međutim, ukoliko se ima na umu da je veliko pitanje da li individuum ili pojedinačni subjekt mogu imati snagu i smisao povesnog subjekta, može se paralela proširiti i na povesno-filozofsku ravan. Velike filozofske individue su izrazi ili imena za apsolutni filozofski princip koji se u povesti razvija. Problem se prenosi i ovde u smislu pitanja da li pojedinačni filozofski lik može imati snagu i značaj povesnofilozofskog subjekta. U ovim ranim tekstovima, Hegel je protiv subjektivnosti u filozofiji, a zahteva strogu objektivnost filozofskog mišljenja. Uz to Altiser jako dobro primećuje da je jedan od ključnih problema, koji Hegel artikuliše već u jenskim spisima, rehabilitacija vrednosti i smisla čovekovog stvaralaštva i delanja. Problem koji se tiče čitave dijalektike o ironiji i lepoj duši vrhunac je njegove kritike prosvetiteljskih osnova i subjektivističkog principa u modernom obrazovanju i filozofiji. U rakursu ove, teško je održati čistotu uvida i zahtev da se on realizuje i da se praktički dela.

vlastitu utemeljenost ili opravdanost. Međutim, Hegel odbija zamisao da može biti reči o mnoštvu kriterijuma pošto bi to značilo mnoštvu ideja filozofije. Reč je uvek i samo o jednom kriterijumu kritike, jer je filozofija uvek i samo jedna. Ovo shvatanje je u osnovi njegove *O suštini filozofske kritike i njenom odnosu prema savremenom stanju filozofije posebno*¹. Ako bi stvar drugačije stajala, kritika bi mogla imati smisao jednog proizvoljnog suda, bez važenja koje bi bilo opšte. Na taj način bi ona sama bila nesposobna za afirmaciju koja zapravo čini njenu suštinu. Ili, Hegelovim rečima, kritika bi u nedogled suprotstavljala subjektivnost subjektivnosti – uslovljeno onome uslovljenom. Suprotno tome, njen zadatak je da postavi ono „apsolutno spram uslovljenog“², odnosno njen zadatak je da obezbedi sponu pojave apsoluta sa apsolutom. Ukoliko bi bilo drugačije, da se kritika može voditi različitim kriterijumima, moralo bi se pretpostaviti i dokazati da su moguće zaista međusobno nesvodive, različite filozofije. Dakle, ne to da su moguće različite forme filozofije, već da je moguće da bude više suštinski različitih filozofija, što bi, konačno, predstavljalo dokaz da mogu postojati različiti umovi ili da povesni razvoj filozofije nema meritornosti. Hegel je decidirano protiv takvih argumenata: „Tako malo kako mogu postojati različiti umovi, tako malo se može postavljati zid između uma i njegove samospoznaje, kojim bi ova mogla biti suštinski različitost pojave; jer um posmatran apsolutno i utoliko što postaje objekt sama sebe u samospoznaji, dakle, filozofija, opet je samo jedan te isti i otuda ono isto“³.

Filozofija uopšte, ukoliko je označena kao spoznaja apsoluta, bez obzira na koji način se određuje ono apsolutno (kao bog ili priroda), kao spoznaja se mora misliti pod oznakom univerzalnosti. Stoga filozofska kritika obrazuje vlastitu „publiku“ i nameće jednu integralnu perspektivu i diskurs. Ona ima zadatak da interpretira filozofske sisteme tako da se razotkrije ova jedinstvena ideja koja im je u osnovi. Međutim, ostaje sasvim neobjašnjeno šta motiviše nefilozofiju? Ona predstavlja imitaciju filozofije kao učeni diskurs bez suštinske naučnosti. Njena agresivna usmerenost na filozofiju nije destruktivna u onom smislu da želi neposredno ukidanje filozofije. Ona se, zapravo, želi nametnuti filozofiji, ponuditi vlastite pretenzije kao način da se prevaziđe *Entzweiung*, te tako na duže staze izopačiti sve ono što bi predstavljalo pravi filozofski interes i duh. Ili, u kranjoj liniji, onemogućit realizaciju pravog principa

¹ H. Buhner smatra da se ovaj nepotpisan članak, kao uvodnik za koji su oba izdavača bila odgovorna, treba uključiti kako u Hegelov, tako i u Šelingov opus. Videti: Buchner, H., *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, S. 135. Sudeći prema fragmentima iz njihovih pisama, obojica su ovaj tekst doživljavali na jedan intenzivni način. Buhner Šelingovo pravo na ovaj tekst zasniva na njegovoj tvrdnji da je skoro na svakoj stranici ovog teksta intervenisao izmenama i dorađivanjem.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 171.

³ Op. cit., S. 172.

filozofije u povesnom smislu. Nefilozofija se u izvesnom smislu može razumeti kao imitacija uma od strane razuma, ali bi predstavljalo veći problem razumeti u čemu se ogleda dejstvo „lukavstva“ uma u ovom slučaju. Kritika je sredstvo, te se zaista teško može pretpostaviti da je ova oštra polemika sa nefilozofijom uopšte cilj po sebi. Naravno da nije, stoga se može eventualno koncipirati svrha ovog kritičkog rada u svojevrsnom obrazovnom procesu.

Dakle, kritika je kao afirmacija okrenuta ka pojavama uma, ka prividno različitim prikazima sistema filozofije. Sistem ovde podrazumeva viši stepen rigoroznosti naučne svesti, koja sa svoje strane podrazumeva disciplinovanje subjektivnosti, skoro pa čak do njene neutralizacije. Eventualna razlika u individualnoj sposobnosti (veštini) da se adekvatno prikaže ideja može se nivelisati. Hegel zahteva da se individualnost ne poistovećuje na ovom mestu sa „subjektivnošću i ograničenošću“. Ovaj se zadatak kritike zapravo ogleda u „pročišćenju“ individualnih (objektivnih) prikaza filozofije. Što je filozofija naučnija to je manje podložna individualnom mučenju čistote prikaza. Individualnost može nositi ili izraziti filozofski sistem bez prave opasnosti po univerzalnost filozofije, budući da se ona „ne meša u objektivnost njenog prikaza“. Razlika između sistema i čiste ideje filozofije je u tome, što ova druga predstavlja jednu specifičnu *naivnost* duha, naivnost koja se ogleda u tome što izostaje prava „objektivnost systemske svesti“. Čista ideja filozofije je naivnost „jedne lijepe duše, koja je bila dovoljno mlitava da se očuva od greha mišljenja, ali se takođe lišila hrabrosti da se stropošta u duh i da dovede njegovu krivicu do razrešenja, pa stoga nije ni dospela do samoopažanja u jednoj objektivnoj celini nauke“¹. Međutim, ovaj individualnošću zamućeni naučni sistem filozofije je barem na pravom putu, na putu nauke. Podrazumeva se da je u moći individualnosti da dostigne zrelost oličenu u potrebi za sistemom nasuprot nezreloj potrebi za čistom filozofijom. Zrelost bi se ogledala u opštem izrazu, nasuprot privatnosti. Na Kantovom tragu bi se ta zrelost ogledala u hrabrosti za stupanje u javnost (naučni diskurs). Kritika bi onda i u ovom tekstu imala smisao mehanizma samodiscipline naučne javnosti.

Različitost na tlu filozofije može doći samo od fundamentalne pretpostavke da je apsolut – bog ili priroda – apsolutno suprotstavljen saznanju kao nečemu subjektivnom. Subjektivizam spoznaje, ili shvatanje spoznaje kao nečega subjektivnog, izvor je prividne različitosti. Ovakvo je formalno razumevanje subjektivnosti i spoznaje inaugurisano Dekartovom filozofijom². Ova filozofija je filozofski izraz opšte kulture refleksije koju karakterišu, kao što je rečeno, moderni dualizmi. Međutim, samim konkretizovanjem ovog

¹ Op. cit., S 174.

² Op. cit., S. 184.

principa, smatra Hegel, moralo bi doći da njegovog napuštanja ili uništenja u konsekventnom filozofskom mišljenju. Ukoliko se i pođe od principa formalizma spoznaje, u onom smislu po kome to znači upravo pasivnost subjekta spoznaje, koji ne čini ništa do „prihvata“ apsolut, morala bi u krajnjoj liniji i sama izražavati spoznaju apsoluta na neki način. Dakle, pošto subjektivnost u momentu spoznaje mislimo kao „prihvatanje“ objekta, uz činjenicu da je objekt uvek jedan i isti (apsolut), onda takva spoznaja (filozofija) mora biti ista bez obzira na različite maske posebnosti koje bi subjektivnost mogla nositi. Mogući su različiti „refleksi“, ali ne i suštinski različit proces spoznaje, već kao spoznaja apsoluta, ona bi se morala osloboditi svoje posebnosti i različitosti. Na ovoj tački, može se kritika opet artikulirati u svojoj disciplinujućoj ili obrazovnoj funkciji, svodeći subjektivnost na pravu meru.

Međutim, istrajavanje na subjektivnosti u saznanju je ono što se u suštini ne može izmiriti sa priznanjem jedne univerzalne filozofije. Osim slučajeva u kojima se kritika zapravo ne može ispuniti ili uspostaviti u svom pravom smislu, kritika se sada stavlja u polemički odnos sa tvrdokornom subjektivnošću i nenaučnošću koji su čak dobili vlastito opravdanje u odgovarajućoj filozofskoj formi. O tome je ranije bilo reči, budući da se ovde misli na projekte filozofije običnog razuma. U odnosu na svet razuma, filozofija ili umna spoznaja će uvek biti „izokrenuti svet“¹. Sa predstavnicima ove filozofije nije moguć ovaj zajednički rad na jednoj zajedničkoj stvari². Međutim, u slučaju kada objedinjuća ideja izostane, kada ju je nemoguće uspostaviti priznanjem s oba kraja, kritika se pretvara u jednu njoj suštinski nesvojstvenu proceduru, čiji je smisao sasvim negativan. „Ko želi može u kritici gledati samo točak koji se večno vrti, koji svakog trenutka obara jedan lik koji talas nosi gore“³. Kritika se ne može odbraniti od toga da izgleda kao naprosto negativna procedura naspram nefilozofije. Tu vidimo da je s obzirom na ovaj predmet ona osuđena na sebi nesvojstvenu formu, te se ovo i ne može uzeti kao njen osnovni zadatak niti cilj. On ostaje „pripremanje puta za dolazak prave filozofije“⁴.

Mnoštvo ovih navodnih filozofija, osuđenih na originalnu formu posebnosti, Hegelu izgleda kao pozorište muka prokletnika (das Schauspiel der Qual der Verdammten)⁵. Ovo

¹ Op. cit., S. 182.

² Međutim, Hegel će kasnije u *Fenomenologiji duha* opisati duh i način funkcionisanja naučne zajednice (gelehrte Republik), opisujući je kao duhovno carstvo životinja, ipak priznati kroz jedan kompleksan dijalektički proces, može se reći, ulogu i ovoj nefilozofiji. Tačnije rečeno, tamo ne postoji ova razlika, već dijalektički proces ostvarivanja same duhovne stvari (Sache selbst). O ovome će još biti reči.

³ Op. cit., S. 185 – 186.

⁴ Op. cit., S. 185.

⁵ Op. cit., S. 177.

mnoštvo je rezultat svaki put posebne forme refleksije koja nije poduzeta sa adekvatnog stanovišta. Ova posebnost ili ograničenost upravo je pokazatelj podređenog stanovišta. „Te različite forme su uopšte više ili manje vladajuće u sadašnjem nemačkom filozofiranju, na šta je usmeren ovaj kritički časopis“¹. Tvrdokornost posebnosti, ili subjektivizma, koji nošen neprevladivim dualizmom subjekta i objekta spoznaje, te konačno strah da subjektivnost napusti ili izgubi u onome objektivnog, čini nemogućom izgrađivanja filozofskog sistema. To je još jedan sigurni pokazatelj da je reč o pogrešnom stanovištu, odnosno neodrživom stanovištu refleksije. Nemoguće je da postoji više sistema filozofije. Proširenje jedne takve subjektivnosti u sistem, ukoliko zaista hoće i može da zadovolji uslove objektivnosti znanja i njegovog totaliteta, nužno znači njeno uništenje. Hegel u ovom tekstu priznaje veliku uslugu koju je kritička filozofija učinila u pogledu prevazilaženja kartezijanskog dualizma, time što je probudila duboku sumnju u konačne forme mišljenja. Na ovaj način je dala makar minimalni refleks ka uviđanju da se taj dualizam i time apsolutizacija konačnih formi mora prevazići. Ipak, Hegel će ukazati i na onaj momenat u kome je Kant vlastitim učenjem upravo omogućio uzlet određenim nefilozofijama². Utoliko se može videti zapravo šta bi bila primarna motivacija kritike ukoliko je nužno da se bavi različitim likovima nefilozofije. To bi opet bio zadatak razlikovanja (Differenz) pravog duha Kantove kritičke filozofije od različitih pretenzija onih koji smatraju da filozofiraju na njenom tragu. U ovom kontekstu je posebno zanimljiva argumentacija o subjektivnosti u kriticizmu i suštinskom pomeranju realizovanja sistema ove filozofije u oblast onoga *Sollen*, kao večni postulirani zadatak te filozofije. U ovom spisu o *Kritici* ukazuje se mogućnost da se borba između moralnosti i sveta pokaže kao izraz tvrdokorne subjektivnosti, subjektivnosti obrazovane u duhu kartezijanske kulture, koja stoga ima status nefilozofije.

U pogledu njenog etabliranja, njene afirmacije, a ne naravno mogućnosti naučnosti ili objektivnosti njenog prikaza, ideja filozofije pretpostavlja kritiku. Ova filozofija nije realizovana na onim filozofskim stanovištima koja čine sam objekt kritike. Svaki lik mora imati i pozitivnu stranu, predstavljati jedan refleks duha, kao i negativnu stranu, stranu nedostatka i tvrdokornosti³. Problem je kada se takvo stanovište apsolutizuje učinkom filozofije refleksije.

¹ Op. cit., S. 176.

² Op. cit., S. 178 – 179.

³ Ipak se ne može reći da Hegel u ovom spisu *pojam* filozofije brani od njene *zbiljnosti* (Wirklichkeit), kao što to stoji na koncu spisa *Rasprave zemaljsko-staleške skupštine kraljevine Virtemberg*, 1815. i 1816. godine. Realnost filozofije u spisu o kritici nije posmatrana kao potpuno neprimerena, iako je i u savremenom stanju filozofije Hegel isticao svu pretencioznost filozofiji neprijateljski usmerenih pretendenta. (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 4, S. 597).

Da bi se pripremilo tlo za jedinu pravu filozofiju, filozofija se kao kritika mora sučeliti sa vlastitom istorijskom realnošću. „Filozofija razvija *svest jednog doba* tako što postaje direktan objekt vlastitog kritičkog istraživanja; to znači da filozofija nastoji da prepozna sebe u već postojećim strukturama i kroz formacije te, imajući ideju istinske filozofije stalno u vidu, da razvije sredstvima kritike celokupno polje svojih ograničenja“¹.

3.1.3. Kritika subjektivizma

Hegel se slaže sa Kantovom tezom o modernom dobu kao dobu kritike. Pogotovo zbog toga što ta epohalna tendencija u kritičkoj filozofiji dobija jedno definitivno metodičko uobličenje. Međutim, kod Hegela je, analizom preovlađujuće sheme obrazovanosti, u tkivu ovog doba kritike, nađena i jedna prema vlastitim učincima suprotna tendencija. Smerajući na njeno razotkrivanje, pita u predgovoru *Fenomenologije duha* šta stoji iza preterane revnosti u traganju za istinom. Tvrdio je da je to samo jedna maska kojom se prerušava strah od istine². Stoga, jedan način da se imperativu kritike zaista afirmativno odgovori je da se filozofija radikalizuje u svom demistifikatorskom pozivu. Međutim, to prevashodno znači da je pozvana da otkrije moguće mistifikatorske efekte i vlastitih misaonih procedura. Jedna značajna posledica intenziviranja „kritičkog duha“ moderne filozofije jeste kriza delanja³. Ona se ogleda u tome što se iscrpljene političke energije okreću odgovarajućim teorijama ili filozofijama koje nisu u stanju da zaista prikažu totalitet. Serija se ovih filozofija može posmatrati i kao svojevrsna serija simptoma političkih poraza. Najčešće te filozofije stvaraju sliku o sebi kao

¹ Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 130.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 75.

³ Nois smatra da je ključni problem savremene filozofije (kao filozofija imenencije), a koja se javlja u otporu spram modernih dijalektičkih projekata, upravo kriza delanja. Moderna dijalektička filozofija ima svoju povosno-filozofsku motivaciju i ishodište u kritičkom prevladavanju krize praxisa. Dakle, na osnovu toga što dijalektička učenja moderne i savremene filozofije imanencije izrastaju na tlu *mutatis mutandis* iste krize postavljaju se u svojevrsni kontinuitet. Pravi bi zadatak, stoga, bio pri proceni kritike dijalektičke od savremene filozofije imanencije, kako ova poslednja odgovara na tu krizu. Savremena, afirmacionistička teorija nasuprot negativne nastoji da „dovede u pitanje pojam razlike kao konstituisanje moguće protiv-ontologije nasuprot kapitalu, institirajući na potrebi pozitivne tačke orijentacije kako bi se zaista poremetila praznina ili odsustvo određenja u srcu kapitalizma“ Videti: Noys, B., *The Persistence of the Negative*, p. 14.

filozofskom radikalizmu umesto političkog radikalizma. U momentu kada je Hegel dijagnostikovao kako se pravi *locus* protivrečnosti, relevantnih kako za samu zbiljnost tako i njeno misaono tematizovanje, premešta u filozofiju¹, oblikovala se potreba da kritika izađe iz okvira kritike čistog uma.

Kant je smatrao da filozofija u liku metafizike predstavlja rad uma na samome sebi. Kritika čistog uma jeste, u izvesnom smislu, jedan rezultat tog rada, ali i pretpostavka njegovog „budućeg“ metafizičkog rada. Ona omogućava ovaj kontinuitet, budući da je jedini preostali put. Videli smo kako se u metafizici kao „putu ka onome natčulnom“, um ne orijentiše ka unutarstvskim predmetima. U metafizici se, pak, ne tematizuje ni naprosto transcendencija, već je um okrenut ka samome sebi i svojim apriornim strukturama. To je Kant nazvao stoga „inteligibilnim svetom“. Međutim, ovaj svet je u osnovi onoga što bi se u krajnjoj liniji moralo smatrati čovekovim svetom, kao njegovim političkim i socijalnim životom. Kako se jedno doba odnosi spram svog najvišeg misaonog ili intelektualnog dobra, a to je za Kanta metafizika, svakako govori više o njegovom obrazovnom, moralnom, političkom ustrojstvu.

Hegel u svojim predavanjima o povesti filozofije artikuliše interpretaciju te povesti koja još snažnije od Kantove ukazuje na unutrašnju korupciju velikih metafizičkih sistema. On to čini s namerom da pokaže da oni počivaju na principima koji imaju imanentna ograničenja, iz čega proizilazi da je propadanje tih sistema bilo neumitno. Na primer, Hegel filozofiju novog veka u njenom metafizičkom liku naziva „pravom filozofijom toga doba“. Ovaj režim mišljenja počinje sa Kartezijem, a Spinoza, Lok i Lajbnic su takođe predstavnici te vladajuće metafizike. Međutim, Hegel prati svojevrni mehanizam „propadanja ove metafizike“. Dakako, taj je mehanizam na delu i unutar skepticizma, tačnije, u liku empirizma koji se okreće protiv metafizike kao takve i onoga što je opšte². Berkljev idealizam i hjumovski skepticizam kao ključna obeležja ostrvske filozofije, idu ruku pod ruku. Tako i „takozvani ateizam i materijalizam“ predstavljaju ključne karakteristike francuske filozofije toga doba.

Problematične obrazovne likove, koji su brinuli i Kanta, a koji izrastaju iz specifično negativnog držanja spram metafizike, Hegel proučava u toku svojih predavanja iz povesti filozofije. Tom prilikom, on nastoji da prodre u dublje razloge njihovog javljanja. Hegel je

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 287. Hegel je već u ortodoksnim kantovcima-teolozima (Štoru i Flatu) video svojevršno konvergiranje moralnog i političkog despotizma. Njegova mladenačka pisma, međutim, otkrivaju ogromnu inspiraciju kantovskom filozofijom u smislu jačanja svesti o konvergiranju filozofije i politike. Hegel je očekivao da će Kantova filozofija provesti revoluciju u Nemačkoj. Videti: *Briefe von und an Hegel*, S. 23.

² Hegel, G. W. F., *Werke* Band 20, S. 70.

uzeo u obzir svojevrzni degenerativni proces metafizičkog mišljenja. Kant govori o kolebljivom stanju metafizike, koje se ogleda u tome što njeni istaknuti sistemi čas polaze od bezgraničenog poverenja uma u samoga sebe, čas od bezgraničnog nepoverenja. On je smatrao da metafizika mora dospeti u neko postojano stanje kako bi se taj proces zaustavio. U tom „stanju“ onda se može imati nešto što bi predstavljalo legitimnu filozofiju. Prema tome, kritički posao trebalo bi da onemogući filozofiju da vrši štetan uticaj na kulturu uma, te na posredan način i na same mogućnosti filozofskog mišljenja. Usled toga što um na jednoj instanci prouzrokuje vlastitu korupciju, kritika ima smisla kao kritika čistog uma. Ali Hegel je ovaj negativni proces shvatio tako da ujedno ima smisao povesnog „samopopravljanja“ filozofije. Ovaj proces predstavlja čak nužni razvoj filozofije.

U jenskom periodu ova svest o nužnom povesnom razvitku filozofije formira se tek kod Hegela¹. Polazište problema kritike kod Hegela, koji se može statuirati i kao ferment krize delanja, vezuje se za onu filozofiju koja izrasta na tlu prosvetiteljstva. Velike misaone paradigme moderne povesne epohe povesno su uslovljene, ali i uslovljavaju, svetskopovesna kretanja. U prethodnom poglavlju istaknuto je kako je Hegel, s jedne strane smatrao da je već kritička filozofija predstavljala prvu liniju odbrane naspram kulture refleksije. Međutim, u spisu *Vera i znanje*, Hegel tvrdi kako ona pripada ovoj kulturi prosvetiteljstva: „Kantova je filozofija otvoreno priznala svoj princip subjektivnosti i formalnog mišljenja činjenicom da je njena bit u tome da bude kritički idealizam“². Kantova filozofija postala je standard jedne, kako to Hegel kaže, „moćne forme duha“ odnosno „subjektivnost“, „princip severa“, „princip protestantizma“ itd³. Ova refleksijska filozofija subjektivnosti opredmetila se u Kantovoj, Jakobijevoj i Fihteovoj filozofiji⁴. Koliko god da međusobno deluju različito, one predstavljaju oformljenje istog principa i imaju zajedničku jednu crtu. Čak se može reći da ova filozofija sama proizvodi daljnu opoziciju (apsolutnosti konačnosti i apsolutne suprotnosti konačnosti i beskonačnosti etc.) i time iscrpljuje moguće forme jednog te istog principa. Tako je Kantova filozofija izraz objektivne strane, zatim Jakobijeva predstavlja subjektivnu stranu. Konačno, Fihteova filozofija se tako prikazuje kao njihova sinteza, koja, međutim, u samoj sebi dalje

¹ Doduše, Lukač smatra da je „osnovna linija Hegelovog mišljenja uvek bila istorijska“, čak i onda kada još uvek nije došao do eksplicitne filozofske svesti o problemima povesi. To je, po Lukačevom mišljenju, „ova svest se pojavljuje tek onda kada mu, posle napuštanja jakobinskih iluzija objavljivanja antike, na put staju problemi dijalektike modernog građanskog društva“. Videti: Lukač, Đerđ, *Mladi Hegel*, str. 334.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 301.

³ Op. cit., S. 289.

⁴ Op. cit., S. 288.

proizvodi i ponavlja istu suprotnost¹. Međutim, najvažnije je to da je svim ovim filozofijama karakteristično to da se apsolut ne može misliti, te da je iznad uma. Um se samo negativno može odnositi spram apsoluta, odnosno tako što sam sebe isključuje iz onoga apsolutnog². Nasuprot „staroj“ distinkciji, protivrečnosti između uma i vere koje je bilo aktuelno u srednjem veku, te kao sholastička uslovljenost moderne metafizike, ovo se protivrečje sada izražava tako da apsolut nije za um, već je iznad njega. Međutim, ukoliko je nemoguće umom odnosno filozofskim sredstvima dospeti do toga što je apsolutno, za Hegela filozofija bi imala ništavan karakter. Čak i u ovoj filozofiji koja smatra da takvog puta nema, priznaje se implicitno ta moć filozofskog mišljenja da zna da je ono (samo) isključeno iz mišljenja apsoluta³.

U odeljku o Hegelovom tekstu o suštini kritike istaknuto je da kritika uspostavlja priznanje jedinstvenog tla filozofije ili uma. Kritika i ono što je predmet kritike moraju priznati da rade za samu stvar, a ne da predstavljaju tek subjektivno mnjenje ili svetonazor. Ovo drugo predstavlja nefilozofiju, te je rečeno da Rajnholdova i Krugova filozofija, pa čak i Šulceov skepticizam, predstavljaju najdirektnije adresante ovog kritičkog epiteta nefilozofije. U spisu koji je ovde predmet razmatranja, *Vera i znanje* (Glaube und Wissen, 1802), dat je veoma razvijen program filozofske kritike. Ovoga puta Hegelova se filozofska kritika ne nosi s likovima nefilozofije, koju je takođe sveo na jedan odlučujući i određujući princip. Hegel se sada okreće odgovarajućoj publici, vodećim filozofijama koje na jedan temeljni način svedoče o „svesti duha i njegovog filozofskog obrazovanja i spoznaji“⁴. Utoliko se može reći da se filozofska kritika filozofskih sistema - koji su nosioci ili epohalni izrazi dominantnog svetskopovesnog principa – jedna *Zeitkritik*⁵.

Problem s ovim predstavnicima počiva u samom načinu na koji pojme apsolut. Apsolut, ukoliko se tematizuje kao ideja, pokazuje se tako da je u njemu konačnost nešto nerealno i neistinito. U apsolutu je ono konačno ukinuto, stoga se on mora misliti kao istinita afirmacija

¹ Op. cit., S. 295 – 296.

² Op. cit., S. 295.

³ Stoga, Rouzova tvrdi da ukoliko se apsolut ne može misliti, Hegelova filozofija ne bi imala nikakvog značaja za društvenu zbilju. Ona upućuje na veoma važno mesto iz Hegelovih *Predavanja o filozofiji religije*, gde Hegel tvrdi da je pojam boga zapravo korespondentan razumevanju slobode čoveka (Na primer, Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, S. 44). Način na koji filozofija tumači ono apsolutno, shodno tome, govori i te kako relevantno o tome na koji način tematizuje slobodu, odnosno društvenu i političku zbilju. Ukoliko se apsolut ne pojmi na adekvatan način, utoliko smo sami sebe pojmi pogrešno. Religija je, stoga, jedna forma predstavljanja čovekove neslobode (dokle god je apsolut odnosno bog mišljen u elementu *Vorstellung*, dotle on nije suštinski pojmljen adekvatno). Videti: Rose, G., *Hegel contra Sociology*, p. 92.

⁴ Op. cit., S. 289.

⁵ Ovu temu Hegel eksplicira u Predgovoru spisa *Osnovne crte filozofije prava*: „Filozofija je svoje vreme mislima obuhvaćeno“. Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 26.

(negacija negacije). U jednom motivu, koji se može dovesti u vezu s Šelingovim *Filozofskim pismima*, Hegel će reći da je najviši apstraktum aposlutno provedene negacije (beskonačne negacije) *egoitet*. Čisto ja, čisto mišljenje, kao i čisti bitak, drugim rečima apsolutna stvar i apsolutno Ja su „na isti način konačnost pretvorena u apsolut“. U svakom smislu su oba ova apstraktuma, čisti bitak i čisto mišljenje, na istoj ravni¹. Umesto dogmatizma i kriticizma u Šelingovim *Filozofskim pismima*, Hegel suprotstavlja eudajmonizam i prosvetiteljstvo, koji su kod njega mišljeni tako da su na istom epohalnom nivou. Takođe, imaju isti misaoni sklop iako se naizgled njihovi principi međusobno suprotstavljaju. Ideja da se razmatrane ograničene forme ili perspektive kritikuju tako da se ukaže kako one, zapravo, jedna drugu kritikuju i upotpunjavaju ovde je već prisutna. Za razliku od Šelunga, duh kritike ne ujedinjuje članove iste pozicije, već podrazumeva komplementarnost i rekonstruiše zajedničko tlo suprotstavljenih pozicija. Poput Kantove prividne polemike i antitetike u čistom umu, Hegel ukazuje da antitetika nema realnosti. Ključna razlika je, međutim, u ontološkom osnovu koji je opravdava ili joj leži u osnovi. Kritika ukazuje upravo na to da ono u šta ove sukobljene strane polažu vlastitu suštinu po sebi je ništavno. Naravno, potpuni oblik ovakve kritike i tehnička utančanost pripadaju kasnijoj *Fenomenologiji duha*.

Moguće je dati obrise specifičnog razvojnog puta koncepta kritike počev od spisa *O razlici i Vera i znanje*. U prvom, Hegel će insistirati na tome da je jedino vredno kritičke pažnje spekulativna strana kritikovanog filozofskog učenja. Na primer, u spisu *O razlici* Kantova filozofija, kao duboka spekulacija, biva suprotstavljena Fihteovoj na osnovu vlastite superiornosti. Međutim, kasnije u spisu, Hegel je Fihteovu filozofiju izričito nazvao vrhuncem tendencija koje je pokrenula Kantova. Hegel je u Fihteovom sistemu video sintezu Kantovog i Jakobijevog. Ispada da je, u prvom spisu, Fihte na nivou nižem u odnosu na Kanta, dok u kasnijem spisu predstavlja razvijeniju formu ovog učenja². To se može barem jednim delom učiniti shvatljivim ukoliko se ima na umu da se Fihteom Hegel služi upravo u kritici Kantove

¹ Op. cit., S. 301. Fihte će pitanje o postojećoj stvari rekonstruisati kao nešto što je svesti imanentno, tragajući za osnovom subjektivne nužnosti takve pretpostavke o spoljašnjim stvarima. Na ovaj se način, smatra Brahtendorf, može pokazati kako princip realizma komplementira idealizam kod Fihtea. Videti: Brahtendorf, J., *Fichtes Lehre vom Sein*, S. 94.

² U predavanjima o povesti filozofije, Hegel je o Fihteu u odnosu na Kanta rekao sledeće: veliki značaj Fihteove filozofije ogleda se u jedinstvu njenog principa i pokušaju da se iz njega dosledno izvede celokupni sadržaj svesti. Kod Kanta postoji nagoveštaj osnovnog principa, međutim sam sadržaj svesti i celokupni obim znanja nije izveden iz njega. Zatim, za razliku od Kanta koji izađe saznanja, Fihte izlaže znanje. Za Fihtea je filozofija nauka o znanju, ne propedeutika niti kritika. Filozofsko saznanje je svest o znanju. Filozofija može da bude nauka kao svest o znanju, odnosno Kantovim rečima, ne samo kritika već doktrina. Međutim, ono što je i u predavanjima izneto kao suštinsko ograničenje Fihteove filozofije, što je stavlja na isti nivo sa Kantovim stanovištem, jeste to da je ono njeno poslednje - subjektivnost. Ovo je još vidljivije s obzirom na praktičko učenje, koje ostaje u potpunosti pod Kantovim diktatom. Videti odeljak o Fihteu: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 387 – 415.

pozicije. Fihteova filozofija mu služi, s obzirom na to da je konsekventno razvijeno Kantovo učenje, da se obračuna ne samo sa onim što Kant eksplicitno tvrdi već i sa onim što se iz nje može izvesti. Takođe, služi se Fihteovim učenjem u pokušaju da u potpunosti ocrtava spekulativne zasluge oca kritičizma. Sasvim je indikativno to što, tome nasuprot, kritičko razvijanje Jakobijeve pozicije služi da se obe, kako Kantova tako i Fihteova filozofija, dodatno učvrste. Iako je odeljak o Jakobijevoj filozofiji po prostoru koji zauzima najveći, rezultat kritike pokazuje da je njen doprinos spekulativnom principu filozofije u poređenju sa drugima zapravo mali. Nastojanje da se opovrgne Jakobijeva kritika Kanta upravo se pokazuje kao jedan izuzetno bitan segment Hegelove kritike u ovom spisu¹.

Pored pomeranja ocene značaja i pravog značenja Fihteove pozicije u odnosu na Kantovu jedno je konstantno – kritička filozofija nije po sebi spekulativna filozofija. Ona u oba spisa predstavlja vrhunac filozofije na refleksivnom stanovištu. Prema Hegelovom učenju o logici u ovom periodu, kritička pozicija je ono konačno stanovište koje predstavlja „polazište“ logike. Refleksija stoji nasuprot spekulacije i učenje o logici će pokazati kako se refleksija ukida u spekulaciji koja je jedina spoznaja apsoluta. Kantova filozofija se u spisu *O razlici* pokazuje kao filozofija u kojoj razum imitira um. Ova se imitacija, međutim, može prepoznati i razotkriti tek sa istinskog stanovišta uma. Sa stanovišta preporučene spekulacije moguće je zaista sprovesti potpunu kritiku uma uzimajući njegov spekulativni pojam kao kriterijum. Kod Kanta je u kritici na delu razum koji kopira formu uma. Ovo je svojevrsna *idée fixe* Hegelove kritike Kanta i njen domet u spisu *O razlici* je dovoljno istaknut. U *Veri i znanju*, Hegel će priznati Kantovom pitanju kako su mogući sintetički sudovi a priori da predstavlja istinsku formulu ideje uma². Zanimljivo je da se svojevrsni početak kritičke filozofije vidi u Lokovom učenju u *Ogledu o ljudskom razumu*, gde bi se Lok mogao razumeti kao uvod u Kantovu filozofiju. Kant vlastitu filozofiju stavlja unutar Lokovih granica³.

¹ Pored ove trojice, u tekstu se još javljaju imena Šlajermahera i Herdera. Međutim, njihova učenja Hegel u ovom tekstu ne podvrgava iscrpnijem tumačenju. Za Herdera, naime Hegel tvrdi da na mesto uma stavlja refleksiju, te da postoji teorijski afinitet između njegove filozofije i Jakobijeve. Ovaj, takođe, na mesto uma stavlja jedan konačni lik subjektivnosti odnosno osećaj, instinkt. Naravno, posebni je problem da li postoji osnov za ovu Hegelovu tvrdnju o dubljem afinitetu ova dva učenja. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 357 – 358.

² Hegel, G. W. F. *Werke*, Band 2, S. 304.

³ U odeljku o Jakobiju Hegel će sasvim eksplicitno istaći povjesno-filozofsko formiranje kritike - kao kritike moći ljudske duše - u empirizmu. Hjum i Lok su bili ti koji su filozofiranje vezali za konačnost, empirijski neposrednu predstavu proste objektivnosti. Oni su počeli da problematizuju saznanje u smislu njegovog zasnivanja i kritike (namesto samog saznanja). Njihov model refleksije, smatra Hegel, sistematski proveden na tlu Nemačke, čini Kantovu, Fihteovu i Jakobijevu filozofiju (Videti: Op. cit., S. 376 – 377). U predavanjima o povesti filozofije, Hegel je insistirao na dvovrsnom karakteru ovog interesa uma za samoga sebe. Što dublje prodire u sama sebe, smatra Hegel, to se sve više udaljio od boga (onoga apsolutnog) i ustoličio i proširio domen onoga konačnog. Kako ponovo dobiti boga predstavlja pitanje koje se sada čini da je najpreče za filozofiju. Subjektivnost i

„Kritički idealizam ne bi sadržavao ništa do formalno znanje, da subjekt i stvar ili Ne-Ja svaki egzistira za sebe – Ja onoga „Ja mislim“ i stvar po sebi“¹. Ovo formalno znanje je ujedno i prazno (što će Hegel jednako prigovoriti i Kantovoj etici). Prazno u tom smislu što svaka strana (subjekt i stvar) po sebi nema nikakvog određenja, odnosno nema po sebi određenje prema kategorijama. Dakle, o objektivnoj određenosti može bit reči tek u njihovom međusobnom odnosu: „Stvar po sebi postaje objekt ukoliko dobija neku određenost od delatnog subjekta“. Međutim, ta delatnost subjekta pripada svetu pojava i konačnosti. Kako se subjektivnost može dovesti do zbiljnosti, ali suštinski i prepoznati sebe u toj zbiljnosti?² Pri kraju odeljka o Kantu, Hegel zaključuje da je najviša ideja njegove filozofije praznoća subjektivnosti ili čistota beskonačnog pojma³. Ovaj karakter Kantove filozofije zapravo je u Hegelovoj kritici prikazan kao opšti i zajednički karakter refleksivnih filozofija čiji je domen suštinski u pitanju. Sada kada je jasno ocrtan njihov dublji filozofski osnov, može se podrobnije ispitati kakav se to nekritički zaokret u njima dešava koji vodi nepoverenju u um. Kantova filozofija je postavila apsolutnu subjektivnost u objektivnu formu, odnosno u formu zakona i pojma. Međutim, ta subjektivnost naizgled je jedino sposobna da bude prazna te da se u vlastitoj čistoti ili praznoći održava ili da se izrazi u onome objektivnom⁴. Naravno, ukoliko je praznina ili neodređenost pravi element subjektivnost, koja može pre delanja da bude sve, na koji način se ona može izraziti u onome objektivnom⁵? Kako se može prepoznati u onome čije je osnovno određenje da bude jedan momenat suprotnosti? U ovom se ogleda paradoksalnost slobode koja je formulisana, prema Hegelovom viđenju, u pokušajima da se ona artikulise na jedan konkretan način⁶. Apsolutizacija subjektivnosti ne pomaže u smislu da se prevaziđe ovaj izvorni ontološki jaz. Ona u različitim formama filozofije – bilo da se odnose pozitivno ili negativno spram apsolutizacije subjektivnosti - dovodi do paralizovanja sve aktivnosti. U spisu o *Razlici*, Hegel tvrdi: „Da je svet proizvod slobode inteligencije, predstavlja određeni izričiti princip idealizma, te ako Fihteov idealizam nije konstruisao taj princip u sistem, onda će se

konačnost se mogu uzeti kao sinonimi, te predstavljaju dva izraza za isti formalizam mišljenja. Ovo mišljenje misli slobodu, jastvo duha, kao ono apsolutno subjektivno. Um je celokupnost onoga što je konačno. Kako mišljenje dolazi do boga, po Hegelu, identično je pitanju kako mišljenje dolazi do objektivnosti. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 387 – 413.

¹Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 310.

² Sa Šelingovim *Filozofskim spisima*, ali još ranije u analiziranoj prepisci između njega i Hegela, vidimo da je ozbiljenje subjektivnosti jedan „zadatak“ koji se ne može nikada ispuniti niti dovršiti.

³ Op. cit., S. 333.

⁴ Op. cit., S. 332-333.

⁵ Hegel je u delu o Fihteu u spisu o *Razlici* naveo kako je apsolutni čin slobodne samodelatnosti, kako je Fihte formuliše kao apsolutni početak filozofije, zaista jeste uslov filozofskog znanja. Međutim, Hegel mu zamera previd kako on još nije sva filozofija (Op. cit., S. 54).

⁶ *Diff.* Op. cit., S. 65 - 66

razlog tome naći u karakteru slobode u ovom sistemu“. Ovaj, međutim, karakter slobode je u suštini onaj pojam slobode koji je formulisao Kant.

Hegel je jednu formulaciju dualizma u Fihteovoj filozofiji video u formi suprotstavljenosti između obične empirijske svesti i filozofske, čiste svesti¹. Za prvu je karakteristična delatnost i to neisprekidana refleksijom i dovođenjem do svesti onoga što čini tu delatnost itd. Sva sloboda i snaga da se uzdigne iznad sfere onoga datog pripada filozofskoj svesti, ili filozofskoj refleksiji kao činu apsolutne slobode. Hegel ujedno kaže i apsolutne svojevolje (Willkür)². Objektivni svet dedukuje se tako da je sama ta dedukcija razumljena „kao čin slobode“, „kao samoograničavanje onoga Ja“, pa je na taj način protivrečje između Ja i njegovog sveta preneto na transcendentalno stanovište, ili filozofsko. Ono je, navodno, prevaziđeno na stanovištu empirijske svesti, jer je ograničenje Ja predstavljeno kao tom Ja imanentno. Međutim, ova suprotstavljenost je prenetu u inteligenciju tako da joj u potpunosti nepojmljiv zakon kojim se ona (samo)ograničava³. Konkretizacija ili određenje tog zakona na osnovu koga se Ja potvrđuje ili realizuje kao slobodno nemoguća je pod pretpostavkom održanja te slobode i čistote. Vidimo svakako da je ovde reč o Fihteovom pokušaju da ono što predstavlja misaoni vrhunac Kantove filozofije razvije do celovitog sistema. Međutim, Hegel je ocenio da je taj pokušaj neuspeo. U Fihteovom sistemu sloboda ne uspeva da proizvede sebe samu, „ona protivreči svojoj pojavi, koja je uvek nešto ne-identično, konačno i neslobodno“. „Proizvod ne odgovara onome koji ga proizvodi“. Bez obzira što se u oblasti praktičkog traži izbavljenje, te se u praktičkom umu vidi moćnija instanca koja čini ono što teorijski ne može da spozna, kod Fihtea delatnost subjektivnosti u ili na onome objektivnom biva tematizovana samo kao težnja (Streben)⁴.

Pošto kritička filozofija uopšte pretpostavlja subjektivizam, Hegel će pokušati da odgovori na ono što je prepoznao kao legitiman zahtev kantovskog kriticizma, ali tako da subjektivizam ne bude fundamentalna pretpostavka. Celokupni zadatak i sadržaj Kantove filozofije, prema Hegelu, nije spoznavanje apsolutnog što bi bilo jedino legitimno određenje zadatka i sadržaja filozofije. Naprotiv, ona se, kao kritika spoznajnih moći, nužno fokusira na

¹ Upućujući upravo na ovaj momenat Hegelove kritike Fihtea, s obzirom na razdvajanje čiste i empirijske svesti kao izraza apstrakcije njihovog izvornog identiteta, Kangrga sugeriše da je već i u ovom ranom spisu kod Hegela prisutan prepoznatljiv pojam modernog praxisa. Videti: „Pojam prakse u Fichtea i Hegela“, u: Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, S. 51 – 55.

² Op. cit., S. 66.

³ Loc. cit.

⁴ Op. cit., S. 68.

spoznavanje subjektivnosti¹. Prema Bristou, Hegel radikalno menja svoj odnos spram Kantove kritike u toku svog Jenskog perioda, te je *Fenomenologija duha* izrasla na rezultatima te promene². Ključna lekcija kriticizma, koju usvaja Hegel, bila bi temeljna samo-transformacija one instance koja kritikuje. Hegel ostaje veran ovom zadatku kriticizma i u spisu koji čini vrhunac njegove filozofske produkcije u jenskom periodu. U predgovoru *Fenomenologije duha*, Hegel je izneo jedan stav u pogledu formalizma i njegovog svojevrsnog „nekritičkog porekla“. Kao što smo rekli, nekritičko postupanje uma je ono koje nije prethodno ispitalo vlastitu moć saznanja u pogledu ograničenja. Hegel će u filozofskom formalizmu videti još jednu poziciju koja u osnovi živi od toga što nije sprovelo samokritiku do kraja. Naime, on tvrdi: „Formalizam, kojeg je filozofija novog vremena optuživala i rugala mu se, a koji se sam u njoj opet proizveo, neće iz znanosti nestati iako se njegova nedostatnost poznaje i oseća dokle god spoznavanje apsolutne zbilje samo o svojoj prirodi ne postane potpuno jasno“³.

Pre svega, za Hegela je potpuno filozofski neispravna Kantova tvrdnja da transcendentalna ideja ne može imati predmet koji je moguć u iskustvu. Već ova, naizgled jednostavna teza, preokreće smisao kantovskog kriticizma u celini. Kantova dedukcija kategorija pokazala je da se spoznaja na osnovu kategorija razuma kreće u svetu pojava. Da ova vrsta spoznavanja ne može imati status najvišeg misaonog postignuća i istine, smatra Hegel, sasvim je tačan rezultat Kantove kritike. Ovu zaslugu, međutim, prati istovremeno ogromna mana, jer se spoznaja diskurzivnog razuma apsolutizuje (kao jedina moguća), a umska se spoznaja poriče⁴. Pošto je um uzdignut iz sfere relativnog identiteta, za njega je kroz taj negativni status otvorena mogućnost da se odredi kao apsolutni identitet. Međutim, prava i životna ideja uma je najsnažnija u Kantovom konceptu moći uobrazilje, dok je sa pojmom razuma sasvim „depotencirana“. Konačno, Kantov pojam uma je sveden samo na formalni identitet koji je apsolutizovan.

Dakle, za Hegela je sinteza opažaja i pojmova, koncept opažajućeg razuma, ili sinteza uobrazilje, ono što je filozofski relevantno. Tome nasuprot, u spisu *O razlici*, Hegel je pratio suštinski bekovsko čitanje transcendentalne analitike, te je utvrdio da „autentičnost“ Kantovog idealizma počiva na principu dedukcije kategorija. Dakako, reč je o jedinstvu transcendentalne

¹ Op. cit., S. 303.

² Bristow, W. F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, p. 11.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 22.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 315.

apercepcije¹. U spisu koji se ovde analizira, međutim, istinska ideja uma, odnosno samo spekulativno učenje o ideji, podrazumeva da je ona sinteza opažaja i pojma. Utoliko je ključ kantovskog idealizma, iz perspektive ovog spisa, položen u učenju o apriornoj sintezi. Ova se „izmena“ Hegelove pažnje može razumeti i na taj način što je kao mesto „najinteresantnije“ tačke ovog idealizma sada treća Kantova kritika². U *Kritici moći suđenja* Kant je artikulisao „treće“ područje koje bi predstavljalo središte između empirijskog i inteligibilnog. Međutim, ograničenje ovog stanovišta je u tome što ovo središte nije mišljeno kao sami temelj one opreke između empirijske i čiste svesti, čunog i inteligibilnog sveta, opažaja i razuma. Bilo bi potpuno pogrešno ukoliko bi se ta apriorna sinteza mislila kao spajanje onoga što je potpuno heterogeno. Pravo bi spekulativno rešenje išlo u onom pravcu koje bi njihovo jedinstvo pokazalo kao ono prvo i izvorno. Tek na temelju toga je moguća njihova „heterogenost“. Opažaj i pojam su modusi ili načini na koji se oblikuje, aktualizuje ili izražava inteligencija. Hegel u ovoj svojoj interpretaciji formuliše zaključak da je ovaj refleksivni jaz između subjekta i sveta, kod Kanta, ontološki i logički kasniji. Nužna strana koja pripada onome racionalnom u iskustvu, kao i strana akcidentalnosti koja pripada onome čulnom, razdvojene su u iskustvu radom refleksije. Na osnovu ove suprotstavljenosti mogući su samo „relativni identiteti“, konačne odredbe koje su rezultat sinteze čistih pojmova i onoga empirijskog. Razum svojim kategorijama uspostavlja zakone, opšta pravila koja „uređuju“ odnose između fenomena. Um ima organizacionu ulogu, pri čemu se ova fundamentalno spontana uloga ljudskog duha posmatra kao suštinski odvojena od sveta. Rouzova stoga smatra da je ograničenje kritičke snage kantovog kriticizma upravo u shvatanju filozofskog mišljenja kao supsumcije stvarnosti pod formalna određenja³. Kod Kanta heteronomija ne dolazi do reči, ne dolazi do suštinskog izraza. Hegel će pokazati da se tako mišljena druga strana suprotnosti, autonomija subjekta, jednako ne može izraziti.

Na ovom mestu potrebna je kratka primedba u vezi sa Hegelovim tretmanom Jakobija u ovom tekstu. Moguće je govoriti o momentu spekulativnog principa i u Jakobijevoj filozofiji.

¹ Međutim, u odeljku o Jakobiju, Hegel će ponovo istaći da je mesto javljanja spekulativne ideje u Kantovoj filozofiji dedukcija kategorija. Op. cit., S. 388.

² Op. cit., S. 322.

³ „Hegel ne kritikuje transcendentalni metod jer redukuje objektivno važenje na psihološke procese, već zato što ograničenje znanja na konačno znanje, ili diskurzivno razumevanje, očigledno čini nesaznatljivim konačne objekte. Kantova filozofija svesti može se kritikovati samo ukoliko je ono beskonačno saznatljivo. Hegel ne kritikuje Kantovu filozofiju svesti jer ona daje isuviše na značaju predstavama, percepciji ili mnoštvu opažaja, već zato što im daje premalo važnosti. Jer, dokle god je filozofija ograničena na opravdavanje objektivnog važenja, na primenu *a priori* formi znanja, objekt znanja može samo da bude supsumiran ili subordiniran pod te forme. Ovo stoji bez obzira da li je objekt ono empirijsko konačno, ono neuslovljeno beskonačno, ili beskonačno *Sollen* moralne volje, koja iz čistog poštovanja zakona kontinuirano potčinjava prirodne žudnje i naklonosti“. Videti: Rose, G., *Hegel contra Sociology*, p. 44.

Jakobi u određenom smislu priznaje i artikuliše subjekt-objekt, zbog čega ga Hegel razumljivo i razmatra u ovom spisu. Međutim, nasuprot Kantu koji apsolutnu subjektivnost i konačnost stavlja u čistu apstrakciju, Jakobi samu konačnost drži za konačnu, kao puku empirijsku slučajnost i svest ove subjektivnosti¹. Data činjenica i misleći subjekt – oboje su nešto konačno, postojano međusobno protivstavljeni i oboje su apsolutizovani u svojoj konačnosti². Prema nekim interpretacijama, Hegel je svoju problematiku prikaza apsoluta, kao i problematiku nemoći jezika da izrazi ono apsolutno, crpeo dobrim delom od Jakobija³. Za Jakobija problem izrasta ako se jeziku priđe u jednom formalnologičkom registru ili pod pretpostavkom instrumentalističkog razumevanja jezika. Ovakvo razumevanje jezika se odražava i na razumevanje uma. Ali i na potrebu da se um prevaziđe. Jakobijev uticaj na Hegela je, počev od spisa *O razlici*, najizraženiji u uvidu da je ukidanje refleksije konstitutivan momenat prikaza spekulativnog sistema⁴.

Za problem kritike i prikaza kao konteksta u kome se kritika mora analizirati kod Hegela, tema jezika je veoma važna. Polazište su različite „forme“ refleksijske filozofije, koje apsolut izlažu sa pozicije subjektivističkog principa. Hegelova analiza ovih filozofija stoga polazi i od uvida da jezik nije u stanju da izrazi i prikaže zbiljskom apsolutnu subjektivnost. Sa stanovišta spekulativne filozofije, problem izraza i jezika je daleko od pitanja formalnologičke ili instrumentalne kompetencije. Jakobi je kritikovao neposrednu identifikaciju uma i izbilje, što je svakako temeljan kritički stav i spekulativne filozofije. Ipak, Jakobi postavlja veoma važnu sumnju u mogućnost teoretizovanja o apsolutu – što bi se moglo izjednačiti sa Fichteovim stanovištem filozofske svesti, nasuprot spontane usmerenosti ka onome apsolutnom od strane obične svesti u prirodnom svetonazoru – što bi predstavljalo stanovište empirijske svesti u jednom afirmativnom smislu. Rile, stoga, predlaže jednu integralnu perspektivu na filozofski zadatak uopšte, pogotovo kako se on može formulisati na stanovištu spekulativne filozofije s obzirom na posredovanje sa Jakobijevim problemom jezika. Filozofski tekst poseduje u svojoj osnovi svojevrstu svest o vlastitoj moći ili nemoći izražavanja onoga što je njegov predmet analize. To se onda i pri interpretaciji toga teksta mora uzeti u obzir, a pogotovo u jednoj zaoštrenoj interpretaciji kakva bi imala da bude kritika. Ovakvo samorazumevanje

¹ Op. cit., S. 388.

² Op. cit., S. 376.

³ O načinu na koji je to Hegel izveo iz problematike Jakobijeve filozofije, iako je ovaj vrlo malo direktno govorio o problemu govora, videti: Falke, G., *Hegel und Jacobi*, S. 136 – 137. Ovaj autor nastoji da pokaže kako je u Hegelovom konceptu dijalektike lepe duše i Jakobijevom prikazu Voldemarovog iskustva ključna sličnost u ideji da sopstvo dobija svoju zbilju u drugom (Op. cit., S. 137).

⁴ Rühle, V., *Jacobi und Hegel*, S. 161.

spekulativnog teksta predstavlja neposredni kritički element ili sloj u kome se razlučuje ono što je inicijalna autorova intencija od onoga što su zahtevi samog pojma. Na osnovu toga može se otvoriti pitanje eventualnog odnosa ili problema koji izrasta na relaciji između onoga apsolutnog i njegovog (spekulativnog) prikaza¹. Međutim, taj će problem odnosa prikaza i onoga prikazanog biti posebno značajan unutar *Fenomenologije duha*².

Imaju ljudi um ili um ima ljude – postavlja Jakobi ovo ne tako bezazleno pitanje. Hegel će se složiti sa njim da je u osnovi pogrešna predstava o umu koja se formira na njegovom instrumentalnom razumevanju. U Hegelovom pojmu duha sigurno se afirmiše razlika između instrumentalnog uma i uma samog. Rile vidi u još ranijim Hegelovim spisima, iz frankfurtskog perioda, u vezi sa temama hrišćanstva i mogućnosti jedne narodne religije, kako se afirmiše ova razlika. Prema njegovim rečima, Hegel s jedne strane odvaja „hladni um“ koji stoji nasuprot čulnosti. Pored hladnog uma, Hegel oblikuje ideju uma koja bi predstavljala inkarnaciju ili manifestaciju apsoluta. Rile tvrdi da je Jakobijeva lamentacija i melanholija nad onim konačnom, bol koji se izoštrava u izvesnosti onoga beskonačnog, dobila u sistemu spekulativnog idealizma svoj izraz u momentu negativiteta onoga apsolutnog³. Ovaj ontološki rasep predstavlja za Hegela polazište problema ili zadatka filozofije. Tačnije, ova potreba da se ono razdvojeno vrati u vlastito jedinstvo prepoznata već u spisu *O razlici* kao zadatak filozofije. U Predgovoru *Fenomenologije duha*, međutim, ovaj se učinak refleksije pre svega mora istaći, posebno naznačiti. Negiranje refleksije, njeno uništavanje međutim mora imati na umu da je njen učinak i te kako konstitutivan za artikulaciju istine. Iskrivljenje istine nije nešto što je nasilno i vanjsko za istinu, već predstavlja moment njenog vlastitog unutrašnjeg mehanizma konkretizacije ili predstavljanja. Razdvajanje o kome govori rani spis *O razlici* nije nešto neposredno izraslo, već predstavlja izraz načina razumevanja te zbiljnosti i njene unutrašnje dinamike. Ukoliko bi se insistiralo, mogao bi se ovaj učinak filozofije na način

¹ Op. cit., S. 172.

² „Kritika čistog uma kao kritika uma samim sobom je određenje sazajnih moći s obzirom na cilj osiguranja saznanja. Ona je kao određenje moći saznanja pitanje o uslovima mogućnosti iskustva i rasvetljava s obzirom na vlastiti obim um koji vara samog sebe. Kritika čistog uma je prosvetljenje uma umom, to jeste u svojoj negativnoj konsekvenciji: ograničenje saznanja na predmete iskustva. Kritika čistog uma je ono istraživanje koje prethodi prikazu naučnog sistema kao određenje predmeta iskustva. Ona je na takav način osiguranje objektiviteta saznanja“ (Videti: Werner, J., *Darstellung als Kritik*, S. 12). Kako bi se razumeo način na koji Hegel pokušava transformisati kantovski koncept kritike bitno je imati na umu i ovu dimenziju njegovog prigovora Kantu, o razdvajanju (Trennung) između prikaza i kritike. Posebno je za razumevanje *Nauke logike* bitno to što je njen temeljni stav u potrebi da se prikaz i kritika (misaonih odredbi koje izlaže) postave u jedinstvu jedne iste procedure. Ovo posredovanje proizilazi nužno iz razumevanja načina na koji se posreduju forma i sadržina saznanja. Već je, međutim, i na tlu *Fenomenologije duha* jasno da postoji potreba da se sadržaj i metoda misle u njihovom međusobnom posredovanju. Kritika se provodi kroz prikaz protivrečnosti. Kod Kanta, dakle, ne postoji ovaj posredujući odnos između prikaza sistema i kritike moći saznanja (Op. cit., S. 15).

³ Rühle, V., *Jacobi und Hegel*, S., 174.

razumevanja osnovnih toposa zbiljnosti nazvati ideološkim faktorom. Nije potrebno sprovesti na ovom mestu ispitivanje mogućnosti kritike ideološke svesti kod Hegela. Dakako, teško bi bilo tvrditi da je ona prisutna kod Hegela u jednom relevantnom istorijsko-materijalnom smislu, odnosno onako kako se ona može naći kod Marksa. Međutim, ideološki efekat i kritika tog efekta se kod Hegela i te kako javlja i oblikuje s obzirom na povesnu dimenziju razvoja filozofskog mišljenja. Prikaz onoga apsolutnog je morao ispreplitati diskurzivnost naučne forme sa ekspresivnošću jakobijevskog pojma vere i ukinuti obe ove neadekvatne forme prikaza u novoj dijalektičkoj. Na taj način će se i napetost između govora i predmeta govora (diskursa i sadržaja diskursa) posredovati.

U jednom mladenačkom pismu, Hegel postavlja pitanje, i to čini se bez ikakvog cinizma, zašto je otkriće da je čovekova sloboda osnov njegovog dostojanstva i vrednosti tako poznato u povesno-filozofskom smislu?¹ S time je u neposrednoj vezi i pitanje kako je moguće da je tako kasno sloboda konceptualizovana kao sami izvor filozofije? Nije li to velika slutnja, ogroman problem sa samom filozofijom, socijalnošću i povesnošću mišljenja, njegovom političkom snagom koja motiviše kritiku? Pojam ideologije je u savremenoj filozofskoj konstelaciji problematičan pojam pod ogromnim balastom određenja koji su raznovrsne filozofske provinijencije. Teza da se otkriće ili formulisanje problema ideologije može pripisati nekom pojedinačnom filozofu ili filozofskom učenju pre Marksa, morala bi se veoma strogo povesno-filozofski utemeljiti. Umesto toga, može se prihvatiti da kod Hegela, premda u određenom smislu to važi i u pogledu na sve velike predstavnike filozofije nemačkog idealizma, postoji izražena svest o svojevrsnim formama iskrivljenja praktičko-filozofskog znanja². Filozofija je ona instanca kroz koju i u kojoj njena vlastita sadašnjost govori i misli, te kao refleksija vlastitog vremena ona je *Zeitkritik* sa utopijskog stanovišta³. Kretanje saznanja i kretanje svetske povesti jeste jedan te isti proces. Povest samu sebe prozire i prikazuje kroz onu instancu koja je prepoznaje u njenom posebno transparentnom momentu ili fazi. U

¹ (Hegel an Schelling 16 april 1795. godine) *Briefe von und an Hegel*, S. 24.

² Ovu tezu pozajmljujemo kao polaznu tačku od: Kuhn, H., *Der Ursprung der Ideologie aus dem Geist der Philosophie Hegels*, S. 198. Sam naziv ovog članka sugerise da je potrebno naročito čitanje Hegelovog dela (pre na osnovu duha, nego slova njegove filozofije), kako bi se ovaj izvor ideologije mogao razotkriti. Međutim, autor sam sugerise osnovni pristup ovom filozofskom učenju u celini. Hegel stoji, prema njegovom shvatanju sa kojim se mi slažemo bez ostatka, na platonovskom stanovištu da je svo filozofsko znanje u suštini praktičko. Ono samo je u svom provođenju delanje, akt (Loc. cit.). Za Hegelovo određenje filozofije jeste ključna veza sa vlastitim povesnom epohom, ali i s obzirom na celokupnost povesnog procesa njenog razvoja. Obuhvat ovog procesa omogućuje joj istorizacija njenih osnovnih principa, a utopijsku stranu teleološko razumevanje te istorizacije.

³ Već Šeling, koji se uobičajeno posmatra kao primarno usmeren ka inaugurisanju novog koncepta prirode u diskurs nemačkog idealizma, dospeva do „povijesnog artikuliranja same stvari, čak štaviše do shvaćanja utopičnoga karaktera povijesti“. Videti: Kangrga, M., *Hegel-Marx. Neki osnovni problem marksizma*, str. 80.

ovakvom ključu može se prihvatiti teza da je kod Hegela, na ovaj specifični način shvaćena, svetska povest kao povest duha došla na mesto etike¹. Naravno, ova zamena perspektiva ne bi trebalo da se razume kao puko izjednačenje funkcije etike i funkcije filozofije povesti, pošto je pitanje šta bi se u principu time dobilo. Ovako se izjednačenje, ili uvoz etičkog principa, može pratiti i unutar tematizacija drugih posebnih oblasti praksisa u filozofijama koje Hegel kritikuje. Ovakav način da se misli jedinstvo modernog praksisa, te filozofske delatnosti unutar njega, na osnovu jedne njegove forme ne vodi adekvatnim filozofskim rešenjima. Ukoliko se kritika formuliše kao svojevrsna praksa filozofije prema ovako svaćenom principu praksisa (moralnost), dolazi se do još jednog veoma važnog motiva Hegelove kritike kantovske kritike.

U ovom kontekstu, koji otvaraju problemi izražajnosti teksta i filozofije kao mesta samokritike povesne epohe, presecanje onog individualnog i opšteg i na samom pojmu subjekta, baca naročito svetlo na to koji se Fihteov tekst Hegel fokusira u svojoj analizi u *Veri znanju*. Prilikom analize Kantove ili Jakobijeve filozofije, Hegel se poduhvata njihovih najznačajnijih dela i njihove unutrašnje dinamike. Za razliku od toga, u odeljku o Fihteu Hegel se osvrće na njegov spis o *Određenju čoveka* (Die Bestimmung des Menschen, 1800). Ovaj tekst je popularan u smislu da je namenjen široj publici, a ne profesionalnim filozofima, na šta je ukazao njegov autor. Fihte tvrdi da se u njemu, međutim, neće naći ništa novo u odnosu na ono što je već sadržano u njegovim tekstovima koji su naučnog karaktera. Jedan mogući odgovor na to zašto se Hegel okrenuo upravo ovom tekstu, može biti baš taj što je napisan sa namerom da ima dejstvo na običnu svest i opšte obrazovanje. Opet, čini se da je odluka motivisana time što će, na tekstu koji je napisan iz rakursa jedne posebnosti kao što je Fihteova subjektivnost, najbolje pokazati subjektivizam koji je imanentan ovoj filozofskoj poziciji. Ovaj privatni, meditativni karakter Fihteovog spisa je u skladu s načinom na koji je on programatski razumeo zadatak i smisao filozofije. Hegelov potez kojim centrira analizu oko onog filozofskog spisa koji svedoči o srži praktičke motivacije Fihteove filozofije ne može se shvatiti kao slučajnost. Hegel polazi od tog određenja čoveka, kako je naslovljen dotični spis, kritikujući šta to određenje zaista podrazumeva i koja je ključna filozofska lekcija koja se njime nameće sferi obične svesti i opšteg obrazovanja. Međutim, kakav bi smisao kritika proizašao iz ovog konteksta? Do sada je bilo reči o kritici koja je razlučivala spekulativne momente ili konkretne doprinose razvoju spekulativnog principa filozofije. Zatim, bilo je govora i o kritici koja je

¹ Kuhn, H., *Der Ursprung der Ideologie aus dem Geist der Philosophie Hegels*, S. 205. Takođe, Kun smatra da se „beskrajno pravo subjektivnosti“ (iz sfere moraliteta) razume kao „pravo“ strasti (u učenju o povesti) da sebe u vlastitom činjenju i radu zadovolji. Istovremeno se ove strasti moraju razumeti kao konstruktivne odnosno stvaralačke, ali i kao eruptivne (Op. cit., S. 207).

pledirala za univerzalnost filozofije odnosno jednu filozofiju i stanovište jednog uma. Konačno, ovde se filozofija okreće i jednom širom kontekstu. Kantova kritika se može posmatrati i kao kao konkretna praksa. Kritika se okreće ka filozofskim institutima i društveno-političkim institucijama kao uslovima mogućnosti naučne (tekstualne) produkcije. U negativnom smislu, ona se može prepoznati i kao interiorizovana cenzura ili autocenzura¹. Međutim, njen ključni zadatak jeste obezbeđivanje jednog razumnog okvira za hrabro korišćenje uma u naučne (javne) svrhe. Ona je interno sredstvo sravnjivanja različitih pretenzija u određenoj oblasti znanja. Praksa prosvećivanja odvija se na nivou naučne svesti ili filozofske svesti. Njeno ključno pitanje i jeste bilo o mogućnosti filozofije kao nauke. Međutim, na osnovu Fihteovog popularističkog nastojanja, može se sagledati neposredno ali veoma važno usmerenje kritike na domen obične svesti. S ovim kritika izlazi izvan kruga filozofije koji joj je povesno dat i nastoji da afirmiše različite naučne oblasti i sadržaje kao vlastite predmete.

Odeljak o Fihteu, Hegel će započeti tako što je još jednom potvrdio da Fihte pripada tradiciji koja se rađa u kulturi koja je obrazovana sa empirizmom. „Prema zadatku koji je filozofiji Lokova i Hjumova kultura odredila, svet bi trebalo da bude procenjen i objašnjen sada sa stanovišta subjekta; u taj svet koji treba objasniti biva unesena upravo ta protivstavljenost... Ono objektivno ili opšte realnog sastoji se sada samo u onome što je razdvojenost sveta ideelna strana, tako da je idealizam, koji smeru na objašnjenje objektivnog sveta, neposredno izveo takođe svet iz principa idealnog, Ja, opšteg, što je subjekt uopšte u suprotnosti naspram sveta, i time je ukinuo ono po-i-za-sebi objektivnog“². Dakle, i Fihteova filozofija kreće se u ovom

¹ Losurdo, D., *Hegel and the Freedom of Moderns*, p. 9 - 11. Pravi problem koji se javlja kada je reč o cenzuri i autocenzuri, nije toliko samo otkriće da ih je bilo, već koliko je ona iznuđivala retoričke veštine i dovijanja da se kaže ono što se misli i prećuti ono što se ne misli. A koliko je uticala zaista na oblikovanje pojmovne aparature u određenim filozofijama. Losurdo navodi primer neobjavljenog materijala (manuskripata predavanja, beleški itd.) i publikacije *Osnovne crte filozofije prava*. Ovde je od posebnog značaja ta dimenzija da li se „teorija“ politike razlikuje od „prakse“ kod nekog filozofa. Losurdo sučeljava, s jedne strane, način na koji Ilting tretira Hegelove *Osnovne crte filozofije prava*. Ilting je izveo zaključak o neautentičnosti ovog Hegelov spisa usled toga što je strah naprosto uticao na njegov osnovni misaoni proces, te je ova publikacija svedočanstvo kukavičke individue nespemne da kaže ono što misli. Stoga, mnogo više važnosti pridaje neobjavljenim materijalima, verzijama predavanja i manuskriptama. S druge strane, Dont (D'Hondt) smatra da je objavljeni kao i neobjavljeni materijal jednako neautentični izraz pravog Hegelovog političkog stanovišta, te da je mnogo merodavnije njegovo ponašanje (na primer, konkretne veze sa opozicionarskim strujama itd.). Na ovaj način je stvorena veoma indikativna situacija, koja se konstantno javlja u vezi sa vrednovanjem odnosa privatne i javne sfere s obzirom na filozofsku delatnost i obratno. Ilting i Dont na različite načine, dakle, vrednuju Hegela kao filozofa i Hegela kao privatno lice (Op. cit., S. 14). Pitanje koja od ovih subjektivnih maski ima noseću ulogu u filozofiji veoma je staro i čini se neiskorenjivo. Hegelova kritika posebnosti i subjektivnosti u toku njegovog stvaralaštva u Jeni podrazumeva takvo razumevanje filozofije, blisko kantovskom, koje je sasvim iznad privatne sfere. Kada je njegovo vrednovanje Fihteove popularne filozofije u pitanju, izgleda da nije reč o tome da Hegel izjednačava subjektivnost sa privatnošću. Međutim, Hegel smatra da bi se ova subjektivnost nužno „svela“ na pravu meru, kao i što se refleksija nužno samoukida, ukoliko dosledno prati kretanje vlastitih određenja itd. Ono što bi se eventualno moglo označiti privatnim kod Fihteovog nastojanja da popularizuje filozofiju važno bi i za bilo koji njegov naučni spis – a to je tvrdokornost i ostajanje na subjektivnom stanovištu.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 394 – 395.

referentnom okviru što se njenog principa tiče i statuiranja apsolutnog identiteta. Dakle, kultura empirizma je u principu proizvela mogućnost vlastite suprotnosti u formi kritičke filozofije. Odlika kritičkog idealizma, koja je kod Fihtea dobila posebno izoštren izraz, predstavlja nemogućnost ili čak deplasiranje potrebe da se realnost objasni. Prema Hegelu, u Kantovoj filozofiji je ono aposteriorno shvaćeno kao oset, proglašeno kao ono što je nedostojno filozofskog proučavanja. Fihtea nastoji da taj oset u potpunosti izvodi iz onoga subjektivnog. Potrebno je istaći kako je Fihte smatrao da je jedan od ključnih zadataka transcendentalnog idealizma, onako kako ga on tumači, dedukcija onoga aposteriornog. Međutim, Hegel tvrdi da je Fihte samo izjednačio ono aposteriorno sa onim apriornim. Ono što je trebalo da bude predmet ove „dedukcije“ upravo je ovim dokazivanjem svedeno na subjektivnost. Uz ovaj Hegelov prigovor ide i onaj da je Fihteova filozofija, takođe, formalizam. U njoj nije objašnjeno, ili se to čini na jedan nepojmljiv način, kako se pojam, koji je razumljen kao prazna forma mišljenja, pridodaje sadržaju. Ili obrnuto, kako se određenost daje neodređenosti. „U celoj stvari ne čini ni najmanju razliku to da li se ono objektivno dato uzima kao dato kome se kasnije pridodaje pojam, prema Jakobijevom dogmatizmu, ili Fihte prazno znanje, Ja, čini prvim“¹.

Na ključno pitanje, koje izrasta iz kulture empirizma kao svojevrsni samokritički impuls koji dovodi do kritičke filozofije, nema odgovora. Kritička filozofija bi upravo trebalo da bude kritika empirijske ili obične svesti. Nije pitanje u tome šta je idealnost već realnost, smatra Hegel. Šta je realnost se, u krajnjoj liniji, ne može izvesti iz ove filozofije. Utoliko je filozofija uvek samo kritika teorija, ne i kritika realnih fenomena. S praktičke tačke gledišta, u učenju u naci je, smatra Hegel, isticano da je apsolutna realnost *za* idealnu stranu. To znači, zapravo, da bi realnost tek trebalo da bude konstruisana i to prema merilu onoga *Sollen*. Međutim, „od zadatka [da se konstruiše] sistem stvari kakve bi one trebalo da budu nije analizirano ništa do formalni pojam *trebanja*“². A ovaj zadatak je čak principijelno nerešiv. Za Ja u Fihteovoj, ali i u Kantovoj koncepciji, ne mogu stvari da budu onakve kakve bi trebalo da budu, jer bi time Ne-Ja prestalo da bude to Ne-Ja i postalo bi Ja³.

U skladu sa Kantom, Fihte uzima osećaj kao osnovu ili princip kojim se određuje ono realno. Iako će Fihte insistirati da je realizam neobjašnjiv ili besmislen u filozofskom smislu ukoliko se za njegov princip ne uzme idealizam. Fihte insistira na tome da realizam tek komplementira stanovište idealizma. Međutim, Hegel će smatrati da je u tom slučaju realizam

¹ Op. cit., S. 397.

² Op. cit., S. 396.

³ Op. cit., S. 411.

uzet u smislu empirijskog stanovišta bilo koga pojedinca. Svakodnevno Ja i njegova realnost uzima se za smisao realnosti i polazište njenog objašnjenja. Zašto bi ovo bilo pogrešno? Da li filozofija ne bi trebalo da se bavi privatnom sferom i otkriva one mehanizme koji je konstituišu? Čini se da Hegel upućuje na suprotan zaključak. Formalni idealizam je ravnodušan prema toj empiriji, „jer ova forma ne menja ni najmanju stvar na prosto [gemeinen] i nepojmljivoj nužnosti empirijskog postojanja“¹. Time što je suprotnim principom komplementiram onaj za koji se tvrdi da predstavlja aposlutni princip, samo je naglašeno to da apsolut sistema od iskona nije postavljen kao apsolutan! On mora nužno da napusti vlastiti domen i pređe u nešto drugo, a to drugo je beskonačni objektivni svet. Jedan isti princip filozofije pokazuje se u karakteru dvostrukosti, kao apsolutan ali i kao konačan². Upravo se iz ovog reflektovanog i naglašenog nedostatka prvog načela neminovno zahteva napredak i konstrukcija realnosti: „Forma pod kojom se objektivni svet pridodaje kao nešto strano onome što kroz njega biva upotpunjeno, naime čistom znanju, jeste zaključivanje koje iz nedostatka jedne okolnosti u tački nadovezivanja zaključuje o njegovoj nužnosti, iz nepotpunosti apsolutnog, koje je i samo jedan deo, o jednom drugom delu koji upotpunjuje prvi“³.

U kontekstu onoga što je rečeno o popularnoj nameri Fihteovog teksta, Hegel ističe kao jednu ambivalentnu prednost to što je lako razumljiv⁴. Navodna artificijelnost intelektualnog opažanja kao stanovišta filozofije u odnosu na običnu svest pokušava da se u ovom tekstu ublaži. Međutim, Fihte to ne čini samo u svojim popularnim tekstovima već je i na samom početku, na primer, *Prvog uvoda učenja u nauci* jasno da se obraća običnoj svesti. Ovaj tekst nije popularan, ali je kritički što ga ipak na svojevrsni način razlikuje od teksta koji bi sadržavao doktrinu. Rečeno je da Fihte smatra da je dodatnim metodološkim uputstvima potrebno podržati utemeljenje učenja o nauci, te običnu svest instruisati na putu ka stanovištu transcendentalnog idealizma. Njeno stupanje na filozofsko stranovište, na stanovište transcendentalnog idealizma trebalo bi da joj je jednostavno, Fihte se poziva na činjenicu da je taj put „prirodan“ svakoj individualnoj svesti. Ovo uveravanje kao suštinsko držanje filozofije na stanovištu kritičkog uma (koje je u osnovi pragmatičke povesti uma) ima posebno težinu i u poglavlju o umu u *Fenomenologiji duha*. Ova filozofija čini metodičkom slučajnost „obične svesti“, ali, Hegelova je zamerka, u procesu vlastite filozofske transformacije i uzdizanjem do

¹ Op. cit., S. 396.

² Op. cit., S. 398 – 399.

³ Op. cit., S. 399.

⁴ Op. cit., S. 398.

filozofskog stanovišta, ona ne gubi ništa od ove slučajnosti ili običnosti. U principu se kao takva podiže do filozofskog principa, pri čemu, kao takva i ostaje.

Fihte je u kritici video „meta“ nivo u odnosu na metafizičko mišljenje, koje se još može u njenom tradicionalnom ruhu razumeti kao filozofska pretenzija obične svesti. Kritička filozofija sebe u principu odvaja od neposrednog dodira sa običnom svesti, koja ostaje u vlastitom elementu neposrednosti ili uronulosti u empirijski sadržaj. Kritika se zapravo obraća metafizici, koja sa svoje strane transformiše i razbija tu neposrednu sraslost obične svesti i sveta. Kritika nastupa u momentu kada je ta napuklina već proizvedena i predstavlja jedan oblik ili način na koji se izvodi samotransformacija onoga subjektivnog. Ovo, doduše, Hegel neće uzeti da je u vlastitim efektima takvo, odnosno on polazi od toga da ovo nije urodilo plodom. „Metodičko ovog znanja ili filozofija koja premašuje prostu svest sastoji se u tome da se, prvo, polazi od nečega naprosto istinitog i izvesnog, od Ja, od samog znanja u svakom znanju, od iste svesti. Ali pošto se ona neposredno pokazuje kao princip dedukcije samo time što je naprosto nepotpuna i čisto konačna, to je njena istina i izvesnost od takve vrste koju filozofija odbacuje; jer za filozofiju je istina i izvesnost jedino u onome što nije ni nepotpuno, ni apstrakcija, ni uslovljeno“¹. Ipak, Hegel ne kritikuje neposredno obični razum, već njegove filozofske pretenzije.

Dakle, odlučujuće je za Hegelovu kritiku fihteanske verzije kritičke filozofije sagledavanje konkretnih rezultata u oblasti praktičke filozofije. „Ja smatra da se oslobađa bez daljnjeg od svega toga određenog i određenosti svoje empirijske egzistencije time što se uverava da su te određenosti u njemu, i da su samo njegove afekcije, da je znanje o tome neposredno znanje o svome stanju i da je čitav lanac proste nužnosti samo jednostran, da je ono, dakle, slobodno time što je subjekt za sama sebe kroz afekciju a ne preko stvari jedno apsolutno empirijsko biće – jedna protivrečnost koju treba ubrojiti među najtvrdje“². Utoliko se može na ovom mestu ponoviti onaj poznati Hegelov prigovor da Fihteova, pa ni Kantova filozofija zapravo, nisu bile dovoljno dosledno subjektivne. Međutim, Hegel će, s obzirom na Kantovu *Kritiku moći suđenja* ipak napraviti bitnu razliku između ova dva predstavnika kritičke filozofije. U sledećem citatu je jasno da se Kantovo shvatanje organizma i lepe prirode nameće kao barem blesak jednog drugačijeg i mogućeg filozofskog rešenja dualizma, koji je u osnovi kantovske kritike. „Kantov čisti um je zapravo ovo prazno mišljenje, i realnost [je] isto tako protivstavljena tom praznom identitetu, pa je nepodudaranje između njih to što čini

¹ Op. cit., S. 399.

² Op. cit., S. 404.

nužnim verovanje u onostranost. Realnost koja je nužno lišena identiteta sa praktičkim umom ne posmatra se u Kantovoj filozofiji jedino u samo potpunom empirijskom odnosu... - nego ju Kant spoznaje istodobno kao jednu višu realnost, naime kao organski sistem i lepu prirodu. Ono što Kantov idealizam gubi u odnosu na čistotu apstrakcije... - on dobija naspram tog formalizma time što na jednom mestu sistema više istupa spekulativna ideja¹. Nasuprot Kantu, kod Fihtea ostaje znanje o praznom znanju naspram koga je pozicionirana, kao apsolutna suprotnost, sva empirijska realnost. Preko apsolutne subjektivnosti uma i njegove protivstavljenosti naspram realnosti odsada je svet apsolutno protivstavljen umu².

Ovim se načelno potvrdila linija argumentacije da je kritika unutar kriticizma u opasnosti da bude jedan subjektivistički „nazor na svet“. Filozofija je postala „umni nazor na svet i... samu sebe postavila u prosti nazor subjektivnosti, koja budući da je i sama slučajnost i samovolja, to znači zlo – uviđa objektivno takođe zlo odnosno slučajnost i samovolju“³. Konačno, sa ovim stanovištem koje je Hegel svojom analizom pokazao da se sveo na subjektivni svetonazor, moguće je zaključiti i to da se ovo stanovište može misliti suštinski isto kao i stanovište moraliteta. Kantovski bi se koncept kritike na taj način artikulisao kao stanovište moraliteta ili moralni nazor na svet, za koji je temeljna tendencija borbe subjektivnosti i suprotstavljenog sveta. Međutim, na osnovu kasnijeg Hegelovog učenja posmatrano, na ovoj tački se još i najbolje vidi neodrživost stanovišta moraliteta. Zapravo, ovde se jasnije očituje potreba da se dijalektika i tog stanovišta kritički raspozna i afirmiše.

Kritika kantovske kritike nije mogla ništa da sazna o supstancijalnom karakteru sveta. O totalitetu sveta kod Kanta nije moguće govoriti kao formi objedinjujućeg pojma, već kao o jednoj alternativni. Svet se može posmatrati kao konačan ili kao beskonačan. Ove strane, teza i antiteza, prikazuju način na koji um misli totalitet sveta. Kako bi se uopšte razrešila ili neutralisala ova antinomija uma, mora se samo postavljanje pitanja o svetu (kao konačnom ili beskonačnom) vratiti na pitanje o vlastitim uslovima u konačnom mišljenju. Tako će dospeti

¹ Op. cit., S. 405 – 406.

² Op. cit., S. 421. „Natčulni svet je samo bekstvo iz čulnog; ako više ne postoji ništa od čega se beži, to više nisu postavljeni ni bekstvo ni sloboda ni natčulni svet, i ta empirijska realnost je u jednakoj meri *po sebi* kao Ja. Odnos koji se dobija u voljnom činu istovremeno određuje način kako ona mora biti. Naime, suština ja se sastoji u delanju: apsolutno prazno mišljenje treba da postavi samo sebe; ono *nije* postavljeno, njemu ne pridolazi nikakav bitak; ali objektivni svet je njegov bitak, i mišljenje može dospeti do svog istinitog bića samo tako što uništava taj bitak, pa je priroda time određena kao puki čulni svet, kao objekt koji bi trebalo uništiti, i koji mora kao takav biti spoznat. Ako se, nasuprot tome, ja poput onoga objektivnog spozna kao bivstvujuće, te se ono spoznaje kao naprosto zavisno od sveta i zatočeno u apsolutnu nužnost; ono se mora spoznati samo kao negacija čulnog sveta, a čulni svet kao objekt koji treba negirati ili kao ono apsolutno loše“ (Op. cit. S. 4170.)

³ Op. cit., S. 422.

do čiste subjektivne nužnosti, koja je u osnovi načina na koji se pitanje o svetu kao totalitetu može postaviti¹. Hegel je ukazao da je Kant bio na dobrom putu da, u svojoj *Kritici moći suđenja*, izrazi pravi spekulativni princip (u ideji intuitivnog razuma) jedinstva sveta i uma. Međutim, kritika kantovske kritike utvrdila je da se u povesnom i povesnofilozofskom smislu kritika konstituiše kao mehanizam artikulacije i ustoličenja modernog principa subjektivnosti. U kritičkoj filozofiji svetu se nameće jedno određeno subjeka, ali poseban problem iskrsava s obzirom na odgovor šta predstavlja moralni sadržaj subjektivnosti.

3.1.4. Kritika formalizma

Struktura Hegelove argumentacije, da Kantova praktička filozofija predstavlja prazni formalizam, uspostavlja se već u jenskom spisu o *Vrstama naučne obrade prirodnog prava* (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1803)². Prema njegovoj interpretaciji, Kantov najviši zakon praktičkog uma je prazan. U potpuno razvijenoj kritici, Hegel interpretira ovaj praktički zakon čak kao princip nemoralnosti. Potrebno je da se pokaže način na koji ova rana struktura Hegelove argumentacije utiče na formulisanje problema kritike kod Hegela. Pravi smisao kantovske kritike, s obzirom na Hegelovo temeljno razumevanje, očituje se u Kantovoj praktičkoj filozofiji.

Već u ovom ranom tekstu Hegel stoji na stanovištu da svaka posebna filozofska nauka ima vlastitu samostalnost i potpunost na osnovu principa. Čak i one nauke koje bi pripadale krugu empirijskih (što bi svakako bila jedna nauka o prirodnom pravu) mora imati odgovarajuć odnos prema onome apsolutnom. Ono po čemu ta nauka uopšte jeste naučna i jeste apsolut, „u kome liku on jedino jeste pravi princip koji leži iznad sfere njenog spoznavanja i njene slobode, te u odnosu na koji ona prirada spoljašnjoj nužnosti“³. Prema Hegelovom razumevanju, takva nauka, koja bi imala empirijski karakter i, shodno Kantovom određenju, predstavljala *cognitio ex datis*, ipak mora imati principijelni osnov. Dakle, njena se pojedinačnost mora prevazići

¹ Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode ih Hegels Dialektik*, S. 147.

² Međutim, prema Buhneru, ovaj poslednji veliki prilog u *Kritičkom časopisu* već nema tako izražen kritički karakter, već je očevidna sistematička priroda ovog teksta. Buchner, H., *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, S. 115.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 435.

time što će se principi razumeti i artikulirati „prema njenoj višoj povezanosti i nužnosti“, što znači u odnosu na ono apsolutno. Svaka nauka ima taj odnos sa apsolutnom, smatra Hegel, ako u njoj naravno ima ičega naučnog. Taj odnos ne mora da bude eksplicitni problem sa stanovišta pojedinačne nauke. Ono apsolutno ili ideja se može reflektovati u toj nauci, kao što se život uostalom izražava u svemu što je živo. Međutim, da bi se predmetno polje te nauke uopšte odredilo, da bi se artikulirala struktura korpusa znanja koji joj pripada, ona mora da zauzme mesto „iznad sebe“. Može se reći, ona mora da zauzme kritički stav u odnosu na samu sebe, kako bi mogla da utvrdi vlastite granice i „prirodu svog principa prema njegovoj određenosti u apsolutnoj formi“¹. Pokazaće zapravo da je to nemoguće bez sistema nauka, odnosno filozofije kao sistema sistema, o čemu će svakako biti reči.

Vrhunac razvitka nauka o prirodnom pravu Hegel je video u kritičkoj filozofiji ili kako ona sebe određuje, u sistemu transcendentnog idealizma. Pre svega, zasluga je kritičke filozofije što je pokazala u čemu počiva ograničenje teorijskih nauka: „[K]ritička filozofija [je] imala važno negativno dejstvo na teorijske nauke tako što je istakla da ono naučno u njima nije ništa objektivno, već pripada sredini između ništa i realnosti, mešavini bitka i nebitka, da su one samo u empirijskom mnenju“². Ovo je negativna strana kritike i u poređenju sa ovim rezultatom, smatra Hegel, njen pozitivni učinak se pokazuje nešto siromašnijim. Kritika je morala predstavljati i pozitivni rad, odnosno morala je nastojati da ove nauke „pripoji filozofiji“. Svaka od ovih nauka je, shodno ovom smislu kritike, morala da bude vraćena u vlastiti osnov. U kontekstu ovog teksta to znači da se „unutrašnja umstvenost“ nauka iznese na videlo u „čistoj formi ideje“. Ta ideja je „suština svake nauke i kao ova čista ideja je u filozofiji kao apsolutnoj nauci“³.

Empirijske nauke reflektuju u svom idealnom ili naučnom ogledalu empirijsko stanje sveta. Među svim empirijskim naukama, najpre se to stanje sveta vidi u nauci o prirodnom pravu. Ova nauka mora da omogući održanje „empirijskog lika onoga običajnog“ (Sittlichen). Ali ona mora da omogući, takođe, da se nužnost onoga običajnoga izrazi u formi opštosti. Praktičke nauke se, dakle, moraju kretati unutar empirijskog ili povesnog elementa vlastitog predmeta. Taj se predmet, doduše, ne može razumeti kao puki empirijski fenomen, ukoliko se pod tim misli da on predstavlja agregat osećaja i kvalitativnih određenja. One nauke koje polaze od takvog razumevanja vlastitog predmeta zaista se moraju nazvati puko empirijskim. Minimum principa od koga bi polazila filozofska nauka u empirijskom elementu, odnosno koja

¹ Op. cit., S. 436.

² Op. cit., S. 436 – 437.

³ Op. cit., S. 435.

bi obrađivala prirodno pravo, jeste od „pojma odnosa“. Hegel navodi da se ti odnosi mogu razumeti negativno kao nagon za samoodržanjem ili pozitivno kao ljubav, mržnja, društvenost (Geselligkeit)¹. Međutim, ova „praktička empirija“ nije u odnosu suprotnosti spram pukih empirijskih nauka. Praktičkoj empiriji nasuprot stoji ona nauka u kojoj je apsolut izražen „čisto negativno“, bez ikakvog sadržaja i postavljen za sebe. Dakle, na drugoj strani suprotnosti stoji čisto-formalna nauka².

Ove dve nauke predstavljaju dva načina obrade prirodnog prava. Hegel ih jednako podvrgava vlastitoj kritici. Prema zadatku filozofske kritike, u prvoj, „praktičkoj empiriji“ se mora pokazati kako se u njoj „apsolutna ideja pojavljuje u momentima apsolutne forme“. U drugoj, čisto-formalnoj, mora se pokazati kako se ono negativno apsolutno „uzaludno dovodi do pozitivne organizacije“³. Oba se prigovora, formalizam i ispražnjenost od svakog sadržaja, spajaju u jedan prigovor protiv Kantovog i Fihteovog praktičkog učenja.

Polazište ove kritike je stav da je „kritička filozofija apsolut stavila potpuno u praktičku filozofiju i u njoj je pozitivno ili dogmatsko znanje“⁴. „Kritička filozofija“ ili sistem transcendentalnog idealizma, u kontekstu se ovog Hegelovog teksta može odnositi jednako na Fihtea koliko i na Kanta. Međutim, Hegel prati jedan kritički moitiv koji pripada Fihteovom učenju. Pitanje odnosa filozofije i drugih nauka koje su na njoj osnovane čini veoma bitnu kritičku primesu u Fihteovom prikazu učenja o nauci. On u Predgovoru *Prvog uvoda* iz 1797. godine izričito pripisuje ovom tekstu zadatak ovakvog kritičkog istraživanja. Tek u potpunosti dostignuto dogmatsko znanje, čisti prikaz samog učenja o nauci, učiniće takvo kritičko ispitivanje nepotrebnim. Za Hegela, međutim, prema principu Fihteove filozofije, a koji ga dovodi u jedinstvo sa Kantom, ovaj dogmatski nivo i pozitivno učenje se tvrdi na tlu praktičke filozofije. Stoga je izvesno da je reč o veoma ozbiljnoj kritici, koja se ogleda u tome da je, na osnovu apsolutnog principa te filozofije, „pozitivna organizacija“ praktičkog znanja nemoguća, tačnije prazna i formalna.

Što se konkretnog posla kritike na empirijskim naukama tiče, moguće je izdvojiti dve strane ispitivanja. Prvo, u empirijskim naukama je prisutan preobražaj „apsolutnosti čiste forme“. Stoga je moguće utvrditi ono što je u njima „refleks i vladavina“ apsolutnog, ali i njegove naopakosti. Drugo, momenti te apsolutizovane forme su postale jedna vrsta predrasuda i opštevažećih, slobodnih od sumnje, stavova. Kritika bi s obzirom na ove „predrasude“ u

¹ Op. cit., S. 438.

² Op. cit., S. 439.

³ Op. cit., S. 439 – 440.

⁴ Op. cit., S. 437.

jednom negativnom smislu imala zadatak da opravda zašto ih nauka ne uzima u obzir! U ovom se smislu kritika pokazuje u vlastitom usmerenju protiv predrasuda empirizma. Ali se može reći i da formalna nauka izrasta na, izvan svake sumnje postavljenoj, predrasudi o prirodi inteligencije. Hegel je formulisao zadatak kritike u ovom pravcu tako da će ona pokazati ništavnost tih predrasuda utvrđujući „odsustvo realnosti iz koje su izrasle i čiji im je ukus i priroda utisnut“¹. Stoga se temeljne mane teorijskog uobličanja i artikulisanja zbiljnosti uopšte kritikuju tako što se u samoj zbiljnost raskrinkava neosnovanost i lišenost realnosti zbiljskih događaja. Takođe, veoma zanimljiva posledica, odnosno istraživački rezultat koji je proistekao iz kritičkog sučeljavanja empirijske i formalne nauke, predstavlja to što se nauka o pozitivnom pravu (jurisprudencija) dovodi u nužan odnos sa filozofijom². Samim tim se oblast filozofske kritike proširuje, izvan i preko formalizma ka onoj oblasti koju filozofija afirmiše kao apsolutni sadržaj.

Osnovna linija Hegelove kritičke argumentacije se može odrediti na sledeći način. Jenskim periodom Hegelovog filozofskog razvoja u celosti dominira problematika *Entzweiung* i svojevrsna kritika modernosti. Jedan od vladajućih ideoloških narativa modernosti jesu empirističke teorije društva ili države. Sve one imaju u osnovi jednu ideju o društvu kao datom totalitetu atomiziranih socijalnih jedinica, pojedinaca. Hegel ukazuje na to da takva predstava totaliteta ne može odgovarati aposlutnom totalitetu kakav je *Sittlichkeit*: „Ali samo jedinstvo ne može prema principu apsolutne kvalitativne mnoštvenosti, kao u empirijskoj fizici, [postaviti] na mesto mnogih atomističkih kvaliteta ništa do nove raznolike prepletenosti mnoštva koje je prvobitno postavljeno kao jednostavno i izdvojeno, površne dodire tih kvaliteta koji su sami za sebe nerazorivi u njihovoj posebnosti i mogu da ulaze samo u lagane, delomične povezanosti i mešanja, pa dakle prikazuju jedno mnoštvo onoga što je podeljeno ili pak mnoštvo prilika te, ukoliko se jedinstvo postavlja kao celina, postavljaju prazno ime bezoblične i spoljne harmonije pod imenom društva i države“³. Ovo je primer „metafizicirajućeg empirizma“. Hegel govori o metafizicirajućem empirizmu s obzirom na teorije koje se izgrađuju na ovakvoj „empirijskog“ predstavi društva.

U nauci o onome običajnom koja je formirana u Kantovoj i Fichteovoj filozofiji bi navodno trebalo da stvari stoje drugačije. Hegel će ukazati u kom smislu empirija ima određeno

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 442.

² Op. cit., S. 440. Stoga je jasno zašto Hegel iznosi ovu tvrdnju „Nauka o pravu je *jedan deo filozofije*“ u *Osnovnim crtama filozofije prava* u formi jedne programske teze *par excellence*. Ceo sadržaj ovog spisa se može tumačiti upravo kao dokazivanje ovog stava. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 30.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 447.

pravo nad naučnim empirizmom i njegovim teorijama društvenosti. Prema Hegelu, empirija traži da se ta teorijska zdanja portvrde u praksi ili u iskustvu. Ili, na osnovu onoga što je rečeno u prethodnom odeljku, da se empirijska realnost zaista i objasni teorijskim refleksijama o njoj. Praktički um bi trebalo da bude, kako to Hegel tvrdi, formalna ideja identiteta idealnog i realnog. Realno, međutim, uvek je suprotstavljeno praktičkom umu. Suština praktičkog uma je objašnjena tako da stoji u kauzalnom odnosu spram realnosti (kauzalitet iz slobode). Međutim, šta znači argument da je najviši princip praktičkog učenja kritičke filozofije prazan?

Kritička filozofija je polazila od toga da se ono „realno pod imenom običajnosti, sklonosti, nižih moći žudnje itd. (momenat mnoštva odnosa) ne podudara (momenat protivstavljenosti jedinstva i mnoštva) sa umom (momenat čistog jedinstva odnosa) i da se um sastoji u tome da hoće da izađe iz vlastite apsolutne samodelatnosti i autonomije te da ograniči i zagospodari onom običajnosti (momenat određenosti ovog odnosa po kome je u njemu jedinstvo ili negacija mnoštva ono prvo)¹. Koncept autonomije ili slobode, kako je određen kod Kanta, podrazumeva ovaj momenat potpune nezavisnosti od svega što joj je suprotstavljeno. Sloboda se na ovaj način ograničava na odnos u kome je suprotstavljena prirodi, odnosno čulnosti i žudnji. Kasnije, u *Enciklopediji* Hegel jednako tvrdi da se moralitet (dužnost radi dužnosti) strogo suprotstavlja nagonima i strastima (prim. § 475). Međutim, one nisu ništa drugo do manifestacija „životnosti“ (Lebendingkeit) na osnovu koje je on u vlastitim svrhama i njihovom provođenju. Ukoliko se subjektivnost misli neposredno kao delatnost (Tätigkeit), ova se u jednom opštijem smislu razume kao prevođenje sadržaja iz subjektiviteta u objektivitet. Ništa ne nastaje bez interesa², tvrdi Hegel, kao pokretača delatnosti. Ova se tvrdnja okreće kritički ka samom stanovištu moraliteta, te učenju koje je za Hegela savršena filozofska refleksija ovog stanovišta. Njegova kritika tvrdi da ova filozofija izneverava vlastitu izvornu koncepciju subjektivnosti. Tačnije, ona je stavlja pred lažni izbor – zarad autonomije i nezavisnost žrtvuje samodelatnost i samostalnost. Ova napetost čini kantovsko-fihtheanski pojam slobode paradoksalnim.

Međutim, u nastavku Hegel suprotstavlja Kantovom učenju o slobodi jedan fihtheanski motiv koji se tiče odnosa empirijske svesti i kritičke filozofije: „Realnost ove predstave zasniva se na empirijskoj svesti i na opštem iskustvu svakog da u sebi nađe kako onu podvojenost tako i ovo čisto jedinstvo praktičkog uma ili apstrakciju Ja“³. Ukoliko je zadatak kritike upravo da ispita ovaj *nexus* obične svesti i filozofije, prvo se postavlja pitanje koje su tendencije i

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 458.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 297 – 298.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 458.

nastojanja jedne i druge. Kritika ne može odbaciti nijednu instancu, već mora pre svega utvrditi pravo empirije, ali i pravo filozofije. Hegel ne ide za time da ukaže da je pozicija kritičke filozofije sasvim pogrešna. Ovo njeno posezanje za realnom evidencijom vlastitog principa preko pozivanja na iskustvo svakog i apstrakciju Ja, nije mana kritičke filozofije. Šta više, u ovome se može pokazati na delu jedan ispravan refleks. Princip empirijske svesti je položen u tome što se u njoj momenti apsolutnog javljaju rasuti, naporedo ili u sledu. Ali ona ne bi bila ni to, dakle empirijska, da nema pojavljivanja apsoluta u njoj. Obična svest na koju se formalna filozofija poziva ne bi bila čak ni to da se u njoj ne pojavljuje običajnost. Ovde je potrebno na drugačiji način prići onom nexusu i načinu na koji filozofija artikuliše vlastiti princip koji onda opravdava preko obične svesti¹. Međutim, kritička filozofija ne uspeva da inkorporira ovaj momenat u vlastiti sistem. Ona koncipira vlastiti pojam slobode u suprotnosti spram radikalne heteronomije koja se upotpunosti pripisuje stanovištu obične svesti. Ona tvrdi da je sloboda ne samo u takvoj konstelaciji moguća već da je realna, no to nije rezultovalo spoznajom te slobode. Način na koji se realnost slobode osvedočava ide preko zahteva da se sa stanovišta obične svesti jednom radikalnom samorefleksijom potvrdi ovaj princip. Stoga ispada da se apsolutni princip osvedočava na jednom stanovištu koje mu je apsolutno suprotstavljeno i time isključeno iz njega.

Međutim, kao da Hegel ovde iznosi stav da se ovako određena sloboda ili autonomija nužno suprotstavlja i drugome, te da onemogućava ikakvu drugu refleksiju o društvu sem one atomizirane predstave zajedništva koja je koncipirana unutar empirijskih teorija o društvu. Ako je u ovim poslednjim teorijama bilo reči o empirijski determinisanim individuama u njihovom egoističnom stavu, tako je ovde reč o „idealistički“ determinisanim individuama u njihovom egoitetu. Hegel je ovde uveliko formulisao prigovor poimanju praxisa koji se može izvesti sa stanovišta kritičke filozofije. Pošto suštinu praktičkog uma čini ništa do čisto (formalno) jedinstvo, nemoguće je govoriti o sistemu običajnosti (Systeme der Sittlichkeit), jer nije moguće mnoštvo zakona koji bi se odnosilo na nekakvo mnoštvo. S obzirom na to što se postavlja kao negiranje mnoštva, praktički um jeste praktički. Na osnovu ovakvog određenja uma nije moguće izvesti bilo šta što bi bilo merodavno u vezi sa samom materijom zakona.

Hegel tvrdi da je zapravo nemoguće reći šta jeste Kantova sloboda ili autonomija. Stoga je Kant s pravom formulisao samo zahtev za formalnom valjanošću maksime samovolje (Willkür). Hegelova verzija Kantovog određenja moralnog zakona glasi: „Maksima samovolje

¹ Formalna filozofija je mogla birati između mnogostrukih pojava običajnog i neobičajnog u empirijskoj svesti. Nije greška obične svesti što je „filozofija birala pojavu neobičajnog i smatrala da poseduje na negativnoj apsolutnosti ili na beskonačnosti istinsko apsolutno“ (Op. cit., S. 459).

[Willkür] ima sadržinu i uključuje određenost u sebi; nasuprot tome čista volja [Wille] je slobodna od određenja. Apsolutni zakon praktičkog uma jeste da se uzdigne svako određenje u čisto jedinstvo i izraz ovog do forme uzdignutog određenja je zakon“¹. Odredba maksime, što će reći materija, kao pojedinačno određenje ne dobija ništa ovim poopštavanjem do forme zakona. „U proizvodnji tautologija se uistinu sastoji uzvišena moć autonomije zakonodavstva čistog praktičkog uma“². Stoga će Hegel insistirati upravo na tome da je seme svih „budućih“ problema posađeno obezbeđivanjem čistote praktičkog uma preko apstrahovanja od materije volje: „[S]uštinu čiste volje i čistog praktičkog uma je da se apstrahuje od svake sadržine i stoga samo sebi protivreći da se običajno zakonodavstvo, koje mora da ima sadržaj, traži u ovom apsolutnom praktičkom umu čija se suština sastoji u tome da nema nikakvu sadržinu“³. Sa te materijalne strane, ili „sadržaja samovolje“, na osnovu bi ovog formalizma pridolazila uvek i samo heteronomija.

Da bi taj formalizam uopšte predstavljao autonomiju potrebno je da bude dato neko određenje kome će pridoći forma opštosti. „[T]o da bi maksima tvoje volje morala istodobno da važi kao princip opšteg zakonodavstva“, prema Hegelovom shvatanju, podrazumeva dve stvari. Pre svega, bilo koje određenje biva podignuto na nivo opštosti, odnosno na nivo pojma. To znači, drugo, da je otvorena mogućnost da bilo kakva partikularna sadržina htenja figurira kao običajni zakon. Analitičko jedinstvo i tautologija praktičkog uma se, prema Hegelu, ne pokazuje samo kao suvišna intervencija, već omogućuje da praktički um bude princip onoga neobičajnosnog. U konkretnom se slučaju primene moralnog zakona dešava i svojevrsna manipulacija određenjima htenja: „[P]reinačavanje uslovljenog, nerealnog u nešto neuslovljeno i apsolutno“⁴. Dakle, Kantov moralni zakon nam ili kao tautologija ne može dati nikakvo znanje o sadržini htenja, ili omogućava neopravdano apsolutizovanje slučajnog određenja htenja. Prema Lukaču, sva apstraktnost subjektivnog idealizma sledi upravo iz njegovog formalističkog karaktera⁵.

Kako bi se otvorio još jedan dublji sloj Hegelove kritike Kantove etike, potrebno je u jednom direktnijem smislu sučeliti Hegelovo pojmovlje sa Kantovom formulacijom praktičkog zakona. Ukoliko se opet obrati pažnja na Hegelovu formulaciju Kantovog moralnog zakona, vidi se jasno da forma i jedinstvo stoje na jednoj strani. Zatim, određenost i sadržaj čine drugu

¹ Op. cit., S. 460.

² Loc. cit.

³ Op. cit., S. 461.

⁴ Op. cit., S. 463.

⁵ Lukač, Đ. *Mladi Hegel*, str. 326.

stranu, te se jedan pojam u odgovarajućem pojmovnom paru može uzeti kao sinonim za drugi. Maksima podrazumeva određenost volje, moralni formalizam podrazumeva da se ta određenost uzdigne do čistog jedinstva. Hegel onda taj izraz (Ausdruck) ovog „do forme uzdignutog određenja“ razume kao praktički zakon. Termin koji svakako skreće pažnju na sebe jeste „izraz“.

Tema jezika, koja se ovim problemom moralnog zakona kao izraza ovde otvara, javlja se u Hegelovim manuskriptu *Sistem običajnost*, koji vremenski spada u period kada je objavio tekst koji je do sada analiziran (1802/3. godine). U *Sistemu običajnosti* se jezik razmatra u specifičnom kontekstu u kome Hegel razvija posredovanje između onoga subjektivnog i objektivnog. Tako se, na primer, alat tumači kao svojevrsno posredovanje između subjekta i objekta. Alatom subjekt proizvodi sredinu između sebe i objekta i „ta sredina je realna umnost rada... U alatu subjekt odvaja svoje zatupljivanje i objektivnost od sebe, drugo daje uništenju i na njega prevladuje subjektivni deo istog. Istovremeno njegov rad prestaje da bude nešto pojedinačno; subjektivnost rada je u alatu uzdignuta do nekog opšteg“¹. Alat je način na koji se subjektivnost posreduje sa onim objektivnim, te time u onome objektivnom samo sebe objektivizuje prenoseći ono subjektivno na alat. U narednoj potenciji, Hegel će od ovog pojma alata kao sredine, u kome se na jedan kompleksan način posreduju subjekt i objekt, preći na određenje govora. Govor se može misliti kao specifičan alat, ako se sredina koja se pri tome misli odredi kao potpuno idealna sredina. „Apsolutni idealitet“, međutim, „može biti samo apsolutni pojam ili inteligencija“². Sredina koja se ove oblikuje je stoga „intelektualna, ali ne individualna niti subjektivna“. Ovde sledi instruktivan opis govora (Rede): „Takva sredina... je inteligentna, subjektivna, ili u individuama inteligencije, ali objektivno opšte u svojoj telesnosti, a ono biti-subjektivno je zbog neposrednosti prirode tog bića neposredno kao objektivnost. Ta idealna, umska sredina je *govor*“. Mora se doduše napraviti razlika u odnosu na formalni pojam govora, za koga je objektivnost kao takva govora. Ova objektivnost je sa stanovišta takvog shvatanja govora naprosto apstrakcija. Realitet objekta je na najdirektniji način uslovljen onim subjektivnim, ali se od subjektivnosti zahteva da bude nešto sasvim drugo ili suprotstavljeno toj strani subjektivnosti onoga objektivnog. Drugim rečima, objekt je subjektivan na drugačiji način u odnosu na subjektivnost onoga subjektivnog. Stoga Hegel tvrdi da se kod objektivne-subjektivnosti govora mora o objektivnosti razmišljati posve nezavisno

¹ Hegel, G. F. W., *System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*, S. 15.

² Op. cit., S. 16.

od stanovišta kritičke filozofije. Njoj se odlučno mora suprotstaviti sledeća tvrdnja: „Objektivnost nije samo apsolutna subjektivnost“¹.

Da bi se ovo situiralo u jedan jasniji kontekst koji omogućava razumevanje jezika prema kome ono predstavlja specifično posredovanje subjektivnosti i objektivnosti, potrebno je i jedno merodavno mesto iz kasnijeg manuskripta *Prve filozofije duha* (1803/4). Ovde se govor (doduše ne više kao *Rede*, već kao *Sprache*, stoga je bolje govoriti o jeziku) konceptualizuje u kontekstu određenja bića svesti. „Prva povezana egzistencija onoga biti svestan kao sredina je njegov bitak kao jezik, alat i dobro (das Gut)“. Ili iz drugačije perspektive, jezik se može konceptualizovati kao pamćenje (Gedächtniß)². Stoga, naravno, alat kao rad i dobro kao dobro porodice. Nijedno od ova tri, jezik, alat, ili porodično dobro, ne predstavlja nekakvu suprotnost, momenat antiteze koja stoji nasuprot subjektu. Jezikom se, kao sredinom i mestom posredovanja, subjekat odvaja i stavlja nasuprot onih kojima govori. „On je delatan, ove sredine nisu ono naspram čega on dela, ne nasuprot jezika, alata kao takvog, porodičnog dobra kao takvog, već sredina, ili kako se naziva, sredstvo je ono kojim, kroz koje je on delatan nasuprot drugog“³. Prema ovom manuskriptu jezik je suštinski vezan za svest odnosno stranu njenog postojanja. Hegel će ovde izneti to da „svest postoji prvo kao *pamćenje* i njegov proizvod *jezik*, te razumom, kao bitkom određenog pojma, postaje jednostavan apsolutni pojam, apsolutna refleksija po sebi samoj, praznina formalne moći apsolutne apstrakcije“⁴. Pored ove „idealne konstitucije“, kada teorijski proces pređe u praktički, moguće je pratiti način na koji se svest realno konstituiše kroz rad do sredine alata, realizujući svoju vladavinu nad prirodom, te u porodici. Oba ova procesa su način na koji se duh organizuje u „negativnom odnosu spram prirode“. Kao bitak za sebe duh proizilazi iz ovog procesa „kao običajno biće i u organizaciji *naroda* dolazi apsolutna priroda duha do svog prava“⁵.

Na osnovu ovih mesta iz rukopisa koji su vremenski bliski spisu *O vrstama naučne obrade prirodnog prava*, vidimo da se lingvistički nivo pokazuje samo kao jedan momenat u kompleksnom mehanizmu objašnjenja svesti, običajne svesti i duha. Govor ili jezik se u oba manuskripta objašnjavaju kao vidovi posredovanja subjektivnog i objektivnog, individualnog i opšteg. Celokupni proces određivanja svesti u ovim manuskriptima ukazuje, doduše

¹ Loc. cit.

² Interesantno je da je pamećne kao Gedächtniß u *Enciklopediji* određeno kao jednostrani momenat postojanja mišljenja, koje „dato“ jezikom (Sprache). Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 282 – 283.

³ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe* I, S. 277 – 278.

⁴ Op. cit., S. 280.

⁵ Op. cit., S. 281.

nejednako razvijeno, na pokušaj tematizovanja svesti kao jednog univerzalnog medijuma. Ovaj se medijum može izraziti, te u tom smislu niti je on sam nešto privatno niti njegov izraz ima smisao nečega posve individualnog. Jezik je medijum javnosti svesti¹. Naravno, sve ono što se u principu može misliti može se i izraziti. Međutim, Hegel će kasnije u *Fenomenologiji duha* pokušati da pokaže unutrašnju dijalektiku i ovog drugog univerzalnog medijuma, „elementa“ ili „alata“ uma, odnosno jezika, u svoj njenoj kompleksnosti. No, i ovde je ona sasvim funkcionalno opisana. Sve što mogu da mislim kao nešto što određuje moju individualnost mora kao stvar neposredne komunikacije da bude i nešto opšte. Ja se kao prosta individualnost, u principu, ne mogu izraziti kao takva individualnost. Prema ovim ranim spisima, svest je podjednako univerzalni medijum koji sebi stvara najrazličitije načine izražavanja, bilo u konkretnom smislu jezika bilo u fenomenima kao što su alati, rad uopšte ili bilo koji drugi aspekt čovekovog života u zajednici. Ne bi se suštinski pogrešilo ako bi se tvrdilo da je ova zajednica ključan okvir unutar koga se mora razmišljati i o svesti, te svesnom biću uopšte².

Ova „lingvistička univerzalnost“ nije momenat u kome Hegel na silu razvija svoju interpretaciju Kantovog moralnog zakona. Kao teorijski, um se može ostaviti u relativno nedirnutom carstvu opštih pojmova ili formi (mada će u *Fenomenologiji duha* Hegel ukazati na sličnu problematiku koja je imanentna „promatračkom“ umu). Ali, kad je reč o praktičkom umu, kad je reč zapravo o delanju, ne može se izbeći ovaj odnos onoga opšteg sa pojedinačnošću čina. Jednako kako je ono univerzalno sposobno da dela i kao pojedinačnost da stoji nasuprot svetlu, tako je na jeziku kao univerzalnom medijumu da dovede do izraza tu pojedinačnost. Međutim, jezik to čini na način na koji on to jedino i može. S obzirom na to da jeste upravo medijum ili sredina, jezik je uvek već posredovanje onoga individualnog sa kolektivnim iskustvom³. To što ono individualno ne može imati „neposredni“ izraz u jeziku ili jezikom, predstavlja novi sloj problema.

¹ U *Osnovnim crtama filozofije prava* ova dimenzija dobija konkretno mesto. Pravo subjektivne volje, smatra Hegel, jeste pravo vlastitog uvida (pravo znanja, teorijski deo). Uz ovo ide i pravo uvida u delanje (Handlung) kao takvo koje se tiče upravo onoga praktičkog i gde je nužno posredovanje sa pravom objektiviteta. Pravo objektiviteta, prema tome, zahteva od delanja da se prilagodi onome što „u zbiljskom svetlu važi“. Javnost (zakona i običaja) je izuzetno važan element na osnovu koga se formalnoj strani tog prava, odnosno strani prema kome je sasvim neodređeno da li je taj uvid istinit ili puko mnenje, oduzima momenat slučajnosti (Videti: Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 7, S. 245 – 246).

² Shvatanje intersubjektivnosti u ovom periodu je kod Hegela dobrim delom pod uticajem Fihteovog konceptualizovanja. Ovu je temu Fihte razvijao u svom spisu *Osnova prirodnog prava*, spisa koji Hegel analizira u ovom tekstu. Fihte, takođe, govori o pojmu individuuma kao „razmenschkom pojmu“ (*Wechselbegriff*). Videti: Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, S. 47.

³ Učiniti nešto „svojim“ to znači pojmiti ga. „Duh kaže, to je duh moga duha, i stvarnost je iščeznula“. Tome slično i govor podrazumeva prevođenje u ono opšte, ujedno kada izražava nešto što je najsvojstvenije: „Kada kažem Ja, puštam tako da u tome padne sva posebnost, karakter, prirodnost, znanja, uzrast. Ja je posve prazno,

Ako bi se Kantov moralni zakon posmatrao u formi iskaza, on je izražen kao kategorički imperativ. Kao iskaz, dakle, kategorički imperativ jeste naročita vrsta suda i to apriorni sintetički sud. Kao što je već prikazano, kategorički imperativ je apriorna sinteza volje i maksime koja je izražena u formi bezuslovnog zahteva. Način na koji se ova bezuslovnost aktualizuje jeste ovaj naročiti apriorni sintetički sud. Stoga se mora priznati to da iako bi se u konačnoj instanci moralni zakon izražavao u formi analitičkog stava, on ipak suštinski jeste apriorna sinteza¹. Međutim, Hegel zaoštreno tvrdi da unutrašnjom logikom ovo jedinstvo izraženo u kategoričkom imperativu ima efekat ili smisao analitičkog jedinstva. Utoliko, kao i bilo koji drugi stav koji je označen kao analitički, on ne kazuje ništa. To bi predstavljao drugi sloj problema koji se javlja sa moralnim zakonodavstvom iz perspektive njegove komunikabilnosti².

punktuelno, jednostavno ali delatno u ovoj jednostavnosti“. (Videti: Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 7, S. 46 - 47). Formalizam kritičke filozofije joj potpuno onemogućava da konceptualizuje subjektivnost kao zbiljsku delatnost. „Praktičko držanje počinje naprotiv mišljenjem... jer se odmah postavlja razdvajanje [Trennung]“. Za razliku od kantovsko-filteanskog razumevanja prirode praktičkog uma, ovo Ja, ukoliko je praktičko, ne ostaje jednostavnost, već stoga što je praktičko ujedno je delatno i sebe određuje. U tome što volja određuje sebe, tvrdi Hegel, sadržano je ono teorijsko (određenje je interes, a on podrazumeva svojevrstu teorijsku artikulaciju ili pojmljenje sveta, koje u osnovi ima um i njegovu teleologiju). Međurim, ova određenja koja dajem sebi, razlike koje proizvodim, pripadaju meni, izražavaju moju volju i ne predstavljaju ograničenje moje slobode već njenu realizaciju (Loc. cit.).

¹ U ovom momentu, Liu tvrdi da Hegel „naduvava“ ovu lingvističku stranu i njome u određenoj meri prekriva kognitivnu stranu jedinstva koje je izraženo moralnim zakonom. Ovo Hegelov „naduvavanje“ nema imanentno-kritički karakter. Predstavlja, svakako, jednu dajnu razradu Kantove formulacije moralnog zakona. Prema mišljenju ovog autora, ovde Hegel zaista unosi elemente u Kantovo učenje o moralnom zakonu koje ovaj ne bi mogao da dopusti. Prema strukturi Kantovog moralnog zakona, subjekat je volja a objekat je maksima kao bezuslovan zahtev. Pošto je način na koji praktički um jeste praktički takav da je on odredbeni razlog volje, moguće je razlikovati subjekat od objekta. Međutim, mora se pretpostaviti isključenje bilo kakvog konflikta između subjekta i objekta. Liu utoliko pokazuje fundametalno neslaganje između Kantovog i Hegelovog filozofskog stanovišta. Ovaj drugi, naime, ne prihvata ideju sinteze koja isključuje mogućnost sukoba budući da njegovo shvatanje određenja počiva na konceptu suprotnosti. Pošto je nemoguće naprosto spraviti sukob suprotstavljenih strana u volji, kognitivna strana moralnog zakona, tvrdi Liu, se s pravom „naduvava“ preko lingvističke strane kao nedostižan ideal. Liu, Z. *The Self-Consciousness of Pure Practical Reason*, p. 531 – 532.

² Ovim ne aludiramo na Habermasovu kritiku Marksovog shvatanja praxisa, te time implicitno i shvatanja praxisa u nemačkom idealizmu, koji smatra da je potrebno intervenisati uvođenjem instance „interakcije“ (Videti: Habermas, J., *Saznanje i interes*, str. 87). Odnosno, da je potrebno razlikovati komunikativno pored instrumentalnog delanja. Na osnovu toga kako se međusobno odnose problem komunikabilnosti i praxisa uopšte kod Hegela i ostalih predstavnika nemačkih idealista, zaista je opravdano zaključiti da u pozadini Habermasove intervencije stoji neadekvatno sagledan pojam modernog praxisa u ovoj filozofsko-povesnoj epohi. Već je to moguće uočiti u njegovoj kritici Hegelove transformacije kritike kao krize sazajne teorije. U pozadini ove teze, koja podrazumeva svođenje Kantovog koncepta kritike isključivo na sazajno-teorijsku dimenziju, stoji jedno čitanje Hegela koje je posredovano Habermasovim neokantovskim obrazovanjem. Tako i Kangrga, doduše u slučaju Habermasove kritike Marksa, reaguje u pravcu ovog neopravdanog interpretiranja: „Habermasovo nedokučivanje nivoa modernog pojma prakse očljivo je već time što on (ostajući vjieran duhu najvećeg dijela članova tzv. „Frankfurtske škole“) ne samo da jednu marksističku spoznajnu teoriju smatra mogućom, pa čak i nezaobilaznom, nego čak pledira za ideju ili oblikovanje jedne „spoznajne teorije kao teorije društva“. Na toj liniji vidi on onda nedostatak i nedorečenost Marxove pozicije u kojoj – dakako – spoznajne teorije nema“ (Videti: Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 57).

Svojevrsna nedoslednost koju Adorno uviđa u pogledu Hegelovog odnošenja spram individualne svesti javlja se najdirektnije u kontekstu u kome se oblikuje ovaj zahtev za univerzalizacijom. U *Negativnoj dijalektici*, Adorno tvrdi: „Hegel je bio neobično inkonsekventan kad je individualnu svest, pozorište duhovnog iskustva koje oživljuje njegovo delo, optužio za slučajnost i ograničenost. To se može objasniti samo žudnjom da se oduzme moć kritičkom momentu koji se udružuje s individualnim duhom. U svojem uposebljavanju je on osećao protivrečnost između pojma i onoga posebnog. Individualna svest je gotovo uvek, i to s razlogom, nesretna svest. Hegelova averzija spram toga se odriče upravo onog činjeničnog stanja što ga, tamo gde mu odgovara, potcrtava: koliko je, naime, u individualnom snažno prisutno ono opšte. Usled strateške potrebe postupa on sa individualnim kao da bi ono bilo ono neposredno čiji privid on sam razara. S tim prividom nestaje, međutim, i privid apsolutne kontingencije individualnog iskustva. Ono bez pojmova ne bi imalo nikakav kontinuitet. Svojim učešćem u diskurzivnom mediju, po svojem je vlastitom određenju uvek ujedno nešto više nego samo ono individualno. Individua postaje subjekt time što se snagom svoje individualne svesti objektivizuje u jedinstvu samog sebe i svojih iskustava“¹.

Nije jasno da li se išta dobija time što se pojmu duha izričito „pripisuje“ osnov u duhovnom iskustvu individue. Ukoliko iskustvo individue i jeste oživljujuća snaga duha, to iskustvo se misli kao *energeia* upravo kroz izvornu posredovanost u intersubjektivnom elementu. Uz to, mora se reći da ne stoji naprosto to da se ono individualno izjednačava (ontološki, vrednosno ili kako bilo) sa slučajnošću. Zapravo, to pripada formalnoj strani subjektivnosti. Kontigencija sadržaja u samoodređenju subjekta u vezi je sa njegovim beskrajnim pravom na posebnost. On može da odredi sebe prema nečemu što mu se nameće spolja, u potpunoj nekritičkoj uronjenosti u univerzalni element. Međutim, nikakva povesna, socijalna ili ideološka produkcija kojom se objašnjava ovaj princip ne može da položi računa o nužnosti bilo kakvog određenja. U ovom se pravu izražava moderni princip subjektivnosti koji ima svoje filozofski formalistički izraz u Kantovoj i Fihteovoj filozofiji. Stoga se Adornovo pitanje može razumeti i tako da ima smisao pitanja zašto kantovsko-fihteanski subjekt, kao kritički subjekt, ima problematičan status kod Hegela. Zašto se on sam zapravo javlja kao sami problem kritike kod Hegela? Adorno vidi kod Hegela da je zahtev za univerzalizacijom način razumevanja proizvodnje subjekta, te kako to proizvođenje ima dogmatički efekt. Ukoliko bi pledirao za određenu proizvodnju subjektivnosti, Adorno bi pre prihvatio kantovsko-fihteanski koncept subjekta. „Karakter prinude koji mu je imanentan,

¹ Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, S. 52.

mišljenje može kritički spoznati; njegova vlastita prinuda je medijum njegovog oslobođenja. Sloboda spram objekta, koja se kod Hegela svodila na slabljenje subjekta, mora da se tek uspostavi¹. Tome je ostao dosledan u svom shvatanju negativne dijalektike, ostajući u jednom neo-fihteanskom moralitetu metode².

Upravo Hegelovo određenje analitičkog i formalnog karaktera fundamentalne koncepcije kritičke filozofije vodi ka proceni suštinske (ne)kritičke snage ovog učenja. Nešto ranije je u ovom tekstu Hegel naveo da su oba predstavnika kritičke filozofije (Kant i Fihte) postavila asolut u praktički um. Međutim, nekritički učinak bi dolazio sa strane razumevanja i određivanja prirode onoga praktičkog odnosno običajnosnog. Ono što se zapravo dogodilo sa takvim razumevanjem čovekovog praxisa ili običajnosti, prema Hegelu, jeste to da je kroz najviši princip ove filozofije neutralisana „istinska negirajuća moć uma“³. Fihte je praktičkom delu učenja o nauci dao fundirajuću snagu. Ovo je izraz njegovog još radikalnijeg provođenja shvatanja primata praktičkog uma. Hegel i tvrdi da jaka strana kritičke filozofije jeste isti onaj princip koji leži u filozofiji kako Kanta tako i Fihte: „[P]rva strana, prema kojoj su suština prava i dužnosti i suština mislećeg i hotećeg subjekta naprosto jedno, jeste... jaka strana Kantove i Fihteove filozofije“. Njena je slaba strana, međutim, što je ovaj „jednobitak“ doduše priznala kao apsolut, ali je postavila dualizam jednog i mnoštva. Praktički um potčinjava ono što mu stoji nasuprot. U ovom podvajanju, ali i kolebljivosti i nezasnovanosti nužnog odnosa između subjekta sa jedne strane i prava i dužnosti s druge strane počiva ogromna teškoća sa ovim filozofskim stanovištm. Ovaj se dualizam opredmetio i u dve posebne nauke, jedna bi se ticala ovog „jednobitka“ ili moraliteta readnji, a druga strane „nejednobitka“ ili legaliteta. Već u ovom ranom tekstu je Hegel optužio Kantovu filozofiju, te sa njome i Fihteovu budući da joj je u temelju ista filozofska srž, da je običajnost podvojio u moralitet i legalitet. Međutim, u ovom tekstu je centralni Hegelov prigovor to da oba, moralitet i legalitet, ostaju u ovakvom odnosu kao puke mogućnosti. To znači, prema zadatku filozofske kritike kako je određen na samom početku ovog spisa, da nemaju nikakve realnosti, odnosno da su filozofski koncepti koji predstavljaju navodnu refleksiju fenomena koji sami po sebi nemaju realnosti.

¹ Op. cit., S. 54.

² „Adorno je upotpunio svoju kritiku svesti subverzivnim moralitetom metode... Adornova verzija „moralnosti metoda“ nasledila je sve aporije koje prate metod i moralizam. Iako metod kod Ničea i Adorna ne znači opštu logiku sa svojim prećim objektivizacijama, rezultovao je u preokupaciji sobom, s načinom intervencije. Stoga je ostao u oblasti beskonačne težnje ili zadataka, moralnost (Moralität), u ograničenom smislu koji je kritikovao Hegel“. Videti: Rose, G., *Hegel contra Sociology*, p. 33.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 469.

Na ovoj tački je potrebno vratiti se problemu zatamljavanja ili neutralizacije istinskog negativiteta uma. Suštinski problem sa slabljenjem istinske negativne moći uma počiva zapravo dublje u osnovi aporetike ovog idealizma. Kao što smo rekli, osnov Hegelovog tumačenja Kantovog moralnog zakona je odvajanje njegove forme i sadržaja. S jedne strane, sadržaj i forma nužno moraju jedno drugome protivrečiti, jer se prva postavlja kao određena a druga kao ono beskonačno. Ukoliko se postavljanje moralnog zakona razume tako što se preinačuje forma posebnog u formu bezuslovnog, rezultat vodi ka nemogućnosti ispunjenja onoga što maksima propisuje. „Ako bi se, međutim, istinski izjednačio sadržaj s formom, određenost sa jedinstvom, to se ne bi davao nikakav praktički zakon, nego samo uništavanje određenosti“¹. To je stoga što ideji čistog uma nužno protivreči empirijski sadržaj i tek na osnovu toga konceptualnog odnosa, on jeste praktički. Neka se uzme konkretan primer moralnog zakonodavstva koji bi se ticao problema siromaštva². Kao određenost ili sadržaj neka figurira maksima da se pomogne siromašnim. Ona je motivisana ukidanjem određenosti koja je siromaštvo. Maksima će se u postupku provere i uzdizanja do opšteg zakonodavstva pokazati pogrešnom. Ona kao opšta ukida sebe, odnosno vlastitu određenost. To rezultuje u tome da ili ne postoje siromašni kojima je pomoć potrebna ili nema nikog do siromašnih koji su adresanti pomoći. Ukoliko je određenje da treba da bude siromaštva, onda moralno delanje na osnovu ove maksime ostaje u oblasti puke mogućnosti pomoći. To je stoga, smatra Hegel, što da bi se dužnost pomaganja siromašnima mogla ispuniti potrebno je da uvek bude onih kojima je pomoć potrebna. Što znači da ova maksima podignuta na nivo zakona podrazumeva da se dužnost ne može zaista ispuniti³. Dakle, ovaj „mehanizam“ koji bi predstavljao konkretan način na koji bi praktički um određivao htenje, prema Hegelu je pogrešan. Kako bi se uopšte mogao realizovati, praktički um potrebuje stranu određenja, nekakvu konkretnu maksimu⁴. Da bi se

¹ Op. cit., S. 465.

² Op. cit., S. 465 – 466.

³ Od izuzetnog značaja je to što mladi Hegel razmatra u ovom kontekstu, pri ispitivanju Kantovog moralnog formalizma, problem siromaštva. Ova tema će se svakako vratiti u toku njegovih predavanja iz filozofije prava. U *Osnovnim crtama filozofije prava* ovo pitanje s otvara, međutim, ne s obzirom na stanovište moraliteta, već na stanovištu običajnosti (i to u paragrafima koji pretežno pripadaju odeljku o građanskom društvu). Na primer, u § 244. Hegel ističe da pitanje kako da se ukloni siromaštvo pokreće i muči moderna društva (Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 390). Dakle, već se u ovom ranom tekstu pokazuje, ne naravno da je Kantova etika ono filozofsko učenje koje ne može da se nosi sa problemom uklanjanja siromaštva, već da je to sa stanovišta moraliteta principijelno nemoguće. Problem siromaštva, kod Hegela, tretira se kao jedno od centralnih tema njegove „političke filozofije“, odnosno iz vizure države. Videti više o luteranskoj profanizaciji siromaštva i Hegelovom teorijskom nošenju sa tom transformacijom povesnog sveta (koja je uslovlila da siromaštvo postane jedano među fundamentalnim pitanjima filozofije): Ruda, F., *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, S. 31 – 59.

⁴ Hegel koristi termin određenje u svojoj kritici znatno češće nego Kantov pojam maksime. Ovo se može razumeti ukoliko se uzme u obzir način na koji će Hegel kasnije u *Fenomenologiji duha* tematizovati odnos između

ona uopšte mogla u moralnom smislu vrednovati, potrebno je da bude dovedeno u sklad sa moralnim zakonodavstvom. Ali Hegel vidi u tom dovođenju u sklad samo „uništenje određenja“. Ovo uništenje međutim nema nikakvu radikalnu snagu i ne predstavlja pravukako je već istaknuto, negativnu moć uma. Ovo formalno jedinstvo po Hegelu se ustoličava kao „apsolutna sadašnjost“¹. Efekat koji nastaje ovim podvajanjem realnosti i zbiljnosti, pretvara ono sadašnje u nešto apsolutno.

Hegel unutar ovog konteksta iznosi, do sada u tekstu, najsnažniju kritiku Kantove i Fihteove praktičke filozofije. Kritika je posebno devastirajuća ukoliko se uzme u obzir ono što zaista čini osnov ove filozofije, a to je sloboda. I jedna i druga se mogu u svom pravcu razumeti kao epohalni novum, naime da predstavljaju jedinstvene povesne događaje filozofske artikulacije slobode. Ukoliko se pođe od činjenice da njihov osnovni princip ne izražava ništa drugo do dualizam mogućnosti i realnosti, pojave i istine, rezultat i vrhunac te filozofije može biti pojmovlje koje samo po sebi izneverava vlastitu osnovnu motivaciju. Jedna zastrašujuća slika nemoći subjekta koju Hegel slika kao rezultat i „mogući scenario“ shodno ovoj praktičkoj filozofiji: „Bol koji jeste biva snagom opažaja podignut iz osećaja u kojem je akcidencija i nešto slučajno, u jedinstvu i u oblik nečeg objektivnog i nužnog... biva održan u svojoj apsolutnoj sadašnjosti... biva učinjen slučajnim pa se time subjekt spoznaje u svojoj slučajnoj posebnosti – ta spoznaja je osećajnost i neobičajnost nemoći“².

Svojevrsno izjednačavanje Kantove filozofije sa principom empirizma predstavlja trajni motiv Hegelove kritike. Međutim, Hegel će takođe stalno isticati kako su Kant i Fihte principijelno suprotstavljali empirizmu vlastite pojmove samostalnosti mišljenja i slobode³. To je već u ovom mladenačkom tekstu potvrđeno kao „jaka strana“ te filozofije. Međutim, ona nije tom vlastitom novumu i snažnom početku ostala verna, jer uopšte ne napušta niti destruiše osnovni princip empirizma. Ova filozofija omogućava teorijski i misaoni okvir u kome se, kako

teorijskog i praktičkog uma (ili još kasnije odnos teorijskog i praktičkog duha u *Enciklopediji filozofskih zanosti* u učenju o psihologiji). Određenje ili sadržaj praktičkog uma, u svojoj neposrednosti, podrazumeva to da nije proizveden praktičkim umom, već teorijskim ili „posredstvom misaonog znanja“. Utoliko je na odnos između teorijskog i praktičkog uma suštinski neprimenjiva tradicionalna opreka između onoga pasivnog i onoga aktivnog. Videti: Perović, M. A., *Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje*, str. 204 – 205.

¹ Hegel će i kasnije u svojoj *Enciklopediji* ponoviti kako se u empirizmu zadovoljava potreba za konkretnim sadržajem, nasuprot apstraktnih teorija razuma. Doduše, u *Enciklopediji* za razliku odo ovog teksta navodi da je u empirizmu zadovoljena i jedna „metodološka potreba“, odnosno da se prema metodi konačnih određenja sve može dokazati. Sa ovim potrebama duha u pozadini, u empirizmu je postavljen princip da se ono istinito crpi iz iskustva, kao što smo već rekli. Na ovom ga mestu Hegel još određuje kao „spoljašnja i unutrašnja sadašnjost“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, BAnd 8, S. 106 – 107.)

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 467 – 468.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 145.

to kaže Hegel, određenosti (koje mogu imati zastrašujuću ogoljenost u bolu) ovekovečuju, a ne negiraju¹. U čemu se ogleda istinska negativna moć uma za Hegela? Negativna moć uma je moć izdržavanja u onome oprečnom: moć da se nosi sa onim oprečnim bez da ga neutrališe i sravnjuje u onome bezgraničnom, ili neodređenom. Unutar samog sistema običajnosti prisutan je konflikt ili suprotnost između njegovih oprečnih elemenata². Um je ona snaga koja ne dozvoljava da se ovaj sukob neutrališe tako što će se uspostaviti dominacija jednog principa kroz nastojanje da u sebe inkorpora suprotni momenat. Ono što omogućuje pravo jedinstvo jeste samonegiranje svake od oprečnih strana³.

Negativna se moć uma ne može održati u jednom učenju koje vrhuni u *prinudi*, kako je to utvrdio Hegel u ovom spisu. U ovoj tački se Hegel u jednom zaoštrenoј kritici obrušava na jusnaturalističku tradiciju, ali i Fihtea. Teoretičari prirodnog prava do kraja ne mogu razviti pojam slobode bez da je u krajnjoj liniji ne svedu na odnos prinude. Sam koncept prirodnog prava je takav da u sebi podrazumeva prinudu. U ovim koncepcijama sloboda se misli kao puka apstrakcija („ništavna apstrakcija pojma slobode svih“⁴). Međutim, ne sme se izgubiti iz vida ni da prinuda, kao takva ne predstavlja ništa realno. Bez obzira na to što Fihte vlastiti pojam prava izvodi iz uma i što ga to kvalifikuje kao kritičara prirodnopravne tradicije, Hegel će svoju kritiku naročito bazirati na njegovom učenju. Čak će istaći da Fihteov prikaz ovog učenja (u tekstu *Osnove prirodnog prava*) smatra najkonsekventnijim i najmanje formalnim učenjem jusnaturalizma. Stoga, na njegovom primeru, kao najjačoj karici, Hegel namerava da razori čitavu tradiciju. Hegel je izuzetno oštar prema Fihteovom učenju koje opisuje kao učenje o moći bez mudrosti, zatim sistem spoljašnjosti u kome se napreduje od onoga uslovljenog ka

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 469.

² Ovaj konflikt unutar običajnosti podrazumeva izvornu povezanost oprečnih elemenata, te se može reći da predstavlja dušu tragičkog sukoba uopšte. De Boerova tvrdi da je Hegel ovaj uvid crpeo iz svog razumevanja natičke grčke tragedije, te ga je podigao na nivo filozofskog principa (poznati primer Hegelovog razumevanja antičke grčke tragedije je svakako *Antigona*). Može se zaključiti da je ovaj tragički odnos, kako prikazuje de Boerova, u osnovi Hegelovog razumevanja relativne običajnosti i da posebno značaj dobija u odnosu na apsolutnu običajnost, „Sve ono što nastoji da se realizuje – bez obzira da li je modus duha ili čistog pojma – pokušaće da poništi ovu inicijalnu povezanost u svojim oprečnim određenjima. Ukoliko nijedno od ovih određenje nije nametnulo sebe kao jedinstveni princip oba, njihov konflikt nije još nužno rešen“. Videti; de Boer, K., *The Sway of the Negative*, p. 28.

³ Od svog razlaza sa Fihteom u spisu o *Razlici*, Hegel je nastojao da svest odredi kao jedinstvo identiteta i razlike, jednosti i mnoštva. Ovo jedinstvo bi trebalo da dođe od njene negativnosti, odnosno u osnovi njegovog shvatanja apsoluta je ideja da se apsolut negativno odnosi spram sebe. Inteligencija je u spisu o *Prirodnom pravu* određena kao apsolutno negativna, kao neposredna suprotnost samoj sebi: „Biti suprotan samome sebi je za Hegela formula pojma onoga beskonačnog, jer ono što je samome sebi suprotnost sadrži u jednostavnom samoodnosu mogućnost razlikovanja od sebe, „ekspanziju“ u ono mnoštveno i ponovno preuzimanje onoga mnoštva u sebe. Na ovoj strukturi svesti zasniva Hegel koncepciju slobode kao „snage volje“ (Selbstüberwindung)“. Videti: Siep, L., *Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, S. 225.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 476.

uslovljenom. Ovo je sistem običajnosti u kome se sve odvija mehaničkom nužnošću. Ova se nužnost zaista može uzeti za smisao prinude. U Fihteovom sistemu je delovanje pojedinaca prinuđeno, tvrdi Hegel, opštom voljom. „Ključni je njen zadatak pokazati kako ta opšta volja biva nužno realna u subjektima koji su njeni organi i upravljači“¹.

Međutim, na Kantovoj i Fihteovoj filozofiji pokazano da pojam običajnosti, mišljen i postavljen prema „odnosu“ spoljašnjosti ili prinude, ukida sam sebe². Sloboda koja se misli s obzirom na moralni zakon (u skladu sa generalnim tumačenjem ovog učenja tako da stoji u kontinuitetu sa tradicijom prirodnog prava) nije validan način tematizovanja slobode. „[T]a ideja slobode čini se da je i sama apstrakcija, i ako je, npr. govor o jednoj konkretnoj slobodi, slobodi individue, to bi onaj bitak neke određenosti a time i puka empirijska sloboda bila [postavljena] kao mogućnost izbora, pa, prema tome, bila bi protivstavljanje opštosti i pojedinačnosti“³. Hegel smatra, da se u potpunosti mora odbaciti ovo gledište slobode po kome ona predstavlja izbor između protivstavljenih određenosti. Tek u sjedinjavanju oba ova suprotstavljena određenja mogu se oba uništiti. Na taj način se apsolutna sloboda može tek izdići iznad suprotnosti i spoljašnjosti, a time i iznad mogućnosti bilo kakve prinude.

Kritička bi se uloga pravog filozofskog artikulisanja običajnosne zbiljnosti ogledala u održavanju negativne strane uma. Svako područje praxisa nameće vlastiti princip celini postavljajući se kao princip totaliteta te dajući sebi potpuno neosnovano privid realnosti. Utoliko je kritika filozofskih artikulacija takvih principa ujedno i raskrinkavanje onoga što je u zbiljnosti nesupstancijalno i prividno. Ona omogućava filozofiji da bude sistem sistema, celina koja drži na okupu sve i onemogućava *hybris* bilo kog dela: „Kako se u nauci takvo očvršćivanje i izolovanje pojedinačnih principa i njihovih sistema i njihovo presezanje preko drugih sprečava jedino filozofijom, stoga jer deo ne saznaje svoju granicu, već štaviše mora imati tendenciju da sebe kao ono celo i apsolutno da konstruiše, filozofija stoji međutim idejom celine nad delovima i time unutar njegovih ganica drži sve, kao i što veličanstvom ideje same sprečava da deo u svom deljenju do beksrajne malosti nadalje buja“⁴. Princip svakog od ovih „delova“ celine ima logikom unutrašnjeg kreteanja tendenciju da prevaziđe vlasito ograničenje i da se nametne kao nosilac celine. Međutim, na filozofskoj je kritici onda zadatak da ne dozvoli

¹ Op. cit., S. 471 – 472.

² Op. cit., S. 475 – 476. Ovaj se koncept „odnosa“, čija će se dijalektika do ukidanja ovde u ovom tekstu u principu samo napomenuti i pretpostaviti, biće konkretan sadržaj i predmet razvijanja u njegovim predavanjima o logici iz 1802/03. godine., te kasnije 1804/05.

³ Op. cit., S. 477 – 478.

⁴ Op. cit., S. 519.

da se izgradi filozofija koja će za vlastiti interpretativni obrazac ili princip konstrukcije celine uzeti upravo to posebno načelo¹.

Posao kritike u ovom tekstu je prikazivanje apsolutne običajnosti u momentima njenog totaliteta i konstruisanje njene ideje². Na osnovu ove konstrukcije (ili kritičke rekonstrukcije Kantovog i Fihteovog učenja) pokazalo se kako je razlika između legaliteta i moraliteta i njima pripadna apstrakcija slobode svih jedna bezbitna misaona stvar ili konstrukt³. Konačno, ukoliko je Kantov moralni zakon prazan i ne omogućava konstituisanje zbiljske običajnosti na osnovu vlastitog revolucionarnog poimanja slobode, već zapada u konstrukciju sistema prinude i despotizma⁴, kako Hegel određuje istinsku običajnost? U razdoblju svog filozofskog razvoja, Hegel artikuliše vlastiti pojam duha s obzirom na ovu kritiku kritičkog idealizma u pozadini. U ovom tekstu, međutim, Hegel na jedan radikalni način razvija ono što on smatra da počiva u osnovama Kantovog učenja. Hegelov radikalni razvoj Kantove praktičke filozofije podrazumeva njegov koncept neposredne samosvesti duha⁵.

Razmatranje samosvesti u ovom kontekstu, tačnije s obzirom na tematiku praktičke svesti, predstavlja izrazito snažan Fihteov uticaj. Do ovog momenta je Hegel praktikovao u svojoj interpretaciji ponekad grubo izjednačavanje Kantove i Fihteove filozofije. To da se u kontekstu samosvesti Hegel okreće sasvim izričito onome što je potpuno svojstveno Fitehovoju praktičkoj filozofije, ne bi ni trebalo da čudi stoga što je Hegel kao direktni povod ovog spisa postavio analizu Fihteovog teksta *Osnova prirodnog prava prema principima učenja o nauci*

¹ „Dakle nije filozofija ta koja ono posebno jer je posebno uzima za pozitivno, već samo ukoliko je van aposlutne povezanosti celine ono izborilo samostalnost kao jedan samosvojni deo“. Op. cit., S. 528.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 509.

³ Badju kaže da je u knjizi VI *Države* Platon dao definiciju sofista koja je po njemu krucijalna. U Badjuovoj parafrazi ona glasi ovako: sofist je onaj koji ne vidi do koje mere je priroda dobrog različita od prirode nužnosti. Na osnovu ovoga, Badju postavlja tezu da podvođenje pojma političke volje pod pojam nužnosti kolektiva kao figure dobrog u politici predstavlja predavanje volje domenu sofistike (Videti: Badiou, A., *Conditions*, Part I: Philosophy itself. 1. The (Re)turn of Philosophy itself, p. 150). Filozofija nija politika, dakako. Ali, prema Badjuovom shvatanju, ona je svojevrsna propaganda za politiku. Fihte to takođe smatra. Međutim, on bi prema ovom Badjuovom kriterijumu bio upravo predstavnik sofizma, a najvići sofist bi zapravo bio Ruso čiji je ovo temeljni motiv.

⁴ Na osnovu ovog učenja nastaje „najdublji despotizam i potpuni gubitak ideje jedne običajne organizacije, pošto moralni princip... prebiva samo u konačnom i pojedinačnom“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 519).

⁵ Slažemo se sa ovim stavom kako je izložen u: Liu, Z., *The Self-Consciousness of Pure Practical Reason*, p. 527. Međutim, da bi se ova značajna intepretacijska teza učinila korisnom, potrebno je prethodno raščistiti jedan eventualno problematičan momenat. Pre svega, o kakvoj je upotrebi pojma samosvest ovde reč, na koji se način ona dovodi direktno u odnos s duhom, te da li bi se time smeralo na ono što je u zreloom Hegelovom pojmovlju bila moralnost? Naslov članka ukazuje na svojevrsni problem: samosvest praktičkog uma. Sugerise se da je samosvest duha radikalizovani koncept kantovske samosvesti praktičkog uma. To otvara problem u smislu odnosa pojmova duha i uma, tačnije duha i praktičkog uma. S obzirom na ono što se zna o celini Hegelove kritike praktičke filozofije, odnosno Kantove etike, ni o kakvom izjednačenju pojmova duha i praktičkog uma ne može biti reči.

(Grundlage der Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796). Kod Fichtea je u dedukciji prava pokazano da je pravno delanje „uslov samosvesti“. Stoga se može reći da se kod njega radikalnije odstupa od prirodnopravne koncepcije¹. Polazeći od izuzetno važne problematike priznanja (Anerkennen)², Fichte formuliše vlastito razumevanje samosvesti u ovom kontekstu s obzirom na drugog. Kako bi afirmisao sebe kao samosvest, umno biće, mora priznati isti taj status drugim umnim bićima, ali to važi i obrnuto. Ovaj odnos priznanja se mora misliti kao uzajaman, s obzirom na to da Ja može biti slobodno delatno biće ukoliko to prizna drugima³. Dakle, drugome mogu priznati samosvest i slobodu ukoliko on priznaje moju. Dedukcija pojma prava kao uslova samosvesti je pre svega oslobodila ovaj pojam od njegove zavisnosti od moralnog zakona kako je to kod Kanta⁴. Fichte stvari postavlja tako da je pravna zajednica, zasnovana na pravnom odnosu, ono što predstavlja nužni uslov samosvesti.

¹ Perović, M., *Praktička filozofija*, str. 211- 212.8

² Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, S. 42 – 45.

³ Op. cit., S. 39, 49. Ovo je motiv od izuzetnog značaja kako za Hegelovo razumevanje samosvesti i slobode, tako međutim i za Šelingovu filozofiju u periodu *Sistema transcendentnog idealizma*. U ovom spisu, Šeling formuliše „drugo načelo“ transcendentnog idealizma u pogledu praktičke filozofije s obzirom na Fichteovo učenje o priznanju: „Akt samoodređenja ili slobodno delanje inteligencije na sebe samo razjašnivo je samo iz određenog delanja jedne inteligencije van nje“ (Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 3, S. 540). Prema Šelingovom shvatanju, ne samo da umno biće ne bi moglo doći do svesti o slobodi bez postojanja drugih umnih bića i njihove interakcije. Nego, ono ne bi moglo doći ni do svesti o objektivnom svetu uopšte. Kako ja samo sebe spoznaje kao opažajuće može se odgovoriti tek pod ovim uslovom mogućnosti samosvesti. Takođe, izuzetno je važno određenje u pogledu odnosa opažanja i htenja koje ovde Šeling iznosi. Naime, on tvrdi da: htenje (Wollen) je delanje (Handlung) kojim se opažanje (Anschauen) stavlja u svest (Op. cit., S. 557.). Ovo nam određenje omogućava da vidimo način na koji je Hegel ustanovio samosvest duha kao apsolutni opažaj. Te, što je jednako važno, u kom smislu je crpeći Šelingovu ideju zajedno s njim u opoziciji naspram Fichteovog shvatanja praktičke samosvesti. Sloboda se u svakom momentu nužno ograničava da bi bila moguća svest o slobodi. Međutim, istog momenta ona „postaje opet beskonačna“ usled vlastite težnje (Streben), smatra Šeling (Op. cit., S. 561). Ova svest o slobodi, kao mogućnost samosvesti, dakle uvek je u konkretnom momentu ograničena ili postavljena slobodno od datog ograničenja. To navodi Šelinga da prihvati kako je sloboda uslov kontinuiteta samosvesti (Loc. cit.). Međutim, svako delanje mora kao ono objektivno uopšte da bude izvorno neko znanje, odnosno u ovom kontekstu opažanje (Op. cit., S. 568). Naravno, što se Hegelovog zrelog koncepta samosvesti tiče (onako kako ga izlaže u *Fenomenologiji duha*), jedan od ključnih misaonih motiva biće i svojevrsna „unutrašnja-spoljašnja predmetnost“ samosvesti, kako to tvrdi Remp. Videti: Römpf, G., *Ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*, S. 80 – 83. *Anerkennen* je, za Hegela, forma odnosa dva bića čiji bitak je položen u njihovom biti za sebe (Fürsichsein).

⁴ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, S. 50. Takođe, sa ovako određenim pojmom samosvesti je Hegel svakako vodio plodni dijalog. Ukoliko bi se pošlo od toga da u mišljenju samom ono misleće i ono što je mišljeno predstavljaju jedno te isto. Ono na šta se svest odnosi jeste ona sama. Na ovaj način, međutim, predmetom postaje samo taj odnos. Prema tome bi se pojmu samosvesti moglo prići jedino kao pukom odnosu svesti na vlastite odnose sa predmetima. Utoliko bi se o samosvesti govorilo samo s obzirom na njen formalni status. Pojam samosvesti bi podrazumevao prazno odnošenje na vlastite odnose, što znači ono što je Hegel uputio protiv Fichtea - o „čistom identitetu“ samosvesti, o „tautologiji Ja sam Ja koja je lišena kretanja“. Upravo stoga smatra Stolzenberg da je Fichteova koncepcija praktičke samosvesti (odnosno samosvesti htenja) mogla razumeti kao odgovor na ovakvu kritiku. Videti: Stolzenberg, J., *Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft*, S. 197 -198. Ovaj autor navodi mesto iz Fichteovog spisa *System der Sittenlehre* gde Fichte tvrdi da bi nešto što je izvorno objektivno, odnosno postojeće nezavisno od mišljenja, ujedno nešto realno, moralo da bude za sebe i samim sobom određeno. Ne puki opažaj samoga sebe, već realno samoodređenje samog sebe samim sobom. A upravo se na taj način misli o htenju.

S ovako određenim pojmom samosvesti je Hegel svakako vodio plodni dijalog. Pošto u mišljenju samo ono misleće i ono što je mišljeno predstavljaju jedno te isto, ono na šta se svest odnosi jeste ona sama. Na ovaj način, međutim, predmetom postaje samo taj odnos. Prema tome bi se pojmu samosvesti moglo prići jedino kao pukom odnosu svesti na vlastite odnose sa predmetima. Na taj način bi se o samosvesti govorilo samo s obzirom na njen formalni status. Pojam samosvesti bi podrazumevao prazno odnošenje na vlastite odnose, što upućuje na ono što je Hegel istakao protiv Fihtea, o „čistom identitetu“ samosvesti, o „tautologiji Ja sam Ja koja je lišena kretanja“. Hegel joj, dakle, upućuje isti onaj prigovor koji je uputio Kantu, a koji se artikulisao na primeru siromaštva. Zbog toga što se fokusirao na ideju legaliteta bez referiranja na moralnost, Fihte je u potpunosti zanemario subjektivna svojstva individua. Stoga se shema zakona u „slobodnom“ društvu kod Fihtea morala realizovati dekretom, a to znači prinudom. Ono je tek jedan apstraktan princip.

Hegel ne daje definitivnu definiciju pojma duha, već se ovaj artikuliše u kontekstu razmatranja struktuiranosti običajnosti i slobode. Međutim, sledeće mesto pruža uvid u to u kom pravcu bi se duh mogao tematizovati unutar ovog teksta: „[Pošto] je apsolutna ideja po sebi apsolutni opažaj, tako je sa njenom konstrukcijom neposredno i najčistija i najslobodnija individualnost određena, u kojoj duh sam sebe sasvim objektivno u vlastitom liku opaža i potpuno, bez povratka sebi iz opažaja, već neposredno opažaj sam kao sama sebe saznaje i upravo time je apsolutni duh i savršena običajnost“¹. Duh stoji u posebnom odnosu spram „načistije i naslobodnije individualnosti“. U ovoj individualnosti duh opaža samoga sebe na neposredan način. Ovo neposredno saznanje samoga sebe, ova samosvest duha do koje on dospeva u individui, veoma je važna odredba. Kada duh dospe do samosvesti u individui kao vlastitom opažaju, može se o njemu govoriti kao o apsolutnom. Apsolutni opažaj je pre svega neposredno objektivan². Nema povratka iz opažaja sebi, nema refleksije, te nema ni odnosa. Ujedno je ovaj opažaj oslobođen od svega subjektivnog. Tek na ovaj negativan način, gde je smrt uzeta kao metaforički izraz, može duh da dostigne samoodređenje kao *polis* naroda. Hegel

¹ Hegel, G. W. F. *Werke*, Band 2, S. 530.

² Utoliko se za dalje naznake toga kako razumeti ovaj koncept „samosvesti duha“ moramo okrenuti spisima koji su vremenskoj blizini spisu o *Prirodnom pravu*. Neposredna svest je opažanje. Stoga, u *Sistemu običajnosti*, možemo pronaći sledeće određenje apsolutnog opažaja: „Ovaj opažaj je apsolutan, jer je neposredno objektivan, sve pojedinačno i osećanje je u njemu zgasnulo, i opažaj je jer je u svesti. Njegova sadržina je apsolutna, jer je ono večno i oslobođeno od svega subjektivnog; suprotnosti, ono empirijsko i pojava pali su unutar apsolutnog opažaja samog, da se prikazuju samo kao igra“, Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, S. 50. Ali, u ovom tekstu se polazi od analize istih dihotomija koje su bile predmetom kritike u sklopu kritike Kantove i Fihteove filozofije. Reč je svakako o odnosu između pojma i opažaja. Ova će dihotomija u *Sistemu običajnosti* da se razvija tako da dovede do pojma priznanja.

iznosi nažalost celokupno ovo određenje na samom kraju spisa, te se čini da je njegova uloga pre da zaključi diskusiju nego da otvori i razvije nove, odlučujuće momente¹.

Način na koji se konceptualizuje odnos jedinstva uma koje ne bi bilo formalno, već bi predstavljalo „apsolutnu običajnost“, i konkretne povեսno-političko-društvene zbiljnosti kao „relativne običajnosti“, predstavlja trajni interes Hegelove filozofije. Nakon ovog spisa, traganje za odgovorom vodilo je Hegela ka definitivnom napuštanju identitetskog stanovišta u pravcu spekulativnog mišljenja.

¹ Da je Hegelova filozofija objektivnog duha, prava i dužnosti, običajnosti i institucija „nesumnjivo metafizika: filozofsko saznanje onoga apsolutnog“, te da njeno oblikovanje ide uz Hegelovo kritičko odnošenje prevashodno spram Kantove praktičke filozofije: Siep, L., *Hegels Metaphysik der Sitten*, S. 264. „Metafizičko“ u Kantovom i Hegelovom smislu nije više refleksija osnovnih principa, koji ne sadrže neposredno empirijski proverljive stavove. Metafizičko je više samo povratak na i ravanje prema jednom od vremena i prirode nezavisnom umu, koji – kod Kanta- sadrži ljudski samo kao izuzetak; odnosno - kod Hegela – nezavistan je od procesa svog povesnog reflektovanja“. Op. cit., S. 271 – 272. Problem sa ovim ranim Hegelovom tekstom svakako može predstavljati činjenica da ovde još uvek nema fenomenološke analize (u smislu fenomenologije duha), te se problem odnosa (Verhältnis) ne može razvijati iz prirodne svesti itd. Takođe se ni nastajanje apsolutne običajnosti ne može još uvek razumeti u punom fenomenološkom smislu kao samoprevazilaženja likova relativne običajnosti (kao lik svesti i njenog opredmećenja).

3.2. KRITIKA I JENSKA LOGIKA

Logika ili kritički idealizam se u spisu *Logika – metafizika – filozofija prirode*, iz 1804. godine¹. razlikuje od spekulativne filozofije odnosno metafizike. Taj odnos između logike i metafizike omogućuje potpuniji uvid u pozitivni smisao kritike kod Hegela, te njeno situiranje s obzirom na sistem filozofije. Kao što sam naslov manuskripta ukazuje, odeljak o logici prethodi odeljku o metafizici. Logika ima smisao kritičkog idealizma usled toga što im je oboma zajedničko da operišu sa stanovišta spoljašnje refleksije (formalizma).

Stoga je uputno razmotriti i u kom međusobnom odnosu stoje pojmovi spekulacije i refleksije, što se ovog perioda Hegelovog filozofskog razvoja tiče. Spekulacija i refleksija čine svojevrsni pojmovni par. Ovaj par jeste ključno sredstvo konsolidovanja njegovog sistema (kao i Šelingovog sistema filozofije identiteta, takođe), ali je on ujedno i veoma bitno sredstvo kritike filozofskih sistema njegovih savremenika². U prvom redu se to odnosi na Fihteovu filozofiju. Međutim, svakako i kada je niz onih autora sa kojima se Hegel razračunava na planu priznavanja ili nepriznavanja spekulativnog principa filozofije. U *Kritičkom časopisu* je jasna premisa od koje filozofija polazi, a to je razdvojenost ili suprotstavljenost Ja i sveta, te joj je stoga potrebna spekulacija. Ovaj motiv prožima njihov zajednički napor da formulišu jednu pravu ili „zdravu“ filozofiju s obzirom na kritički otklon spram datih premisa. Ipak, važno je

¹ Kimmerle, H., *Zur Chronologie der Logik von Hegels Jenaer Schriften*, Hegel- Studie, 4 (1967), S. 144.

² Düsing, K., *Spekulation und Reflexion*, S. 95. Dizing ukazuje na stanovite razlike između prvog izdanja i kasnijeg ponovljenog izdanja Šelingovog spisa *Ideje za filozofiju prirode* (iz 1797. i 1803. godine). On pokazuje kako je upotreba termina „spekulacija“ u prvom izdanju zamenjena terminom „refleksija“ u drugom. S obzirom na prvo izdanje vidimo kako je, u osnovi određenja prirodne filozofije, definisan prvi akt spekulacije, te time i početka filozofije, kao odvajanje samosvesti od vlastitog sveta. Videti: Op. cit., S. 102 – 103. Mi nećemo ulaziti u izlaganje problema odnosa refleksije i spekulacije kod ranog Šelinga. Nama je ovo na šta Dizing ukazuje korisno s obzirom na jedan temeljni problem na kome su se susretale Šelingova i Hegelova filozofija u ovom periodu. Međutim, već sa onim što je predmet analize u ovom manuskriptu o *Logici – metafizici – filozofiji prirode* (ali i na osnovu kasnijeg formulisanja filozofije duha u ovom periodu) vidimo kako je proces Hegelovog osamostaljivanja već poodmakao. Prema Dizingu je, dakle, Hegelovo vrednovanje filozofije koja stoji na stanovištu refleksije i one koja stoji na stanovištu spekulacije blisko drugom izmenjenom izdanju pomenutog Šelingovog spisa (Op. cit., S. 105). Primer tog vrednovanja je svakako sam termin *Reflexions-Philosophie* u podnaslovu spisa o *Veri i znanju*. Kasniji Šelingov govor (u spisu o *Odnosu filozofije prirode sa filozofijom uopšte*, 1802. godine) o „prastarom razdvajanju“ (uralten Entzweiung) koje mora biti „ukinuto“ (aufgehoben), potvrđuje zajednički ishodišni zadatak filozofije koji je određivao njihovu saradnju u *Kritičkom časopisu* (Loc. cit). Šelingova kritika Fihtea otvoreno pozajmljuje od Hegelove, koju je ovaj izneo u ovom časopisu. Stoga je, prema Dizingu, Hegelova kritika doprinela da Šeling izmeni smisao pojma spekulacije u drugom izdanju pomenutog. Ona je tada postala čisto umsko saznanje apsoluta koje stoji nasuprot refleksiji (Op. cit., S. 106).

da se istakne svojevrsna razlika između Šelinga i Hegela s obzirom na odnos spram ključnog predstavnika refleksijske filozofije, koja je predmet kritike u ovom periodu. Za Šelinga je to svakako Fihte. Takođe je i za Hegela njegova filozofija relevantan predmet kritike. Međutim, s obzirom na ono što je vrhunac njegove filozofije, a to je sadržaj kantovske praktičke filozofije, jasno je da je pravi interes položen u kritici Kanta. To proizilazi neposredno iz toga što je u njegovoj praktičkoj filozofiji formulisan temeljni filozofski osnov ovog sukoba između Ja i sveta. Fihte ga je preuzeo, a Hegel mu zamera što ništa na njemu suštinski ne menja. To će biti potvrđeno i kompozicijom *Fenomenologije duha* o čemu će još biti reči.

U spisu o *Razlici*, videli smo kako refleksija po sebi nije u stanju da prevaziđe sferu onoga uslovljenog i ograničenog. Osnov mora biti položen u apsolutnoj sintezi ili jedinstvu onoga konačnog i beskonačnog. Stanovište spekulacije je izjednačeno sa stanovištem uma. Um je sam apsolutno saznanje¹. Ovako shvaćen um, koji spoznaje ono po sebi, a to po sebi je samo um, utemeljuje filozofiju identiteta. U ovom obliku se stanovište uma po prvi put javlja u Šelingovom spisu *Prikaz mojega sistema filozofije* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801.), ali i u Hegelovom spisu o *Razlici*. U oba ova spisa, ono po sebi nije više shvaćeno na način na koji je to bilo kod Fihtea, ali i ranog Šelinga. Stvar po sebi više nije nešto postojeće za sebe izvan Ja, što je bilo ključno za dogmatsku filozofiju, a od čega je idealizam napravio otklon. Stvar po sebi je sada afirmisano kao ono istinski postojeće koje um saznanje².

Hegel je ispitivao način na koji se refleksija može misliti u pozitivnom smislu, u svom odnosu sa umom. Stoga i koncept kritičke logike, koji Hegel razvija u ovom manuskriptu, podrazumeva svojevrsnu dvostrukost u sebi. S jedne strane, ona je logička kritika filozofije, a s druge je sama filozofija. Ove dve tendencije se ne mogu u potpunosti izjednačiti. Hegel ih ovde sjedinjuje u jednu problemsku svest. Uz potrebu da se kritika sistematski provede, on nastoji da pokaže odnos ove kritike spram filozofije uopšte. Logika koja se u ovom

¹ Hegel je već u spisu o *Razlici*, i to u odeljku o Šelingu, odredio pojam apsoluta. Reč je poznatoj definiciji prema kojoj je apsolut „identitet identiteta i neidentiteta“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 96). Spis o *Razlici* je izašao u julu 1801. godine. Nasuprot tome, Šeling vlastiti pojam apsoluta određuje kao „identitet identiteta“ (Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 4, S. 121). Ova j spis, *Prikaz mojega sistema filozofije*, izašao je u maju 1801. godine. Samo podaci o vremenu kada su spisi izašli nisu dovoljni da bi se bez ikakve sumnje zaključilo o tome kom autoru bi trebalo dati prednost u pogledu originalnosti. Dizing upozorava da se mora uzeti u obzir da postoji obostrani uticaj između ove dve filozofije i to u toku celog ovog perioda u kome se oblikuje konkretno pojmovlje metafizike identiteta (Videti: Düzing, K., *Spekulation und Reflexion*, S. 113). Ono što je ovde izuzetno bitno se tiče upravo pitanje odnosa između refleksije i spekulacije. Tečnije, odnosa između stanovišta refleksije i spekulacije. Šeling u *Prikazu* ne ispostavlja kao poseban problem odnos ova dva stanovišta, te da li refleksija stoji u komplementarnom odnosu sa spekulacijom i da li je njen zadatak nužan. Šeling se, naime, ne izjašnjava o tome ima li refleksija pozitivan smisao. Hegelov manuskript, o kome je u ovom poglavlju prevashodno reč, bavi se upravo ovim odnosom metafizike i logike, odnosno spekulacije i refleksije. Pravo je pitanje za Dizinga može li se tragati za izvornim problemom dijalektike u ovom kontekstu (Op. cit., S. 123.).

² Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 4, S. 115.

manuskriptu izlaže pokazuje unutrašnju prirodu „kategorija“ logike razuma, logike refleksije, ili (transcendentalnog) idealizma. On ima, međutim, nameru da bude kritičko izlaganje ovih kategorija, na taj način da bude provođena kao njihova samokritika.

Potrebno je videti na koji način se filozofija na stanovištu uma i kritika (koja je u osnovi logika razuma) mogu odnositi međusobno. Takođe, taj se odnos može razumeti s obzirom na pojmovni par refleksija i spekulacija. Ovaj problem je posebno istaknut time što nije stalo jednostavno do filozofije koja otkriva ili tvrdi da ima ono apsolutno kao vlastiti predmet. Hegel nastoji da izgradi filozofiju apsoluta koja će imati apsolutnu formu. To znači da će biti zaista *apsolutna* filozofija. Na svom konceptualnom vrhuncu, videli smo, kritika je zamišljena kao „filozofiranje o filozofiji“. Ono što Hegel zamera kantovskoj kritici bio bi epistemološki model filozofiranja *pre* filozofiranja. Prema samome smislu filozofije apsoluta, njoj je svaki nivo ili instanca filozofiranja potpuno imanentna. Stoga je posebno problematično utvrditi na koji način se filozofska kritika može situirati, ako bi ona trebalo da bude filozofski akt drugog reda u odnosu na samoprikazivanje sistema filozofije. Ovo zaista jeste problem *sui generis*, koji je kod Hegela razvijen u punom obimu i sa izoštrenom svešću¹.

Ono prvo što se ističe u vezi sa ovim Hegelovim konceptom kritike jeste zahtev da bude sistematska. To znači da bude integralni deo sistematskog razvoja određenja uma koji predstavlja moć onoga apsolutnog. Na ovaj način je određeno stanovište njegove *Nauke logike* iz 1812 – 1816. godine, kao i male logike iz *Enciklopedije filozofskih nauka* iz 1817 – 1830. godine. Međutim, u jenskom periodu kritika je još uvek vezana za kontekst potrebe za obezbeđivanjem stanovišta metafizike ili uvodom u spekulativnu filozofiju. Zreli smisao nauke logike podrazumeva jedinstvo kritike i prikaza, odnosno takav naučni razvoj misaonih odredbi koji se provodi imanentnom (samo)kritikom. U ovom periodu je problematika uvoda u osnovi manuskripta o logici i metafizici. Odatle i status i smisao *Fenomenologije duha* kao uvoda u sistem – dela koje svakako predstavlja vrhunac Hegelovog filozofskog napora u ovom periodu. Međutim, već ovde je postalo otvoreno pitanje naknadnog karaktera kritike. Ako kritici njen predmet biva naprosto dat, ona ne može bez svojevrzne transformacije biti deo samorazvijajućeg sistema. Njena se forma stoga menja kod Hegela. Već je ukazano na to da je u spisu o *Razlici* filozofija nosilac zadatka da se ukine i prevaziđe razdvajanje (*Entzweiung*) koje je rezultat refleksije. Međutim, ovaj se zadatak mora sprovesti na tlu i mehanizmom same refleksije. Prema ovom, predmet kritike nije ono umno kao takvo, već *privid uma*. Ovaj privid je učinak same filozofije, to znači njenih teorijskih zahvata u razdvajanje sa namerom da ga

¹ Videti više: Trede, J. H., *Hegels frühe Logik*, S. 124.

ukine. Privid uma je stanovište onih filozofija u kojima je um pao na subjektivni karakter refleksije. U ovom smislu jeste razumljivo zašto bi se uzimalo to da je predmet kritike uvek već dat. Međutim, kritika podrazumeva rad jednog jedinog uma, te kao njegov momenat, ona mora biti integrisana u jedinstvenu perspektivu. To znači da ona mora sebe, ali i vlastiti predmet, uzdići do stanovišta jedne jedinstvene filozofije¹!

U prvom odeljku manuskripta o *Logici – metafizici – filozofiji prirode*, koji je priređivač naslovio sa „Jednostavni odnos“. Odnos (Verhältniss) je u ovom spisu *terminus technicus* za korelativni momenat onoga što je Hegel u kritičkim spisima nazivao „relativnim totalitetom“. Na primer, kauzalitet je u potpunosti refleksijski pojam i u potpunosti spada u oblast logike. Ne pripada, dakle, metafizici. Hegel na početku bavi kategorijom kvaliteta, kvantiteta i beskonačnosti. Kantova je analiza takozvanih matematičkih kategorija otpočela sa kategorijom kvantiteta, dok je Fihteovo filozofsko istraživanje postavilo kvalitet kao početak. Na taj će način Hegel postupati i ovde, kao i kasnije u *Nauki logike*. Razmatranje kategorije kvaliteta, kvantiteta i beskonačnosti, drugim rečima odnosa bića, napreduje ka razmatranju odnosa mišljenja, gde su važne kategorije poput određenog pojma, suda i zaključka. Ovi odnosi mišljenja su pak domen tradicionalne formalne logike koja ovde mora dobiti potpuno drugačiji status već time što je pripremljena prethodnom „ontološkom“ analizom². Analizom je potvrđena i u ovom domenu ista ona dijalektička dinamika koja se javljala prilikom izlaganja kategorije kvaliteta. Međutim, refleksija kao način na koji su se razmatrale kategorije do tog momenta, *naša* refleksija, postaje način na koji se realizuje određeni koncept, odnosno kategorija odnosa mišljenja.

Ova se jenska logika ne može razumeti kao izlaganje ideje filozofije onako kakva je ona po sebi (ili kao izlaganje boga pre stvaranja sveta i jednog konačnog duha). To je jasno na osnovu toga što se celina kretanja određenja, njihovog razvijanja i negiranja, javlja kao rezultat našeg (filozofskog) promišljanja. Utoliko se ova logika još uvek ne može razumeti tako da stoji

¹ U ovoj tački smo pratili Tredeovu argumentaciju koja se oslanja suštinski na ono što će biti prepoznato i od strane drugih autora, kao što je Bubner, kao ključni (kritički) karakter nauke o iskustvu svesti (Videti: Bubner, R., *Problemggeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, S. 157). Ova nauka o iskustvu svesti, odnosno fenomenologija duha, jeste kritička *par excellence* i zamisao takvog naročitog filozofiranja se oblikuje već u ovim ranim Hegelovih jenskim tekstovima. Videti: Trede, J. H., *Hegels frühe Logik*, S. 131.

² Hegel je već u spisu o *Razlici* protiv Bardilijevog (pa i Rajnholdovog) redukovanja filozofije na logiku. Tom prilikom je istakao kako logičko saznanje mora samo sebe negirati u umu, te da refleksija spoznati antinomiju kao vlastiti najviši zakon. Međutim, u Uvodu *Nauke logike*, Hegel će reći kako je kritička filozofija ta koja je preinačila metafiziku u logiku, ali je iz „straha pred objektom“ dala logičkim odredbama subjektivno značenje. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 45.

na stanovištu onoga što će kasnije biti nazvano „apsolutnim znanjem“¹. Logika ovde nikako nije deo sistema, ali ima ulogu sistematske (samo)kritike. Međutim, iz toga ne bi trebalo izvoditi neposredan zaključak da kasniji, zreli koncept Hegelove nauke logike nema nikakvu kritičku dimenziju ili smisao. Na primer, Markuze se protivi upravo takvom zaključku i potvrđuje generalni kritički element koji prožima Hegelovu ideju ontologike: „Činjenici da sam Hegel uvodi svoju logiku kao prvenstveno kritičko oruđe nije pridodato dovoljno pažnje. Njegova je logika, u prvom redu, kritična prema stavu po kome „građa spoznaje opstoji u sebi i za sebe u obliku jednog konačnog sveta odvojenog od mišljenja“, da opstoji kao „nešto u sebi dovršeno i potpuno, nešto što bi, koliko se tiče zbilje, moglo biti potpuno lišeno misli“².

S odnosima mišljenja, već od prve instance, vidimo da je reč o tome da refleksija shvata samu sebe u određenoj formi³. Tako, Hegel tvrdi da je „određeni pojam određenost koja sama sebe shvata ili u samome sebi reflektuje“⁴. U nastavku ove rečenice stoji još i: „Refleksija kao ono jednostavno, ili ono opšte, jeste u formi određenosti i ova je ono za sebe bivstvjuće i bitak prevaziđenosti određenosti“. U pogledu određenog pojma, Hegel pokazuje kako refleksija u odnosu na određenost donosi jednu negativnu stranu time što sam proces refleksije, vraćanje „natrag“ iz drugobitka, podrazumeva da je strana ukinutih određenja takođe „postavljena“. Uključivanje ove negativne strane predstavlja prelazak na jednu novu, daljnju vrstu odnosa

¹ Trede, J. H., *Hegels frühe Logik*, S. 164. Hegel je, prema ovom autoru, u jenskom periodu vrhunac i kraj logike video u njenom ukidanju odnosno podizanju razuma do uma. Veoma je važno, međutim, naglasiti da bi se Hegelov pojam kritike tako doveo u jednu veoma zanimljivu okolnost. Kritika bi predstavljala kritiku kritike u jednom suštinskom smislu, kao formalizam i kritički idealizam koji se okreće protiv samog sebe te vlastitim ukidanjem gradi ili izvojeva princip sve filozofije! U antinomiji, koju refleksija mora priznati za vlastiti najviši zakon, po prvi put se raspoznaje spekulativna struktura apsolutne indiferencije u njenoj još nerazvijenoj formi, ili za nas.

² Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 111.

³ Razlika između ovog ranog koncepta i izvođenja logike i *Nauke logike* je supstancijalna. Na primer, Hegel će u manuskriptu o *Logici – metafizici* istaći odnos mišljenja kao momenat u kome refleksija postaje svesna sebe (kao refleksije), nasuprot odnosu bića gde još ne tematizuje sebe. U *Nauki logike*, međutim, logika suštine (drugi deo objektivne logike) je mesto na kome Hegel razvija pojam refleksije. To znači, ona se ne situira unutar konteksta onoga što bi se ovom zreloom terminologijom nazvalo subjektivna logika (U manuskriptu predavanja iz 180/05. videli smo da se problematika same refleksije javlja u kontekstu razrade određenog pojma, suda i zaključka). Takođe, teme kojih se Hegel dotiče u poglavlju o metafizici, u odeljku koji otvara čitavu diskusiju pod naslovom „spoznaja kao sistem načela“, predstavljaju stav identiteta ili protivrečnosti, načelo isključenja trećeg i stav razloga. Ove teme bi spadale unutar tradicionalnog formalnologičkog korpusa. Za mladog Hegela su one metafizičke *par excellence*, odnosno ne mogu se razvijati niti kritikovati neposredno na stanovištu refleksije. U *Nauki logike*, međutim, vidimo da tematski pripadaju logici suštine. Ipak, i u ovoj zreloj koncepciji logike, Hegel potvrđuje istu načelnu kritičku stranu ovih ispitivanja. Naime, tek je samokritikom ovih odredaba refleksije moguće dopreti do njihove suštine. Najvažnije saznanje je da se uvidi kako „se istina [razmotrenih refleksivnih odredaba] sastoji samo u njihovom odnosu jednih prema drugima, te dakle u to me što svaka sadrži u samom svom pojmu onu drugu; bez ovoga saznanja ne može se u filozofiji zapravo ni jedan korak“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 6, S. 73).

⁴ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 79.

mišljenja, odnosno suđenje. I u zreloj Hegelovoj koncepciji logike, sud je bio shvatan na način koji je daleko prevazilazio njegov obični tradicionalni smisao.

Prema ovom tradicionalnom razumevanju sud je jedna radnja mišljenja ili forma koja pripada tom mišljenju. Prema Hegelu, međutim, sud se mora posmatrati tako da izražava strukturu celine zbiljnosti u njenom vlastitom kretanju, a ne samo njene idealne strane ili strane subjektivne perspektive. Tako Hegel u *Enciklopediji* daje sledeću definiciju suda: „Sve su stvari sud... one su ono pojedinačno koje je opšte... one su opštost koja je upojedinačena“¹. Tome nasuprot, sud se u formalnoj logici razume tako da se subjekt stava, na osnovu mislećeg subjekta, povezuje s nekim predikatom. Sama se procedura određuje kao supsumcija i to supsumcija onoga posebnog (species) pod ono opšte (genus). U Hegelovoj logici, pojam je taj koji se razvija u sud, odnosno kopula u sudu je izraz ovog kretanja pojma koji razdvaja i suprotstavlja ono pojedinačno i ono opšte kao vlastite momente, ali koji ih ujedno postavlja kao identične. Hegel u osnovi ovog učenja postavlja razumevanje onoga opšteg koje se samo deli do pojedinačnosti. Ova strana pojedinačnosti je strana postojanja, stoga Hegel i kaže da je ono pojedinačno (ili bitak-za-sebe) strana realiteta ideje². U nastavku Hegel ističe kako je volja način na koji duh stupa u zbiljnost. Prema tome, može se zaključiti da je postojanje pojma sama volja subjekta. Stoga je jasnije zašto Hegel poredi ozbiljenje volje subjekta kao za sebe bivstvjuće pojedinačnosti s izvornom deobom pojma u sudu³.

U ranoj koncepciji logike iz manuskripta *Logika – metafizika – filozofija prirode* Hegel sud određuje na sledeći način: „Sud je izraz onoga što pojam uistinu jeste, stoga uključuje u sebi negativno jedno“⁴. Negativno jedinstvo suprotnih određenja predstavlja subjekt kao nešto

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 319 (§ 167).

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 288 (§ 469).

³ Ovo poređenje ističe Tanabe u članku o Hegelovom učenju o sudu i ukazuje na paragrafe 4, 22, 106 Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava*. Tanabe nastoji da pokaže svojevrsnu „iracionalnost negacije“ koja se ovde javlja. Naime, u volji ono pojedinačno negira ono opšte, koje je u osnovi njegovog bića ili je osnov njegove egzistencije. Ono pojedinačno se u volji suprotstavlja onome opštem u sebi, što upravo omogućava subjektu da bude za sebe i pojedinačan, izdvojen. „Upravo stoga“, tvrdi Tanabe, „ne može se ono pojedinačno odrediti pojmom razuma“. Ovaj se iracionalitet negacije, kako on kaže, može videti već kod Aristotela koji princip individuacije traži u materiji. Nasuprot Aristotelu, međutim, Hegel ovu negaciju onoga opšteg, koja je u samom ontološkom osnovu svega pojedinačnog, naziva dijalektičkom. Vlastitim pojmom pojma, koji pripada spekulativnom umu konkretno, a ne diskurzivnoj moći uopšte, Hegel nastoji da prevaziđe ovo posezanje za izvanlogičkim elementom odnosno materijom. Videti: Tanabe, H., *Zu Hegels Lehre vom Urteil*, S. 218.

⁴ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 80. Na samom početku ovog odeljka o sudu, Hegel će odrediti sud i na sledeći način: „Sud je momenat drugobitka određenog pojma, ili njegova puka realnost, u kome je ono šta je u njemu kao jedno stavljeno izvedeno *jedno izvan drugog i razlikovano za sebe*“ (Loc. cit. [istakla N. J.]). Za razumevanje suda je od izuzetnog značaja ono što Hegel određuje kao *Fürsichsein*, a to je kao što ćemo videti ujedno i princip kritičkog idealizma (kao subjektivizma). U *Nauci logike*, međutim, ova misaona odredba biva razvijana u učenju o biću odnosno prvom delu takozvane objektivne logike. „[P]ostojanje predstavlja sferu diferencije, dualizma, oblast konačnosti... U biću za sebe razlika između bića i određenosti ili negacije jeste

posebno. Pri tome je reč o supstanciji kao subjektu. Supstancija je postavljena kao ukinuta na osnovu onoga opšteg, međutim negativno jedinstvo koje ovde dobija značajno mesto upravo postavlja to opšte kao nešto negativno. „Ovo opšte nije postavljeno kao biće po sebi već samo u odnosu na drugo kao subjekt, te predstavlja njegovo svojstvo, nešto drugo no ono samo; ovaj drugobitak, ili bitak u drugom, jeste nužan izraz određenosti supstancije, on je suprotstavljen suprotstavljenim određenjima čije je negativno jedinstvo subjekat“¹. Hegel već ovde stavlja svoje učenje o sudu nasuprot formalnologičkom. Sa supsumcijom posebnog pod opšte, u sudu je ujedinjena toj suprotstavljena supsumcija (opšteg pod posebno). „U pojmu one su u jednostavnom jedinstvu, ono što sud izražava jeste pojmu samom strana refleksija“².

Odnos subjekta i predikata koji je izražen kopulom suda Hegel tumači na osnovu ovog modela jedinstva dve suprotstavljene supsumcije. U svakoj od supsumcija jedno je postavljeno kao nešto suštinsko, čime je drugo istovremeno dobilo smisao nečega prividnog, ukinutog ili idealnog. Suđenje donosi sa sobom refleksivnost koja unosi „strani“ element u odnosu na prethodnu logičku instancu odnosno određeni pojam. Sud unosi sebi svojstven element u ono što je bilo „jednostavnost“ refleksivnosti određenog pojma. Hegel smatra da se u sudu refleksija duplira, odnosno (samo)deli ili duplira u suprotna određenja. Iz toga proizilazi još kao konstitutivna i važna veza samih veza subjekta i predikata. Sad možemo govoriti o „novoj“ jednostavnosti (jedinstvo veza) koja je svojstvena sudu i koju izražava kopula isprva kao „prazan bitak, nereflektovana veza“. Unutar ove jednostavnosti će se, radom više refleksije, formirati nova razlika. Pojam je u sudu dobio vlastiti izraz, vlastito ispoljenje³. On u sudu izlazi izvan sebe.

Hegel kretanje koje opisuje u analizi suda naziva „put refleksije“⁴. Svaki od elemenata suda (subjekta i predikata) je za sebe – svaki mora postavljati idealnost onoga drugog, što znači da je svaki za sebe ukoliko to drugi nije. Ovo „samoodržanje kroz prinudu“ drugog

postavljena i izgrađena; kvalitet, drugobitak, granica, kao i realitet, biće po sebi, trebanje itd. – predstavljaju ona nesavršena ugrađivanja negacije u biće ... u konačnosti negacija [je] prešla u beskonačnost, u *postavljenu* negaciju negacije“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 174). Međutim, u ontologičkom smislu refleksije, Hegel insistira na tome da je njeno kretanje koje određuje kao „kretanje od ništa ka ništa i tako nazad k sebi“, ima pozitivan sadržaj. Ovo kretanje se mora razumeti kao negacija negacije (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 6, S. 24). Kao što smo rekli, Hegel u ranoj logici polazi od pojma odnosa, koje možemo razumeti kao relativne totalitete ili, prema navedenom mestu iz *Nauke logike*, beskonačne negacije. Refleksija negira ovu negaciju.

¹ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 80

² Op. cit., S. 81.

³ S obzirom na zrelo Hegelovo učenje o sudu, Tanabe tvrdi kako posebno samo ima u vlasititoj suštini takvu podvojenost da reprezentuje ono opšte i time u sebi sadrži ono pojedinačno, kao njegov supstrat. Istovremeno, međutim, ono posebno biva ostvareno i izmenjeno onim pojedinačnim, koje je vrhunac samoozbiljenja onoga opšteg, te pripada na taj način samom pojedinačnom (Tanabe, H., *Zu Hegels Lehre vom Urteil*, S. 223 - 224).

⁴ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 82.

(Selbsterhaltung durch Bezwingung) predstavlja veoma interesantan motiv utoliko što je određujući za dalje kretanje suđenja. Onaj momenat koji ovladava drugim istovremeno postaje drugo za to drugo. Time je i sebe dovelo na isto tlo prinude. Put refleksije je u onome drugom po sebi, ono je ključni akter i mesto daljnjeg razvoja. „Realizovanje delova suda na ovaj način je dvostruk i oba zajedno čine potpunim realizaciju suda, ali koji je u ovom svom totalitetu sebi postao drugo, jer je određenje delova koji su suštinski za sud ukinulo sebe svojom refleksijom u sebe samo, te se prethodna prazna veza ispunjava“¹.

Subjekt odnosno određeni pojam predstavlja nešto univerzalno ako je postavljen kao ukinuta određenost posebnosti. Mora biti postavljen jer je nešto za sebe, a ne supstancija niti zbiljnost (Wirklichkeit)². „Ponovno uspostavljanje posebnosti u onome opštem samom nije međutim stavljanje onoga šta subjekt kao takav jeste; on bi trebalo da bude za sebe i zaista kao subjekt“³. No, subjekt je ono posebno u vezi sa predikatom kao onim opštim. Ipak da bi se dijalektičko kretanje ovih delova suda zaista pokazalo, Hegel pokazuje kako se oba momenta suda, subjekat i predikat, mogu postaviti kao opštost. U ovom slučaju bi opštost subjekta ukidala ono supsumirajuće predikata (odnosno njegovu opštost). Međutim, u suprotnom slučaju, kada bi subjekt bio supsumiranim pod predikat, takođe je potrebna negacija. Da bi bila supsumirana, opštost se kao takva mora ograničiti i u sebi samoj izraziti ovo postajanje supsumiranim. Ovo ograničenje kao ograničenje opštosti u subjektu je neodređeno, partikularno poput „neki A su B“. U ovom slučaju je subjekt nešto samo potpuno neodređeno („neki A“), stoga je sud problematičan⁴. „Neki A nisu B“ je jednako tačan sud. Hegel ističe kako je veza između A i B jednako je moguća kao pozitivna i kao negativna. Stoga je ona potpuno neodređena i slučajna. Partikularni sud zahteva ograničenje opšteg suda. Ono što partikularni sud zapravo izražava je puko *Sollen*, jer zahtev da se subjekt postavi kao negativno jedno nije ispunjen. Subjekt će dalje biti singularan, kako se to „treba“ partikularnog ili problematičnog suda ukida. U sudu „Ovo (Dieses) je B“, ovo „Ovo je za sebe samo nešto posebno, negativno jedno, suprotstavljeno je onome opštem i od njega oslobođeno“⁵.

U *Fenomenologiji duha*, na nivou čulne izvesnosti, Hegel je pokazao kako čak jedna naizgled jednostavna izreka, „ovo“ „ovde“ i „sada“ podleže veoma kompleksnoj dijalektici

¹Loc. cit.

²Naravno, sva težina i značaj ove teme o postojanju supstancije subjektom čini je jednim od centralnih motiva Hegelove filozofije uopšte.

³Op. cit., S. 83.

⁴Loc. cit.

⁵Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 84.

koja prožima samu mogućnost izražavanja¹. Ne može se obezbediti osnov nužnosti ni u jednom pravcu, odnosno ne može se tvrditi da „ovo“ „ovde“ i „sada“ nužno izriče pojedinačno i relevantno „ovo“ „ovde“ i „sada“. Takođe, ne može se tvrditi da u potpunosti adekvatno izražava opštost svih mogućih „ovo“ „ovde“ i „sada“. U manuskriptu iz 1804. godine ova dijalektika je vidljiva u analizi formalnologičkih vrsta sudova.

U hipotetičkom suđenju, na osnovu toga što je u problematičkom subjektu potpuno relativizovan, predikat ovladava celim suđenjem: Subjekt biva supsumiran pod predikat tek kao nešto moguće. Forma hipotetičkog suda, stoga, ima ovaj izraz: „Ako *ovo jeste*, onda je B“. Sud je uopšte problematičan u onom smislu u kome se subjekat vezuje za ono „ovo“. Na osnovu tog „ovog“, kao mesta za subjekt, subjekat se vezuje za predikat. U hipotetičkom sudu, ta veza još podrazumeva određeni uslov. Međutim, ono mesto, ili „ovo“, ne može obezbediti bilo kakvu nužnost za subjekt. Ne može se reći da to „ovo“ zaista izražava na adekvatan način sami subjekt. S hipotetičkim sudom, međutim, upravo je ovaj izostanak odgovarajućeg osnova za nužnost kopule doveden do svesti. U opštem sudu veza između predikata i subjekta je prazna, te je njegova izražajna moć suštinski mala. U hipotetičkom sudu se ono pojedinačno izražava kao puko moguće, kao ukinuto. To je u direktnoj suprotnosti s onim što je priroda subjekta kao supstancije i jednosti, tvrdi Hegel². Ta ograničenost, naravno, predstavlja negativnu stranu i podvajanje mogućnosti.

S obzirom na ono pozitivno, u ovom sudu subjekat izražava svoju određenost onim opštim i istovremeno prikazuje potpuno razvijenu prirodu onoga posebnog³. Stoga je hipotetički sud ipak jedan korak dalje u zahtevanju nužnosti. Međutim, ukoliko se pogleda celokupna analiza logičkih kategorija u ovom spisu do sada, sama kategorija nužnosti nije bila predmetom analize. Ali se može reći da je sve vreme bila ciljana i tražena tom analizom. Prvi put se s raspravljanjem o hipotetičkom sudu ona pojavljuje, doduše kao nešto negativno i zahtevano. U subjektu je sa hipotetičkim sudom otvoreno pitanje o vezi onoga mogućeg i onoga aktualnog. Prema strukturi suda, kako je ovde Hegel na početku određuje, vidimo da bi se nužnost morala tražiti u vezi ove veze (mogućeg i aktualnog) sa onim opštim. Potreban je srednji član koji bi izrazio njihovu nužnost, njihov postavljen identitet: „Ovaj zahtev je ono poslednje realizacije subjekta, koji se može ispuniti jedino realizovanjem predikata, onoga opšteg“⁴.

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 82 – 92.

² Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 85.

³ Op. cit., S. 86.

⁴ Op. cit., S. 87.

Međutim, Hegel se upušta u prikazivanje kompleksne dijalektike u kojoj se ingerencije i smisao svake vrste suda izokreće u drugu vrstu. S obzirom na njihovu izražajnu moć, nijedan sud ne može da se izoluje i posmatra kao zaseban izraz ili samostalna forma. „Prikaz predikata kao nečega što je određeno po sebi, kao da je ono svojstvo subjekta po sebi, ne može da bude ništa drugo do ukidanje samog sebe i postavljanje samog sebe kao jednog sa suprotstavljenom određenosti, čime proizilazi jedno novo jedinstvo, viša opštost“¹. Pa se time otvara isti problem na jednom novom nivou. Vidimo da je, na primer, kod Kanta svaka vrsta suda izvedena prema odgovarajućoj funkciji suđenja. Kako se koja funkcija izoluje i zasebno posmatra, moguće je sačiniti određenu listu kategorija. Čim se međutim pokuša jedna dedukcija na Fihteovom tragu, koja će zapravo istražiti nužnost tih kategorija, vidimo da se zasebnost i jasna razdvojenost ingerencija tih kategorija ne može održati. Iz dijalektike dedukcije kategorija, počev od one prve, proizilaze preostale kategorije. Stoga Hegel ukazuje na to da je partikularni sud nužno i negativan sud. Oba su, međutim, samo problematični i hipotetički. Kada je reč o limitativnom sudu, na primer, koji sadrži predikat kao Ne-A. Međutim, ovo Ne-A u refleksiji koju suđenje iziskuje ono se može postaviti određenost *nasuprot* A. Ono negativno je dvosmisleno, kao ništa uopšte (čisto ništa ili biće), ili ništa ovog određenog A, čime je i samo određeno ništa, koje je onome A suprotstavljeno kao pozitivno².

Iz toga proizilazi ono što Hegel tvrdi da se s obzirom na neki stav može govoriti o razlici između toga da li on ima samo formu suda, te je tek formalno ispravan, ili *de facto* sudi o nečemu, te bi se morala zahvatiti u njegovu materiju. Naime, ukoliko se negativni momenat pokazuje kao ništa uopšte, sud je opšti time što je predikat potpuno neodređen, te dotični stav i nije sud. S obzirom na drugi smisao onoga negativnoga, sud je totalno problematičan, te se ne može smerati samo na jedan ili drugi smisao negativnoga. Negativni sud prelazi u beskonačni: u negativnom subjekat nema *ovaj* predikat, budući da je on negiran, a u beskonačnom nema nikakav predikat. Stoga, Hegel zaključuje da, s obzirom na proizvoljnost Kantove liste kategorija, beskonačni sud tek imitira suđenje. Ne sudi *de facto* ništa ni o čemu. „Ali negacija, ništa nije uopšte nešto prazno, ona je ništa ove određenosti i jednosti, koja je negativna suprotstavljena određenosti“³.

¹ Loc. cit.

² Op. cit., S. 87-88.

³ Op. cit., S. 89.

Stoga se Hegel vraća hipotetičkom sudu, kao primeru pravog suđenja u materijalnom smislu¹. Njemu stoji nasuprot disjunktivni sud. U disjunktivnom sudu je reč o razvijenoj refleksiji u sebe predikata. „Predikat isključuje ono suprotno određenosti, ali je isto tako isključen time ... Subjektat je sa svakim povezan tako da on u ovoj vezi isključuje drugo, ali u njoj ono drugo tako isključuje istovremeno njega. Ovim totalitetom predikata subjekt je zaista očuvao sebe, ili ovim je načinio predikat onim što on u ovom odnosu ustinu jeste, naime određenost koja je u negativnoj jedinstvu subjekta postavljena kao ukinuta“².

Dijalektika suđenja se pokazuje, razvija i dovršava na ovim dvema suprotstavljenim supsumcijama subjekta pod predikat i predikata pod subjekat. U oba slučaja je određujući termin, bilo to predikat ili subjekat, imao smisao fiksirane tačke koja je ostajala to što jeste odnosno za sebe. Međutim, pravo kretanje se odvijalo na drugoj strani, kao na strani onoga što je određivano. To drugo je prikazivalo samorefleksiju u sebe, kao ono što je na taj način zaista imalo pravi status onoga za sebe. I u ovom ranom Hegelovom učenju to znači da je to drugo, ono određivano, u kome se odvijao rad refleksije, imalo smisao onoga što je realno. „Jer ono je u sebi prikazivalo totalitet odnosa, dok je ono drugo očuvalo sebe samo kao fiksirani član odnosa“³. Tek na osnovu toga je moguće govoriti o opravdanosti određenih vrsta sudova, ukoliko se pokaže kako oni predstavljaju istinski prikaz vlastitih momenata. Hipotetički i disjunktivni sud su pokazatelji prave prirode subjekta i predikata kao takvih. Njihova realizacija u odgovarajućim sudovima jeste prikazivanje njih kao onoga što oni uistinu jesu.

U hipotetičkom sudu, subjekat je postavljen kao nešto što po sebi nije ono posebno, odnosno biće za sebe, već ono pojedinačno koje je postavljeno samo kao nešto moguće. S druge strane, predikat se pokazao u disjunktivnom sudu kao nešto što nije univerzalno kao određeno. Ne, dakle, kao određenje koje je reflektovano u sebe i za sebe, već se predikat pokazuje kao ono što je po sebi samo ili – ili, a to znači u slučajnosti suprotstavljenih određenja. Ono što je ispostavljeno analizom suda od strane „kritičke“ logike jesu kategorija mogućnosti i slučajnosti. Međutim, ova istinska realizacija subjekta i predikata je „loša realizacija“ suđenja,

¹ U ovom kontekstu, negacije i antinomije u formalno-logičkim kategorijama, Adorno je video kritičku klicu u njima. Prema njegovom shvatanju, Hegel je izjednačio negativitet s mišlju njenog iskustvenog sadržaja: „Mišljenje je negiranje, po sebi, pre sveg posebnog sadržaja, otpornost nasuprot onoga što mu se nameće... Sud i zaključak, misaone forme bez koji ni kritika mišljenja ne bi mogla, sadrže u sebi kritičke klice. Njihova određenost je uvek ujedno isključivanje onoga što njima nije obuhvaćeno, te istina koju one žele organizovati negira, premda s upitnim pravom“. Forme mišljenja žele same preko onoga što je postojeće, to jest onoga što im je dato. U tome se ogleda njihova navodna nedostatnost, a zapravo kritička kompetencija. Videti: Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, S. 28.

² Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 91.

³ Loc. cit.

jer se suđenje samo nije vratilo sebi iz vlastite podvojenosti (Verdopplung)¹. Stoga će se nužnost utemeljiti tek na osnovu „kritike“ zaključka, koji je i ovde, u ovoj ranoj koncepciji, realizacija suda. Nužnost, međutim, nije shvaćena kao jedna od kategorija², već kao ono što omogućava naučnost uopšte, te time naravno i naučnost filozofije. Nužnost nije tek jedna kategorija među drugima, već ona koja je u temelju zakonomernosti mišljenja i koja na taj način omogućava i ovaj kritički pogled u samo njeno razvijanje. Da će se određene formalnologičke kategorije razviti u određenom, odnosno nužnom pravcu, predstavlja način na koji se dijalektika uopšte može razumeti kao „sredstvo“ ili metoda nauke. Spoznaja apsolutnog identiteta obuhvata u sebi protivrečje, te se u tome utemeljuju nužna diferenciranja³.

Tako je Hegel u ovoj logici posmatrao prazno i formalno jedinstvo međusobno suprotstavljenih članova kao javljanje apsolutnog identiteta. Sud ne može zaista da prikaže i izrazi apsolutni identitet već ostaje samo formalna i prazna sinteza. U zaključku pak identitet neće biti uspostavljen ili prikazan kao neposredno jedinstvo preko prazne kopule, već je omogućeno posredovanje putem srednjeg termina. Međutim, ovaj srednji termin ne sadrži suštinski u sebi ekstremna određenja, te je i ovo posredovanje formalno. Nakon analize silogizma, Hegel u poglavlju o „Proporciji“ izlaže određenja poput definicije, deobe, konstrukcije, dokaza i dedukcije. Ove teme zaista pre pripadaju izlaganju osnova naučne spoznaje ili učenju o metodi⁴. Sam termin „proporcija“ se odnosi na jedinstvo odnosa bića (ukinutog jednostavnog odnosa) i odnosa mišljenja. Odeljak o „postavljenoj spoznaji“ koje zaključuje logiku, te iz toga proizilazi da rasprava o logici uopšte vrhuni u raspravi o metodi. Međutim, tu je samokritički momenat posebno izražen. Ovde refleksija zna za sebe i opisuje

¹ Op. cit., S. 96.

² Modalne kategorije za Kanta izražavaju odnos predmeta prema subjektivnoj moći saznanja. Za Hegela, pak, u *Veri i znanju* su kategorije modaliteta utemeljene u konačnosti naših saznajnih moći. Dizing sumnja da li su kategorije modaliteta za Hegela, u ovom manuskriptu, uopšte činile nekakvu grupu ili vrstu kategorija. One se moraju razumeti kao konačne forme određenja refleksije, apstrahovano od njihovog subjektivnog ili objektivnog značenja. Videti: Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 87. To pogotovo važi za *Nauku logike*. Tako i Maluške smatra da se u njoj modaliteti zbiljnosti, mogućnost i nužnosti moraju razumeti kao forme samoizlaganja apsoluta (Videti: Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, S. 197).

³ Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 99. Takođe se možemo složiti sa stavom da je zbiljnost uopšte suštinski protivrečna, budući da je refleksivna. Koncept refleksije i u *Nauki logike* podrazumeva da se ona sastoji od kretanja kojim se protivrečnost pokazuje u jednom određenju, te se time ukida. Međutim, ona istovremeno dovodi do toga da se protivrečnost samopotvrđi u drugom određenju. Protivrečnost nije znak teorijske slabosti ili nedostataka pojmljenja, već predstavlja unutrašnju strukturu bilo koga objekta. Stoga se, u Hegelovom zreloom logičkom učenju, upravo na samoj „kategoriji“ protivrečnosti najčistije pokazuje celokupna dijalektika refleksije. Videti: DiGiovanni, G., *Reflection and Contradiction*, p. 158 - 160.

⁴ Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 90.

samu sebe. Na vrhuncu logike i nakon samoopisa mehanizma refleksije, spoznaja prestaje da bude stvar logike i prelazi u metafiziku¹.

Kao što je rečeno, u ovom manuskriptu Hegel jasno deli domen logike i metafizike. Spoznaja postaje vlastitom refleksijom sama svoj prvi momenat, te kao nešto što leži za sebe, samostalno, pasivno „izvan“ spoznaje razvija se kao drugi momenat. Ona ima dvojadi karakter da je drugo same sebe i kao ona sama odnos je prema drugom². Logika prelazi u metafiziku i to je rezultat čitavog procesa kretanja refleksije od momenta kada je sama sebi postala problematičnom s kategorijom određenog pojma. Spoznaja prelazi u metafiziku kao „ukidanje logike same, kao dijalektike, ili idealizma“³. Poput kretanja refleksije koja sama sebe uništava kako bi se podigla na stanovište uma u spisu o *Razlici*, Hegel i ovo kretanje nazvao negativnom stranom znanja. Tako se može izvesti zaključak da je i logika identična sa putem na kome se refleksija samoukida i podiže do stanovišta spekulacije. Ovde nije teško uvideti da se utvrđivanje puta - na osnovu koga je u refleksiji moguće razlučiti javljanje apsoluta – odvija na osnovu toga što je apsolut spoznat⁴. Stoga Dizing i smatra da je logika u ovom jenskom manuskriptu, pored toga što predstavlja uvod u metafiziku, ujedno i njeno zasnivanje. Sadržaj ovako koncipirane logike pokazuje ključni prelaz logike konačne refleksije u spekulativnu liku, koja u sebi sadrži metafiziku⁵.

Od izuzetne je važnosti, dakle, to što je Hegel, u trećem odeljku metafizike subjektivnosti, o apsolutnom duhu, nazvao prvi deo spisao o logici – logikom razuma. Kritika logike razuma je tako zapravo jedan sistematski uvod u pravu filozofiju koja počinje s metafizikom⁶. Dakle, Hegel stanovište refleksije ne suprotstavlja stanovištu spekulacije na jedan apsolutni način. Refleksivne odredbe i konačne misaone forme će se pokazati kao negativna strana saznanja, te će dijalektika kao logika biti metodološki podređena pravom filozofiranju ili metafizici. Hegel je kritičkom idealizmu zamerao to što nije dovoljno

¹ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 124 – 125.

² Op. cit., S. 126.

³ Op. cit., S. 127.

⁴ Posredovanje, kao postajanje nečim drugim, izmenjenim, čini karakter spoznaje uopšte, te time i spoznaje apsolutnog. U predgovoru *Fenomenologije duha*, Hegel to posredovanje određuje kao refleksiju u sebe sama, momenat za sebe postojećeg Ja, čisti negativitet ili, apstraktno formulisano, jednostavno postajanje. Ovaj momenat refleksije se ne može „isključiti iz onoga istinitog“. Ona se mora razumeti kao pozitivni momenat onoga apsolutnog (Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 25).

⁵ Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 150.

⁶ Düsing, K., *Spekulation und Reflexion*, S. 124. Međutim, prema Dizingu, ova jenska logika nije rani nacrt onoga što će kasnije da predstavlja Hegelova zrela nauka logike. Rana logika ima, sasvim suprotno zamisli nauke logike, ulogu uvoda u istinsku filozofiju. U tom smislu ona predstavlja negativno saznanje uma, ili ono što je Šeling u svom spisu *Predavanja o metodi akademskih studija* (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803.) nazvao „naučnim skepticizmom“. Videti: Op. cit., S. 125.

samokritičan. Utoliko bi se moglo tvrditi da ova zamisao logike, logike razuma na koju je primenjeno ono što čini njen vlastiti princip - kretanje refleksije, predstavlja radikalniji kriticizam. Ili barem doslednije provedeni kriticizam. On se, u izvesnom smislu, može izjednačiti sa pojmom dijalektike s kojim Hegel operiše u ovom periodu. Ovo izjednačenje je moguće upravo s obzirom na određenje kriticizma, koje je dominantno u čitavom ovom periodu, kao refleksivne filozofije. Kao radikalnije zahvatanje u antinomije refleksije, kao izvođenje antinomija iz samog apsolutnog identiteta, dijalektika je ipak metoda onoga umskog ili spekulativnog¹.

Međutim, može li se reći da su formalizam kriticizma i njegov subjektivizam i u ovom manuskriptu uzeti kao dve strane istog ograničenja? Mogu li se formalizam i subjektivizam obuhvatiti bez daljnjeg istom filozofskom shemom? Zapravo, metafizika subjektivnosti je poslednji, zaključujući deo metafizike nakon metafizike objektivnosti. Njen je cilj u suštini dvostruki: da dokaže ishodište metafizike i u njoj važeći pojam spoznaje kao adekvatan, ali i da pokaže nužnost realizacije ideje kao prirode i duha². Da li bi se subjektivizmu ipak mogla priznati uloga metafizičkog „uvoda“ u istinsku metafiziku (metafiziku apsolutnog duha)? „Uvodna“ uloga metafizike subjektivnosti bi mogla da se izvede iz činjenice da jedna njena strana izlaganja ima metodološki karakter. Ona je ujedno učenje o određenom pojmu saznanja i učenje o uslovima na osnovu kojih se ovaj pojam spoznaje može misliti. Tim uslovima pripada i upućivanje na realizovanje ovog pojma spoznaje³. Ovde se razrešava problematika subjektivnosti, koja izrasta iz Hegelovog kritičkog razračuna sa Kantovom filozofijom, na jedan način koji pokazuje njegovu konstitutivnost za najviši izraz metafizičkog mišljenja, a to je apsolutni duh.

Metafizički pojam subjektivnosti podrazumeva prethodno razvijenu formalnu strukturu u delu o logici. Proces u kome se pojam spoznaje na tlu logike razvijajući prikazivao, sa stanovišta metafizike se pokazuje kao proces realizacije pojma spoznaje⁴. Sa stanovišta

¹ Op. cit., S. 125. Dizing će tvrditi da je sama metafizička spoznaja tema logike. Logika je, takođe, sama metafizička. Stoga, metafizička spoznaja koja se ovde razmatra nije sinteza intelektualnog opažaja i refleksije, već očigledno postignuće čistog uma (Videti: Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 154). Ovde je, dakle, moguće govoriti o logici kao kritici čistog uma koja je uvod i zasnivanje metafizike. Više o koncepciji logike prema fragmentima Hegelovih predavanja iz 1801/02. godina, koja se prema Dizingu u potpunosti iscrpljuje u ulozi uvoda u metafiziku (ne predstavljajući ujedno i zasnivanje metafizike), videti: Baum, M. / Meist, K., *Durch Philosophie Leben lernen*, S. 43 – 81.

² Horstmann, R. P., *Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften*, S. 183

³ Loc. cit.

⁴ Op. cit., S. 185.

metafizike je jasno da je ograničenje spoznaje na formalni pojam negacija spoznaje. Na polju logike bilo je njeno „prvo postajanje“. Odnosno, formalni pojam spoznaje ima tek „negativno značenje sebe same“ – metafizika je problemska svest o tome, odnosno ta negativna strana za formalizam spoznaje. Metafizika je drugo postajanje spoznaje – ona je spoznaja koja dolazi iz drugog do sebe, spoznaja koja je došla do spoznaje¹. Ovo drugo postajanje, postajanje drugim sebe samog, odvija se preko tri glavna dela, od kojih je poslednji odeljak metafizika subjektivnosti. Prethode mu odeljak o spoznaji kao sistemu načela i metafizika objektivnosti. Ukoliko bi se insistiralo na eventualnom poređenju sa starom zgradom tradicionalne metafizike, spoznaja kao sistem načela bi imala apstraktnost kao i *metaphysica generalis*, dok bi metafizika objektivnosti i metafizika subjektivnosti predstavljale *metaphysica specialis*.

Subjektivizam je, međutim, veoma važan izraz protivrečja koje mišljenje u formi spekulativne filozofije i te kako može da misli, održi i kroz nju izrazi apsolutni identitet. Međutim, subjektivizam je preuzet kao svojevrсна antiteza. Tu je kritičko sučeljavanje sprovedeno ne na apstraktnom formalnologičkom ili refleksivnom mišljenju uopšte. Ono se ovde sprovodi nad konkretnim metafizičkim stanovištem koje se pre tiče povesne prirode uma, nego njegove logičke prirode. Subjektivna metafizika se suprotstavlja objektivnoj metafizici čiji su predmeti duša, svet i najviše biće. Na koncu odeljka o najvišem biću, Hegel, zaključuje kako je na vrhuncu tradicionalne metafizike otvorena problematika subjektivnosti. Stoga je najviše biće samo apsolutna negacija koja je apsolutno jednostavna: „kao apsolutno jednostavna refleksija u sebe, kao Ja ili kao inteligencija“². Proces metafizičkog pojma subjektivnosti se odvija od teorijskog ja ili svesti ka praktičkom ja i konačno apsolutnom duhu. Tek u vezi sa pojmom duha, zapravo, koncept subjektivnosti dobija pravo značenje unutar ovog Hegelovog manuskripta. „Ako je teorijsko Ja pronašlo sebe kao formalnu, premda apsolutnu, u sebe reflektovanu refleksiju, stoga ono mora kao praktičko da nađe sebe kao apsolutno ispunjeno“³. Ključno za praktičko Ja jeste njegova realizacija i kao „realizovano Ja“, za koga se određenje pokazuje kao apsolutno određenje, prava beskonačnost, Ja postaje duh⁴. Na tlu metafizike je formalna spoznaja, dakle, dobila vlastiti sadržaj⁵, kao refleksija refleksije, krug krugova. Sa metafizičke tačke gledišta, subjektivizam je oposredovan svojom suprotstavljenošću naspram sveta ili „procesa roda“. Ono što je u formalizmu bila neutralna forma, sada je angažovana sadržina. Upravo sa metafizičke tačke gledišta se zaoštrava kritička

¹ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 126.

² Op. cit., S. 154.

³ Op. cit., S. 163.

⁴ Op. cit., S. 165.

⁵ Op. cit., S. 168.

perspektiva realizacije onoga Ja. Subjektivnost se mora razumeti tako da je jedino moguće „tlo“ njene realizacije duh, i to kao jedna epizoda njegovog iskustva.

Logika razuma je u osnovi prirodne svesti čija je fundamentalna pretpostavka položena u stavu prema kome je sve u nekakvoj relaciji sa drugim, ali je pri tome samostalno. Međutim, i ona filozofija koja predstavlja konstrukciju iz suprotstavljenih delatnosti, a koja sebe naziva idealizmom, pripada ovom domenu logike razuma. Za ovo metafizičko učenje je karakteristična nekritičnost spram vlastite metode, odnosno prirode i prakse mišljenja na koju se oslanja i kojom se izgrađuje. Kritički ili transcendentelni idealizam je ovde opisan upotrebljavajući pojam konstrukcije. Svakako, ne može se tvrditi bez daljnjeg da se pojam kritike može izjednačiti sa pojmom konstrukcije bez ikakvog ostatka. Ipak, oba se termina vezuju za ovaj idealizam čiji su stožeri upravo Kantov i Fihteov filozofski projekat. Idealizam u ovom spisu Hegel određuje kao konstrukciju ideje iz oprečnih delatnosti (*Thätigkeit*), idealne i realne. I u ovom spisu se vrši kritička rekonstrukcija kako bi se utvrdilo da konstrukcija idealizma nije u stanju da predstavlja istinsko jedinstvo. Drugi rečima, rekonstrukcijom je pokazano kako je konstrukcija u slučaju ovog idealizma proizvela jedno ograničenje, a ne apsolutni identitet. Apsolutno postajanje jednim predstavlja samo jedno *Sollen*. „Da bi se prosudilo da li je jedinstvo samo granica ili apsolutno jedinstvo, zavisi neposredno od toga da li, izvan ili nakon jedinstva, ono što je u njemu postavljeno kao jedno jeste još biće za sebe“¹. Prema Dizingu, Hegel razvoj ovog koncepta logike i metafizike prepliće sa razvojem svog pojma subjektivnosti kao apsolutne samospoznaje, koji je u ovom periodu odlučujući. Stoga je cilj logike da uspostavi pojam umske ili beskonačne spoznaje koja može ispuniti zahteve mišljenja onoga apsolutnog². Metafizički pojam subjektivnosti podrazumeva da je spoznaja ono istinsko po sebi, umska spoznaja, u apsolutnom duhu realizovana³.

Hegel je u spisu o *Razlici* odredio um kao negativnu moć apsoluta. U predavanjima o logici i metafizici se stanovište uma vezuje za stanovište spekulativne filozofije. Utoliko se imitacija uma, odnosno *Vorstellung*, može razumeti u ovoj striktnoj negativnoj ulozi. Takođe, ta negativna strana potvrđuje kriticizam kao stanovište filozofije koje nije pravo i ultimativno, već kao ono koje za takvo stanovište „radi“. Rečeno je već da se princip spekulacije određuje kao stanovište samog uma (apsoluta) i to se stanovište zadobija i priprema u oštroj polemici spram raznih likova nefilozofije i kritikom refleksijskih filozofija. Može se reći da se ovo javljanje spekulativnog principa nastoji osnažiti i pročistiti kritičkom destrukcijom kulture

¹ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 3 – 4.

² Dusing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, S. 155.

³ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe II*, S. 165.

refleksije. Sam problem je proizveden filozofijom, tako da se ne sme misliti da je filozofija trpna u vlastitom odnosu s kulturom refleksije. Filozofija proizvodi samo formalni identitet razlika. Kao svedok tog proizvođenja, filozofska kritika pokazuje da se do tog formalno identiteta dolazi tako što razum imitira um. Stoga, filozofska kritika ima svoj osnov u tome da povede razum ka putu kojim će postati um, ali kroz samouništenje refleksije. U ovom spisu, međutim, ne može biti govora o dijalektici u njenom definitivno zaokruženom i prepoznatljivom obliku. Um je u spisu o *Razlici* određen kao negativna moć apsoluta, kao apsolutno negiranje. Kasnije, tokom svog boravka u Jeni (u godinama koje neposredno prethode objavljivanju *Fenomenologiji duha*), Hegel intenzivno radi na izradi nacrtu sistema. U manuskriptima iz 1804/05. godine mu je stalo da pokaže kako se logika kao logika konačnosti ili logika razuma sama ukida u metafizici. S obzirom na ovo njen samorazvoj i samoukidanje, on je naziva dijalektikom. Međutim, dijalektika ovde nije još uvek shvaćena kao univerzalni i jedinstveni filozofski metod. Ovo potvrđuje i određenje dijalektike koje je Hegel dao u spisu o *Prirodnom pravu* iz 1802/03. godine. Kao što smo rekli, Hegel u ovom spisu govori o relativnim totalitetima, a pojmovi slobode i prinude kada se uzmu tako da su nužno jedan drugome suprotstavljeni, predstavljaju upravo totalitete postavljene prema „odnosu“. Ako se određuje s obzirom na isključujući odnos sa prinudom, sloboda kao totalitet ukida samu sebe. Takva je, na primer, sloboda svih za koju Hegel kaže da je puka misaona apstrakcija i da nema realiteta. Takva je, međutim, i njoj korelativna, jednako apstraktno mišljena i bez realnosti, sloboda pojedinca. To da odnos uopšte ne predstavlja nešto po sebi, trebalo bi da dokaže dijalektika¹.

U *Fenomenologiji duha* će pojmovi razuma, uma, dijalektike i spekulacije dobiti onaj sadržaj na osnovu kojih su postali osnovni pojmovi hegelijanske filozofije. Hegel će, posebno u Predgovoru, pretresti problem filozofskog metoda i problem uvoda u filozofiju, o čemu će još svakako biti reči. Za razliku od prethodno pomenutih predavanja iz 1804/5. godine, logika se ovde ne izjednačava sa dijalektikom ili idealizmom koji se ukida u metafizici kao spekulativnoj filozofiji. Logika je sama metafizička odnosno spekulativna. Ovako koncipirana spekulativna filozofija ili logika je neodvojiva od svoje metode, odnosno ona je sama vlastita metoda². „U prirodi onoga što jeste, da u svom bitku bude svoj pojam, leži to da uopšte ima *logičke nužnosti*“, kaže Hegel. „Ona je ono umno i ritam organske celine i ona je isto tako znanje sadržaja – ili samo ona je ono spekulativno“³. Dakle, logika se nikako ne može svesti

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 475 – 476,

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 47.

³ Op. cit., S. 55.

na formalnu logiku, to jest puki formalizam. Međutim, ovde se u pogledu dijalektike otvara jedno novo poglavlje. Dijalektika se u Predgovoru *Fenomenologije duha* javlja u kontekstu problema *Darstellung* odnosno problema prikaza filozofije. „Prikazivanje mora, verno uvidu u prirodu spekulativnog, da održi dijalektički oblik i da se ništa ne uvlači u to ukoliko se ne poima i ukoliko to nije pojam“¹. Samo je dijalektičko kretanje ono koje se može smatrati spekulativni i njegovo iskazivanje jeste dijalektičko prikazivanje.

Konačno, u *Nauci logike* i *Enciklopediji filozofskih znanosti* stvar sa dijalektikom stoji u izvesnoj meri drugačije. Spekulacija i dijalektika će imati izmenjeni odnos, kao što u krajnjoj liniji i sam pojam apsoluta biva donekle modifikovan². Dakle, u *Nauci logike* i u maloj logici iz *Enciklopedije*, spekulacija je određena kao aspekt dijalektike, odnosno kao jedna njena strana. U *Enciklopediji* stoji da „dijalektika sačinjava pokretačku dušu naučnog napredovanja, pa je princip pomoću koga jedino ulazi u sadržaj nauke imanentna veza i nužnost“³. Spekulacija se vidi kao pozitivan rezultat same dijalektike ili jedinstvo različitih određenja. Ovde, međutim, Hegel pravi jasnu razliku između refleksije i dijalektike. Dijalektičko kretanje predstavlja istinsku prirodu razumskih određenja, konačnosti, stvari. Refleksija, takođe, nadilazi izolovanost određenosti i stavlja ih u odnos, ali se ova određenja održavaju u toj izolovanosti. Tek je dijalektika zapravo imanentno pravazilaženje i ukidanje ovih fiksiranih određenja i njihova sopstvena (unutrašnja) negacija⁴. Razlika između „negativnosti“ refleksije i dijalektike se svodi na to da odredbe refleksije ostaju nešto spoljašnje i puko negativno. Odnos između dijalektike i spekulacije se tematizuje i u Uvodu *Nauke logike*, i to baš u kontekstu u kome Hegel razmatra Kantovo shvatanje dijalektike. U Hegelovoj vizuri od izuzetne je važnosti to što Kant shvata dijalektiku kao jednu nužnu radnju uma⁵. Prema Hegelu, jedna je od najvećih zasluga Kantove filozofije to što je pribavila važnost objektivnosti privida i nužnosti protivrečnosti misaonih odredbi. Ova protivrečnost izrasta neminovno kada razumske kategorije bivaju primenjene na ono apsolutno. Ova svest o antinomiji ili „taj rezultat, *shvaćen sa njegove pozitivne strane*, ne predstavlja ništa drugo do unutrašnji *negativitet* tih odredbi, njihovu dušu, koja se kreće sama od sebe, uopšte princip svake prirodne i duhovne životnosti...

¹ Op. cit., S. 62.

² U manuskriptu *Metafizika*, duh ima poreklo iz praktičke sfere i svakako je način na koji se izlaže ono apsolutno. Takođe, pojmom duha se govori o apsolutu i u *Fenomenologiji duha*. Međutim, baš u *Osnovnim crtama filozofije prava*, gde Hegel izlaže vlastitu „praktičku filozofiju“, govori o ideji i daje poznato određenje ideje kao pojam i njegova realnost. U *Nauci logike* se apsolut izlaže kao ideja, a takođe ona ima prominentnu ulogu i kada je povest filozofije u pitanju. Duh je opet *terminus technicus* kojim se označava apsolut kada je filozofija povesti u pitanju.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 172 (§ 81).

⁴ Loc. cit.

⁵ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 52.

Ono *spekulativno* se sastoji u tome dijalektičkome kako se ono ovde shvata, pa time u shvatanju onoga što je suprotstavljeno u njegovom jedinstvu, ili onoga što je pozitivno u onome što je negativno¹. Hegel, dakle, tvrdi da je na vlastitom vrhuncu kritički idealizam zapravo dospao do negativno-dijalektičkog rezultata. Budući da nije bio sposoban za savršeno spekulativno mišljenje, on se nužno našao u situaciji da zaključi kako um nije sposoban za pravu umsku spoznaju. U skladu sa odeljkom ovog rada o Hegelovoj razumevanju Kantove filozofije kao uvoda u spekulativno mišljenje ideje, vidimo da joj on taj kvalitet pripisuje na osnovu ovog negativno-dijalektičkog rezultata.

Hegelova kritička gesta izražava se u formi dvostrukosti. Jedanput, ona priznaje pravo onoga što je stvar kritike i dokazuje mu njegovu neistinu i izraz potrebe za drugačijom filozofskom artikulacijom - sa višeg stanovišta ili konkretnijim određenjem. Međutim, nekada se ono što se kritikuje naprosto odbacuje. U tom kontekstu vidi se svojevrsna „dvoličnost“ Hegelovog odnosa prema Kantovom konceptu kritike. Hegel odbacuje ono što se pokazuje na neposrednom planu kao kantovska kritika – kao kritika moći saznanja. Naprosto je to za njega nedoslednost mišljenja, koje hoće da nauči da pliva pre nego što je skočilo u vodu. On odbacuje taj „noviji početak“ koji formulisan u filozofiji, svakako u kontekstu složenog problema početka filozofije uopšte. Međutim, to je očigledno mesto na kome se, s obzirom na to šta može da čini početak nauke ili šta je ono što sistem pretpostavlja, odbacuje Kantova kritika kao kritika moći saznanja. Ipak, određeni koncept kritike bi se mogao postaviti s obzirom na ono šta je konkretno filozofski sadržaj nauke logike. U nauci logike se razvijaju kategorije metafizičkog mišljenja i to u ontologičkom ključu. Kritika koju bismo ovde mogli da vidimo u „praksi“ ne bi se vodila kantovskim pitanjem, već pre u duhu koji je srodan Marksovom shvatanju kritike. Ispitivanje ne bi išlo za time da se ispostave uslovi pod kojima je moguća metafizika, kao što ni Marks ne koncipira kritičko pitanje kao pod kojim uslovima je moguća politička ekonomija. Ukoliko prihvatimo to da Marks pod imenom kritike političke ekonomije analizira ono šta se sadržinski artikuliše u političkoj ekonomiji, to jest na šta referišu i kako su međusobno povezani njeni pojmovi, mogli bismo pretpostaviti sličan koncept kritike poput kritike metafizičkih pojmova u *Nauci logike*.

Međutim, na vrhuncu Hegelovog filozofskog razvoja u Jeni, prema Bubneru, formuliše se dvostrukost između filozofije kao kritike i filozofije kao spekulacije². Ona je odlučujuća,

¹ Loc. cit.

² Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 123.

prema shvatanju ovog autora, za razumevanje Hegelove ideje fenomenologije duha, njene funkcije i metodološke strukture¹. Ovde se polazi od tog načelnog shvatanja da ideja fenomenologije duha kao nauke o iskustvu svesti poseduje specifični kritički karakter². Dakle, reč je specifičnom preformulisanju Kantove kritike čistog uma unutar zamisli ove naročite nauke. Međutim, o dualizmu između filozofije kao kritike i spekulacije ne može biti reči, što će se potvrditi u konkretnoj analizi. Takođe, stalno se mora imati na umu da je Hegelovo odbacivanje kritike kao saznanoteorijske proizašlo iz temeljnog filozofskog stava da se misaone forme ne mogu razumevati isključivo u formalno-logičkom smislu, niti iz saznanoteorijske perspektive. S obzirom na ono što je vrhunac kantovske filozofije, a to je primat praktičkog uma i njegov moralni zakon, kritika se mora razumeti izvan saznanoteorijskog smisla tako da je u epohalnoj i strukturnoj sprezi s moralitetom. To znači da se sa stanovišta moraliteta moderna kritika pokazuje kao borba subjekta sa svetom, koja podrazumeva neprevladivi dualizam sveta i sadržaja moralnosti. Hegelova vernost duhu Kantovog kritičkog projekta vodiće kroz kritičko razračunavanje s kritikom kao dominantnim likom epohe.

¹ Bubner, R., *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, S. 132.

² Kasnije će Hegel, u *Enciklopediji filozofskih znanosti*, izjednačiti dijalektiku i skepticizam u jednom specifičnom smislu, sa stanovišta razuma kada se „razum uzme odvojeno za sebe“. Skepticizam izražava puki negativni rezultat dijalektičkog kretanja (dakle, bez spekulativno-umskog momenta). Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 172.

3.3.FENOMENOLOGIJA DUHA KAO KRITIČKI PROJEKT

3.3.1. Kritika i početak u filozofiji

O notornoj problematičnosti statusa *Fenomenologije duha* pisano je zaista mnogo¹. Takođe se uvek iznova ističe njena aktuelnost, odnosno filozofski ali i ne samo filozofski značaj koji ne jenjava. Zaista, može se tvrditi da koncepti poput „nesrećne svesti“ i „lepe duše“ i danas imaju značenje za nas, nezavisno od izmenjenih povesnih okolnosti². Prema Dizingu, *Fenomenologija duha* bi pre obavljala funkciju sistematskog uvoda u sistem, odnosno u spekulativnu logiku, nego što bi predstavljala prvi deo sistema. Ova uloga joj je pripala nakon što je Hegel u jenskom periodu isprva ovakvu funkciju uvoda poverio svojoj ranoj logici kao logici refleksije i konačnog uma³. Ova rana logika je kritika takvih formi mišljenja. Sličan je i Bubnerov stav da je ovde reč o prenosu funkcije s ranog koncepta logike na fenomenologiju duha, samo je prema njegovom shvatanju ta funkcija upravo kritička⁴. To što se ne povinuje zahtevu za jedinstvenom tačkom gledišta, čini zaista njenu neobičnu karakteristiku⁵.

Problematika uvoda u filozofiju se ne može u potpunosti izjednačiti s problemom kritike, iako postoje veoma važne tačke preplitanja. Problem filozofske kritike je svakako vezan za pitanje kako ili čime bi nauka trebalo da počne. Međutim, ovim se otvara veoma važan problem koji je izražen u pitanju da li se kritika može zadovoljiti samo anticipativno postavljenom naukom. Ili ona podrazumeva već utvrđeno i osigurano polazište filozofskog mišljenja kao vlastiti kriterijum. Konačno, da li je moguće u potpunosti prevazići ove apstraktne suprotstavljene mogućnosti i formulisati „treći“ put u skladu sa spekulativnim karakterom filozofije⁶.

¹ Videti pregled diskusije koja je počela od Hegelove smrti i traje do danas: Perović, M. A., „Odnos fenomenologije duha i nauke logike kod Hegela“, str. 23 – 42;

² Stav Fredrika Džejmsona sa kojim se u potpunosti slažemo (Jameson, F., *The Hegel Variations*, p. 7).

³ Düsing, K., *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, S. 148.

⁴ Bubner, R., *Problemggeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, S. 129 – 159.

⁵ Džejmson, F., *Marxizam i forma*, str. 61.

⁶ Manfred Baum, na primer, ukazuje na to da ispitivanje početka, odnosno problem uvoda u filozofiju mora imati dvovrni karakter, tako što će ujedno posredovati uvid u njenu potrebu za uvodom, ali i njenu kompatibilnost sa

Početak spekulativne filozofije se mora posmatrati u svojoj trovrstnoj prirodi s obzirom na logičku, povեսno-filozofsku i fenomenološku mogućnost početka¹. Strana logičkog početka se otvara u svoj svojoj kompleksnosti u smislu utvrđivanja šta čini „predmet“ filozofije u logičkom elementu, kao i prirode njenog metoda. Obe strane su date istovremeno time što specifičnost mišljenja kao predmeta logike uslovljava specifičnost mišljenja kao metodološki vođenog ispitivanja. Svakako da u ovakvoj konstelaciji važi i obrnuti smer, te da je reč o međusobnom uslovljavanju obe strane. Misao se u ovom „apstraktnom elementu“ mora razvijati prema diktatu vlastitog unutrašnjeg razvoja. Predmet je nauke logike upravo ovaj unutrašnji život mišljenja. Međutim, „čisto carstvo misli“ ima supstancijalnost koja je utemeljena u specifičnom shvatanju onoga logičkog u Hegelovoj filozofiji. Ono je utemeljeno na, ili tačnije, mišljeno iz „identiteta ontologijskog i ontološkog“². Sama se misaona suština, u Hegelovoj filozofiji, razume kao suština onoga što jeste, te je stoga ono ontološko sadržina logike. Ontologijski nivo se, međutim, otvara upravo time što je filozofija kao apsolutna metoda prikaz refleksije same sadržine, na osnovu čega se ispostavlja misaona odredba koja je u jedinstvu sadržine i forme sama sobom proizvedena. Hegel u Predgovoru prvom izdanju *Nauke logike* to formuliše na sledeći način: „[M]ože to da bude samo priroda sadržaja koja se u naučnoj spoznaji *kreće*, pošto je istovremeno ta *vlastita refleksija* sadržaja ono koje samu *svoju odredbu* tek postavlja i proizvodi“³. Ili kako je to formulisao u Uvodu: „[M]etoda je svest o formi unutrašnjeg samokretanja njenog sadržaja“⁴. Ne sme se, međutim, pretpostaviti da je logički početak u filozofiji neposredan i bez ikakvog daljnjeg posredovanja. Nauka logike pretpostavlja samu naučnost, obrazovanost svesti do filozofije. Tu, dakle, već vidimo da je dualistički formulisana dilema oko početka sasvim neadekvatna sa stanovišta spekulacije. Ono što je u fenomenološkom iskustvu svesti vrhunac i dobijeni rezultat, a to je filozofija sama kao apsolutno znanje, u ontologijskom smislu je početak. Čitava se nauka logike može u jednom zaoštrenom smislu razumeti kao trajanje i istrajavanje u početku. Tek je refleksijom zapravo moguće napraviti to spoljašnje razlikovanje između početka i rezultata, kao uostalom i između procesa dokazivanja i samog dokaza.

uvodenjem kao takvim. Ovi su uvidi, prema njegovom shvatanju, istovremeno uvidi u objektivnost filozofije, ali i u nužnost koja iz toga sledi prevazilaženja filozofirajuće subjektivnosti koja se pokazuje u različitim empirijskim formama obrazovanja. Videti: Baum, M., „Metode der Logik und Metaphysik“, S. 120.

¹ Ovde pratimo argumentaciju u trostrukom karakteru problema početka u Hegelovoj filozofiji iznetu u uvodnom delu studije: Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 5 – 44.

² Op. cit., S. 45 – 46.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 16.

⁴ Op. cit., S. 49.

Hegel će ukazati na to da je u osnovi kritike čistog uma jedan lematški početak, koji se ne može smatrati pravim spekulativnim početkom filozofije. On skreće pažnju na Kantovu kritiku subjektivnih moći saznanja. Pravi rezultat kritike čistog uma je trebalo prvesti uvidu u „nužni sukob odredaba razuma sa samim sobom“. Refleksija koja ih je rastavljala, ujedno ih je morala dovesti u vezu. Na taj način je nužno prikazala njihov sukob, te je u ovom povezujućem dejstvu ona zapravo „pripadala po sebi umu“¹. Nasuprot tome je, međutim, kritika čistog uma artikulirala ovaj rezultat tako da je to um koji zapada u protivrečje sa samim sobom. Do ovog iskrivljenog rezultata je Kant došao stoga što kritiku nije sproveo do kraja. Prema onome šta je njen postupak i krajnji rezultat, jasno je da je, kako to kaže Hegel, „samo odaljila forme objektivnog mišljenja od stvari, a u subjektu ih ostavila onakve kakve ih je susrela. Ona pri tome nije naime te forme same po sebi i za sebe, prema njihovoj vlastitoj sadržini razmatrala, već ih je uzela *lematski savim* iz subjektivne logike [podvukla N. J.]“². Ovakav lematški početak već neposredno pokazuje kako kritika ne može da opravdano pledira na temeljnu kritičnost. Ove forme nisu bilo izvedene. Kao ni na ispunjavanje vlastitog zadatka u pravcu ispitivanja subjektivne moći saznanja. Kant ih nije izveo ni kao subjektivno-logičke. Konačno, uzeto ovako, stanovište kritike se ne može posmatrati kao stanovište spekulativne filozofije, budući da o izvođenju ovih formi s obzirom na njihovu dijalektičku prirodu, takođe, nije bilo reči u *Kritici čistog uma*. Važno je istaći upravo ovaj trostruki prigovor koji kantovsku kritiku čini ne samo neodgovarajućih filozofskim držanjem uopšte, već je sva težina na tome da ona nije u stanju da odgovori niti na ono što je sama sebi postavila kao zadatak. Transcendentalni idealizam koji je konsekventno razvijen, pri čemu je jasno upućivanje na Fihteovo učenje, raskrstilo je sa stvari po sebi i početak postavilo u tome da „izloži um iz vlastite odredbe“³. Međutim, transcendentalni idealizam je napustio kritiku kao početak i samu kritiku čistog uma, smatra Hegel.

Ovaj „originalni početak“ od Ja, koji je izrazito moderan i na koji se Hegel posebno osvrće. Ovo Ja izražava, dakako, samosvest kao jednostavnu izvesnost samoga sebe. Međutim, iako je filozofskom smislu ona formulirana kao nešto apstraktno, ovaj pojam smjera na nešto krajnje konkretno. Opisujući tu konkretnost, Hegel govori o običnoj samosvesti koja je empirijski, te konkretna kao „svest o sebi kao beskonačno raznolikom svetu“⁴. Kako bi se ovo konkretno Ja moglo postaviti na nivo principa, zahteva se apstrakcija kojom bi se stanovište

¹ Op. cit., S. 39.

² Op. cit., S. 49

³ Op. cit., S. 41.

⁴ Op. cit., S. 76.

obične svesti napustilo ili ta neposredna veza presekla. Ovim se zahtevalo zapravo uzdizanje toga Ja na stanovište „čistog znanja“ na kome je ukinuta razlika između subjektivnosti i objektivnosti. S obzirom da se ovo uzdizanje nije dedukovalo, već postuliralo – neposredno kao zadatak, prema Hegelu, princip Ja je formulisan jednostrano subjektivno. Još je u jenskom spisu *Vera i znanje*, Hegel ishodište Fihteovog sistema nazvao „konačnost tačke početka koji je apsolutan“¹, smerajući na neodrživost subjektivnosti početka u filozofiji. Tačnije, na udaru je zapravo jednostranost i apstraktnost takvog principa. Da bi ova temeljna mana bila prevaziđena, na samome konkretnome Ja (običnoj svesti) moralo je to stanovište čiste nauke da bude izvedeno iz nužnosti koja je imanentna samom konkretnom Ja. Filozofska svest se mora pokazati običnoj svesti kao rezultat njenog sopstvenog kretanja, ili kretanja njoj imanentnog skepsisa. Na ovaj način je to fihteansko Ja naprosto nešto što je običnoj svesti tuđe, a pošto za svoj dokaz poseže za „intelektualnim opažajem“, kao jednim naročitim aktom, ono čak nema obaveznost, već predstavlja proizvoljni početak jer predstavlja odbacivanje svakog posredovanja. Iz ovog se može pretpostaviti da kritika kao takva nije nužno osuđena na to da predstavlja „konačnost tačke početka“, te da može podrazumevati sasvim drugačije filozofsko držanje. Takvo držanje će imati temeljno drugačiju perspektivu. Pre svega, ono neće pozajmljivati vlastiti predmet niti izuzimati samo sebe: „Kritika je uvek samokritika – kritika koja se na sebe odnosi, te „isključuje iz sebe prikaz početka“².

Na koji način se Hegelova filozofija nosi sa „konačnom tačkom“ filozofije, obrazovanjem konačnosti ka beskonačnom stanovištu? Da li je reč o uzdizanju, ukidanju? Hegel govori o fenomenološkom početku dajući time negativan odgovor na pitanje o tome da li može postojati ikakav uvod u filozofiju a da on nije već sama filozofija. Fenomenologija duha je kao nauka o iskustvu svesti formulisana. Dakle, kao „filozofijska svijest o svijesti na njezinom putu napredovanja do apsolutnog znanja“³. Ideja fenomenologije duha je nošena potrebno da se na jedan tematski način položi račun o neopravdanosti lematških početaka u filozofiju (na osnovu tradicionalno nasleđenih metafizičkih učenja, nauke, logike). Iz ove se perspektive pokazuje kako je lematški početak kritike čistog uma, a to znači to što je neposredno preuzela forme subjektivne logike, na koncu bio njen rezultat. Iste one forme za kojima je posegnula, isporučila je bez suštinskog kritičkog rada kao osnovne elemente

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 4, S. 409. Pitanje od čega početi je suštinski besmisleno, jer početak je interes za ono istinito i za ono što je apsolutni osnov svega – u povեսno-filozofskom smislu je to bilo voda, jedno, *Nus*, ideja itd. Ili ukoliko se ovaj princip formuliše u pogledu na moć saznanja, kao kriterijum spoznaje, onda je moguće govoriti o njemu kao opažaju, mišljenju, Ja, samoj subjektivnosti. Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 65.

² Werner, J. *Darstellung als Kritik*, S. 67.

³ Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 148.

saznajnog aparata filozofije. *Fenomenologija duha* prikazaće potpunu transformaciju konačne, obične svesti na putu ka stanovištu filozofije, te će u jednom temeljnom smislu dedukovati duh. „Medij uspostavljanja njegovog znanja o sebi jeste *fenomenološki horizont ljudske svijesti*, svijest kao pojavna, konačna, konkretna svijest (u vlastitom pojavnom, konačnom i konkretnom znanju). Svijest čoveka može biti medij duha, jer duh je slobodna nužnost vlastite medijacije“¹.

U krajnjoj liniji će se ono što se bude ispostavilo kao rezultat ovog puta uspostavljanja nauke pokazati se kao njegov početak. Ovaj put je obrnut u jednom temeljnijem smislu nego što se čini, u odnosu spram Kantove kritike čistog uma. Hegel će se pozivati na *Fenomenologiju duha* u *Nauci logike*, jer je u ovoj prvom izvedena i filozofski dokazana „izvorna logička tematika i tematika filozofijske metode“². Ova se tematika logike i metodologije pokazala na višem nivou naučnosti, što se stringentnosti filozofske dedukcije tiče, u odnosu na tradicionalnu logiku, iz koje je Kant crpeo formalnogička određenja. Ne samo što je, dakle, ta tematika utemeljena u kretanju koje je nošeno imanentnim skepsisom obične svesti, već je ova tradicionalna logika dovedena do prave mere vlastitog polaganja prava na naučnost i utemeljenost. Ona je pokazana kao „stanovište tzv. obične svesti s ontologijskom pretenzijom“³. To znači da je ona pokazana kao samo jedan lik svesti, ne dakle totalitet, niti njena nepromenljiva struktura, pa čak ni sav njoj imanentan logicitet.

U Uvodu u *Fenomenologiju duha*, Hegel se izričito postavlja nasuprot pitanju Kantove kritičke filozofije o granicama subjektivnih moći saznanja. Ukoliko se saznajne moći tretiraju kao instrument saznanja, čini se opravdanim postaviti pitanje o adekvatnosti instrumenta, pre nego što se pristupi samom saznanju. Hegel odbacuje u potpunosti ovakvu perspektivu⁴. To ni u kom smislu ne znači odmah da se odbacuje sav misaoni dug konceptu kritike čistog uma. Ova se Hegelova gesta može razumeti i radikalizacija kritike, ili skepticizma, kao izraz nepoverenja u samo kritičko nepoverenje. U jednom afirmativnom smislu, prihvatajući temeljnu intenciju koju sa sobom nosi kritika, Hegel će dijalektički put obrazovanja svesti promenom vlastitih likova i njihovim gubljenjem nazvati putem sumnje, očajanja. To je put imanentne kritike pojma koji svest ima o sebi samoj. Na putu očaja, rečima kojima se u

¹ Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 153.

² Op. cit., str. 157.

³ Op. cit., str. 158.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S.

Enciklopediji određuje pojam duha, potvrđuje se da „drugo, negativno, protivrečje, podvajanje pripada takođe prirodi duha“¹.

Potreba za imanentno-kritičkim usmerenjem svesti na ovaj put proizilazi iz prethodne analize Hegelovih kritičkih tekstova. Refleksija i razum su elementi jedne svojevrstne kulture koja je, u najmanju ruku, ambivalentna u pogledu pogodnosti za filozofsko mišljenje kao spekulaciju. Ova je kultura direktan povod za kritiku, a kritika priprema na taj način tlo za utvrđivanje i afirmaciju spekulacije kao dominantnog filozofskog motiva obrazovanosti. Kao što je bilo rečeno, konceptualizacija koja je proizvod refleksije ima karakter samo imitacije onoga umskog. Sa stanovišta uma se protivrečje koje ima izvor u refleksiji pokazuje kao kopija umskog određenja. Ovako to protivrečje nije više prepreka za spekulaciju, jer nije suštinska antiteza. Privid između uma i puke pojave uma nije suštinsko protivrečje. Koje je protivrečje suštinsko? Refleksija je izvor prividnog jedinstva, razum je izvor konačnih misaonih formi. Oni stoje nasuprot umu i kritika kao refleksija koja se okreće ka vlastitom prividnom jedinstvu, pokazuje da je sukob ili protivstavljenost umu prividna. Momenat kada se stvara istinsko jedinstvo i kada se negiraju konačne forme razuma, momenat je kada kritika prerasla u spekulaciju.

Dobro je pitanje ono koje postavlja Bubner. Ako uzmemo u obzir ovo Hegelovo shvatanje kritike, da li je onda filozofija kao spekulativni sistem zapravo samo pobijanje greški koje su proizašle iz jednostranosti refleksivnog stanovišta. Ili je kritika usmerena, pošto je artikulisana kao jedan aktualitet povesni svesti, na predrasude koje su izrasle iz ovog načina mišljenja i koje imaju snagu povesnog opstruisanja filozofije? Da bi se uopšte ona mogla u novo povesno doba pojaviti, mora li se prethodno razoriti to tlo predrasuda²? Bubner ovu problematiku razume tako da je ona reziduum problema filozofije kao kritike, iz jenskog perioda Hegelovog stvaralaštva, koji ostaje u osnovi odnosa između fenomenologije duha i nauke logike. Međutim, u ideji *Fenomenologije duha*, te u njenom konkretnom izvođenju sadržaja, susreću se „dve kritike“. Fenomenologija duha je filozofska kritika svesti koja se susreće sa onim što čini potmulu povesni proces obične svesti. Ovaj povesni proces ili fenomenologijski proces koji je imanentan svesti već na njenom prirodnom stanovištu ne dozvoljava da se ona doživljava i odredi naprosto³ kao trpna. Njoj je, dakle, svojstven imanentno-kritički, samokritički, impuls koji je goni ka stanovištu filozofije. Svaka od predrasuda refleksijske kulture je samo jedan lik njenog samokritičkog okreta ka sebi, samo

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 26.

² Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 135.

³ Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 158.

jedno njeno privremeno problematično filozofsko uobličjenje. Na kraju ovog procesa obična svest će rezultirati u onoj prvoj, te se taj proces ne može razumeti tako da može biti do te mere, čak fundamentalno, krizan i u opasnosti da ne stigne do „cilja“, kako to smatra Bubner. Pojam se mora vratiti u sebe – prirodna svest je pojam znanja, ne i samo realno znanje¹. Upravo zato što će fenomenologija u jednom retrospektivnom smislu dokazati nužnost dovršenja tog procesa.

Na tlu potrebe da se kritika okrene ka celokupnom iskustvu svesti u svim likovima njenog pogrešnog samorazumevanja, izrasta fenomenologija duha kao nauka o iskustvu svesti. Ona, međutim, raskriva potmulu, neizričitu samokritiku u običnoj svesti. Ova kritika se javlja na tlu iskustva svesti. U kontekstu Uvoda, Hegel tematizuje pojam iskustva i to na dvostruki način². S jedne strane, iskustvo se može odrediti kao smena uverenja, odnosno zamena onoga koje je osvedočeno kao lažno isitinit(ij)im. No, moguće je govoriti o tome da je u *Fenomenologiji duha* Hegel aludirao na jedno specifično, traumatično iskustvo koje podrazumeva radikalnu promenu poput „otkrovenja“, „preobražaja“. Ovi pojmovi ili opisi iskustva nemaju religijski ton, već sekularni smisao koji je u skladu sa „prosvetiteljsko-pedagoškim“ tendencijama epohe³. Na osnovu ovakvog tumačenja, može se reći da iskustvo, u najstrožijem smislu, predstavlja uvid u to da je sam osnov na kojima počivaju uverenja doveden u pitanje. Ovo problematizovanje osnova proizilazi iz uvida u to da su dotična uverenja međusobno protivrečna. Prva reakcija je, potom, njihovo napuštanje i usvajanje suprotnih teza, „preokretanje“ (Umkehrung). U iskustvu je izražena temeljna inkongruencija u samorazumevanju svesti. Hegelovom terminologijom, to znači da instanca „za sebe“, onako kako svest stiče izvesnost o sebi samoj, te onoga „po sebi“ što jeste njena istina, ne predstavljaju određenja koja su u skladu. „Inkongruencija izvesnosti i istine kristalizovana [je] u konceptu *mnenja* [Meinung]. Uvid u ovu inkongruenciju čini *iskustvo* svesti o sebi samoj“⁴. Pre svega ovde se podrazumeva ono što Hegel kaže da je ogroman doprinos filozofije empirizma, a to je dovođenja do filozofskog izraza upravo prava iskustva i prava na vlastito uverenje. To upravo znači da subjektivnost zna sebe kao prezentnu (präsent) – izvesnu - u onome istinitom⁵. Uvid u ograničenosti i protivrečnost mnenja je nužan umski uvid, što predstavlja osnovni motiv Hegelovog razumevanja odnosa filozofije i kulture refleksije, ili *reflektujućeg razuma*. U datim

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 72.

² Siep, L., *Der Weg der Phenomenologie des Geistes*, S. 63 – 64.

³ Op. cit., S. 64.

⁴ Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 141.

⁵ Na primer: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 108.

povesnim i obrazovnim okolnostima, Hegel je uvideo kako je „znanje palo na mnenje“¹, te je dijalektičku dinamiku prelaska sa dogmatizma mnenja na samokritiku refleksije formulisao kao iskustvo same svesti.

Međutim, u pozadini oblikovanja ovakvog pojma iskustva položeno je jedno daljnje produblјivanje razumevanja filozofije i njenog zadatka. Još je u jenskom periodu Hegel nastojao da u jednoj autonomnom ključu (nezavisno od Šelinga) koncipira vlastiti pojam apsoluta. Motiv koji se u svetlu njegovog kasnijeg filozofskog razvoja pokazao u tom poslu kao odlučujući, jeste ideja o negativnoj strani apsoluta. Odredba onoga konačnog je podrazumevala njegov samoodnos. Ovaj samoodnos je bio konkretizovan kao samoukidanje i samopreokretanje onoga konačnog. Hegel je zadatak filozofije odredio kao ujedinjenje onoga konačnog u beskonačno². Razlika postoji između onoga što konačno jeste, te onoga šta će ono pod dejstvom vlastite negacije biti u onome apsolutnom. Ono konačno ukida sebe, zato što je konačno, i time pokazuje šta ono jeste u apsolutu³. Dakle, ovo samonegiranje ne znači uništenje, pošto se podrazumeva negiranje i postavljanje u onome jednom. Henrih ističe da je na osnovu ove ontološke sheme, Hegel razvijao i svoju fundamentalnu formu spekulativnog pojma, koja će mu omogućiti da misli razvoj pojma kroz instancu njegovog drugo-bitka u odnosu na samoga sebe. Na ovaj način mu je otvorena mogućnost da misli imanentnost onoga konačnog u apsolutu⁴. Ovaj kontinuitet u problemskog rešavanju odnosa onoga konačnog i beskonačnog, može predstaviti, iako samo u nacrtu, kako se na tlu fenomenologije duha razvija pojam znanja, te kako svaki konačni lik u odnosu spram sebe (koje je samonegiranje i ujedno postavljanje u apsolutu) učestvuje u izgradnji spekulativne celine procesa apsoluta.

Dakle, nauka o iskustvu svesti se usmerava na prednaučnu svest i prikazuje njen samokritički impuls ka spekulaciji odnosno ka stanovištu nauke. Međutim, ovaj drugi nivo kritike, koji podrazumeva izričito fenomenološku kritiku, nije svojevrsan cilj po sebi, na osnovu koga tek je onda moguće graditi pozitivno znanje. Filozofija i iskustvo su ovde dve strane istog novčića. Prikaz (*Darstellung*) i kritika se moraju takođe pokazati u potpunom jedinstvu. Na primer, Kantova je kritika čistog uma morala zarad kritike pretpostaviti i „veštački“ izolovati razum od čulnosti, spontanitet od receptiviteta. Ujedno je, međutim, potvrdila da bi u pogledu prikaza odnos čulnosti i razuma bio jedinstvo. Fenomenologija duha

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 38.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 24.

³ Herich, D., „Absoluter Geist und Logik des Endlichen“, S. 108.

⁴ Op. cit., S. 109.

će pokazati kako je momenat u kome je svaki lik svesti u sebi (njihov *Fürsichsein*) nužan, te nije dat tek na osnovu raskoraka ili napetosti između potrebe kritike i prikaza.

Međutim, neposredna motivacija kojom se pokreće filozofski kritički impuls predstavlja sukob u zahtevima za legitimitetom između naučnog znanja (filozofije) i pojavnog znanja. *Fenomenologija duha* se u svetlu ovog sukoba može razumeti kao projekat filozofske kritike blizak programskom jenskom spisu *O suštini kritike*. Međutim, Hegel sada ide jedan korak dalje. U ranom tekstu je utvrdio da se, zapravo, filozofska kritika ne može strukturirati kao pozitivna naspram nefilozofije, te da ova (nefilozofija) zapravo na taj način ostaje izvan njenog kruga (filozofije), te da kritiku nužno mora doživljavati kao jednostrani sud. Međutim, u fenomenologiji duha filozofska kritika ima za cilj da od obične svesti, i to na osnovu mehanizma njene vlastite samokritike, njoj imanentne filozofičnosti, prikazuje priznanje ideje filozofije. Imanentan skepsis svesti, kao što je rečeno, postaje ključni motor ovog ukidanja privida suprotstavljenosti obične svesti i filozofije. Ta sumnja je izraz „svesnog uvida u neistinitost pojavnog znanja“¹. Ovaj skepticizam svesti je već u jenskom periodu pokazan kao univerzalna unutrašnja snaga filozofskog mišljenja. Ona je shodno tome i unutrašnja energija kriticizma moderne epohe. Fenomenologija duha je tako koncipirana kao „skeptizam koji se dovršava“², koji predstavlja, iz jedne povեսno-filozofske perspektive, zaoštreni i radikalno provedeni projekat kritičke filozofije³. Ovim je potvrđeno da svaki lik svesti, koliko god da je rudimentaran ili formalan, nosi u sebi klicu pravog filozofskog stava. Iz ovog razloga se i poduhvata „prikazivanja pojavnog znanja“⁴. Stoga je i na tlu povesti filozofije moguće razumeti razlog za raznolikost filozofskih stavova i učenja, iako se naravno ne mora odmah izjednačiti fenomenološki red sa povесnim sledom. Sada se to na jedan nužni način, na način same nauke, pokazuje kao imanentan razvoj ka istini svakog od tih likova i jednom istinitom filozofskom stanovištu.

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 72.

² Loc. cit.

³ Ovakav stav zauzima i Rokmor, polazeći od cirkularnosti Hegelove epistemologije, on zaključuje da kod Hegela biva dalje razvijan filozofsko-kritički zadatak koji je oblikovan u kritičkoj filozofiji. Polazeći od Fihteovog otkrića i afirmacije cirkularnosti izvesnosti i osnova izvesnosti, Rokmor zaključuje da je Hegel u izvesnom smislu prihvatio tezu o tome da svaka tvrdnja o znanju ima hipotetički karakter. Videti: Rockmore, T., „Hegel, German Idealism, and Antifoundationalism“, p. 120. Osnova za takav zaključak ima i u samom Hegelovom tekstu, videti na primer mesto iz *Enciklopedije* (§ 415) gde tvrdi da se Kantova filozofija najodređenije može razumeti tako da je duh uopšte shvatila kao svest i da je u sadržinskom smislu ona fenomenologija duha! Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 202.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 71 – 72. *Darstellung* (koji je u jedinstvu sa *Kritik*) se pokazuje u svom temeljnom filozofskom smislu različito od kritičke čistog uma, stoga što ne pretpostavlja *Vorstellung* spoznaje kao „oruđa i medija“ (Op. cit., S. 69 – 70). Upravo u ovoj neprimerenosti načina na koji Kantov prikaz uma počiva i rascep između tog prikaza i same kritike, jer se polazi od razlikovanja apsoluta na jednoj strani i saznanja na drugoj, kao onoga izvornog (Loc. cit.).

U Uvodu u *Fenomenologiju duha*, Hegel polazi od toga da kritičko ispitivanje u svojoj osnovi mora podrazumevati određeno merilo. Ispitivanje će se sastojati, naizgled, u jednostavnoj primeni tog kriterijuma. Ono što je u skladu sa njim biće prihvaćeno, a odbačeno ono što ne odgovara kriterijumu. Međutim, za razliku od kantovskog polazišta, tlo na koje stupa ovo fenomenološko ispitivanje je ono „gde znanost tek nastupa“, odnosno gde još nema metafizike kao (metakritičke) pretpostavke same kritike. Na Hegelovom stanovištu ne može biti reči o unapred pripremljenom kriterijumu ispitivanja. Filozofija nije u limbu „između“ pretpostavljenih područja kritike i doktrine, uvoda i nauke, kao ni teorije i prakse. Ne može se polagati pravo na „gotov“ pojam ili ideju filozofije, niti pretpostavljati potpuno razvijeno stanovište filozofske svesti. Ono jedino što s čime se u fenomenološkom smislu raspolaže samo je znanje koje se pojavljuje. Onako kako se pojavljuje po sebi i onako kako ono može biti *naš* predmet, odnosno kako se ono pojavljuje kao predmet za jednu filozofsku svest (*za nas*). Dakle, merilo tek treba da bude uspostavljeno, ako se zahteva celovita transformacija Kantovog kriticizma. Potrebno je da se merilo samo *izvede* i priredi. To što se taj kriterijum još ne poseduje ne predstavlja za Hegela razlog da se u potpunosti odustane od mogućnosti racionalne znanosti. U strah pred zabludom se zapravo preobukao strah pred istinom!¹

Potrebno je, dakako, afirmisati ono prividno kao takvo, a to je suprotnost obične i filozofske svesti. Potrebno pokazati kako taj privid, izrastao iz rada refleksije, i njegova kritika konstituišu ono istinito. Privid koji se ovde mora raskrinkati *in concreto* je privid razdvojenosti predmeta (kao znanja koje se pojavljuje) i svesti (za koju se ono pojavljuje). Predmet i svest pripadaju samom znanju koje se ispituje. Ista je to, dakle, svest koja je znanje o predmetu i koja je svest o samoj sebi. „Budući da je oboje *za nju*“, ona će sama sebi služiti kao kriterijum upoređivanja onoga što samo drži za istinito i onoga što *jeste* njeno *znanje* o tome. Ovaj momenat „za nju“ je odlučujući. Svest je i svesna ovog odvajanja sebe i vlastitog predmeta, te da se u njoj vrši podvajanje i da je to podvajanje do nje same. Kritika se sprovodi kao kritika svesti s obzirom na trostruki smisao toga da je ona ujedno objekt, subjekt i merilo kritike. To ispitivanje time omogućuje korekciju samog kriterijuma sa svakom pređenom etapom ispitivanja, uzdižući svest do krajnjeg stanovišta apsolutnog znanja, kao jedinog pravog kriterijuma znanosti. *Fenomenologija duha* (kao i *Kritika čistog uma*) i sama „izaziva“ onu dijalektiku svesti koju kritika nastoji da osvetli. U tom smislu se može reći da i kritika unutar fenomenologije duha predstavlja prikaz protivrečnih određenja. Međutim, ona to ne čini da bi

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 70.

ih ostavila u trajnoj napetosti jednog „neutralnog stanja“, u napetosti različitih perspektiva, već da bi ih razvila do krajnosti i ukinula.

U tome se ogleda celina dejstava kritike, u ovom konačnom razrešenju protivrečnosti između saznanja i njegovog predmeta za sva moguća područja filozofskog mišljenja. U svakom području se javljaju predrasude protiv kojih se borilo i bori i dalje filozofsko mišljenje. Osnovno tlo protivrečja se pokazalo s obzirom na skepticizam. U već poodmaklim analizama *Fenomenologije duha*, Hegel pokazuje kako se razvijano dijalektičko kretanje iskustva samosvesti u delovanju *skepticizma* pokazalo kao jedan strukturni momenat *same* samosvesti uopšte. Efekat koji je u filozofskom, ali i epohalnom, smislu proizveo skepticizam u suštini je emancipatorski. Samosvest u „izvesnosti vlastite slobode pušta“ da se rasplinu dati segmenti realnosti - ono predmetno kao takvo i sam odnos samosvesti spram predmetnosti. Kao rezultat skepticizma nastaje nova okolnost za samosvest u kojoj ona može da prestane da važi samoj sebi kao predmetna, te da nadalje iz te prividne nužnosti ne pribavlja sebi važnost. „Ono što iščezava jest određenost i razlika, koja se, na bilo koji način i otkuda bilo, postavlja kao čvrsta i nepromenljiva“¹. Dakle, ovo potvrđuje temeljan Hegelov stav da je u običnoj svesti aktivan skeptički ili kritički refleks koji je vodi ka onome što će u konačnici biti i kriticizam kao stanovište filozofije. Kao što je rečeno, apsolutizacija svakog od ovih likova svesti, koji čine totalitet njenog iskustva, može se razumeti i kao povեսno-filozofsko formiranje filozofskih učenja. Međutim, tek sa stanovišta totaliteta moguće je videti da nijedan nije održiv po sebi, ali takođe da nijedan nije u apsolutnom smislu prevaziđen i prepušten pukoj istoriji. Antički, a pogotovo moderni skepticizam nije poslednja reč tog lika svesti. Jednako tako, kritika kao svojevrsna snaga filozofskog mišljenja nije prevaziđena ili deplasirana s prevladavanjem kritičke filozofije.

Konkretnije posmatrano, Hegelovo izvođenje jednog jedinog kriterijuma kritike ga dovodi u blizinu postupka Fihteovog filozofskog projekta. Ovo izvođenje se nameće kao odgovor na zahtev da nauka dokaže svoje pretenzije na istinu u odnosu na pojavno znanje sa sličnim pretenzijama. Naučno znanje kritikuje shvatanje istine u pojavnom znanju. Kritika, dakle, to čini na osnovu sebi imanentnog kriterijuma, a ne na osnovu ili prema kriterijumu koji pripada shvatanju istine koje je svojstveno pojavnom znanju. U tom smislu je jasno zašto se mora govoriti o tome da su delatne dve kritike unutar ovakvog koncepta. Onaj drugi nivo kritike je naučni i ima ulogu prikaza razvijanja naučnosti filozofije. Međutim, ova razlikovanje kriterijuma ne znači da je drugi nivo kritike puka heteronomija, te da je kritika ipak provedena

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 161.

na njoj spoljašnji način ili dekretirana. Kao što je rečeno, razlikovanje kriterijuma istinitosti je već imanentno svesti. Ona razlikuje ono što njoj pripada i ono što drži da je istinito po sebi. Upravo se na ovom razlikovanju uopšte i može utemeljiti kritička funkcija nauke o iskustvu svesti. Njen je zadatak da momenat *znanja* svesti o nekom predmetu uporedi sa momentom sopstvene *istine* predmeta¹. S obzirom da je na obe strane svest, svest upoređuje sebe sa samom sobom. „Nazovemo li znanje pojmom, suštinu ili ono istinito pak kao biće ili predmet, sastoji se ispitivanje iz toga, da se sagleda odgovara li pojam predmetu“². Ovo ispitivanja pada u svest, jer njoj se postavlja to pitanje o odgovaranju predmeta i pojma. Filozofu, ili onoj instanci „za nas“ preostaje „čisto posmatranje“ čitavog toka³. Može se reći da se na ovom mestu utemeljuje i sam filozofski koncept istine kao *adequatio* pojma i predmeta. Potrebno je izvršiti ovo ispitivanje, budući da je razlika u izvesnom smislu već tu i zahteva se njena transparentija. Skeptički prigovor bi se mogao uputiti tome zašto je izjednačeno ono *po sebi* sa momentom znanja, budući da se skeptička argumentacija uopšte vrti oko razlike između onoga po sebi i svesti (odnosno da ono po sebi nije u svesti po sebi)⁴. Ključno je upravo to da između ovog „po sebi“ momenta koji je imanentan svesti i onoga po sebi uopšte postoji ili može postojati razlika, nešto je (sumnja) što se javlja u samoj svesti. Mogućnost ili aktualnost ove razlike ne tiče se u ovom odnosu nas, već je svest potvrđena kao „izvorni“ skeptik. Dakle, ona navodna pretpostavljenost razlikovanja između predmeta i pojma, a koja se temelji na prethodno postojećoj razlici između onoga po sebi i svesti, pokazuje se kao nešto postavljeno u svesti i za nju. Momenat po sebi može biti samo jedan određeni momenat svesti. Sumnja (razlika) se može javiti na temelju ovog identiteta⁵. Svest ima „dva predmeta“ – ono po sebi (predmet) i ono po sebi koje je za nju (pojam)⁶. Ukoliko ne odgovaraju jedan drugome svest mora menjati svoje znanje. Ovo nije „samo refleksija svesti u samu sebe“, što bi u krajnjoj liniji vodilo ili podrazumevalo formalno shvaćenu svest (subjektivnost). *Specificum* ovakvog načina ispitivanja je baš u toj njegovoj nosećoj dinamici što se s izmenom znanja menja i sam predmet. „[A]li u promeni znanja menja se zapravo u njemu i sam predmet, jer je postojeće znanje bilo

¹ Op. cit., S. 77.

² Loc. cit.

³ Loc. cit.

⁴ Videti detaljnije u: Baum, M., „Wahrheit bei Kant und Hegel“, S. 243.

⁵ Kako Hegel višestranu odgovara prigovorima skepticizma u *Fenomenologiji duha* videti: Wstphal, K., *Hegel's Manifold Response to Scepticism in "The Phenomenology of Spirit"*, p. 149 – 178.

⁶ Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 3, S. 78 – 79.

suštinski znanje o nekom predmetu; sa znanjem postaje on nešto drugo, jer suštinski pripada ovom znanju¹.

Svest nosi u sebi momenat vlastitog razlikovanja od svog predmeta, odnosno svojstven joj je momenat negativnosti i refleksije. Kao što je rečeno, prema onoj ontološkoj šemi koju je Hegel razvio već u toku jenskog perioda svog filozofskog stvaralaštva, u svesti su, kao u onome konačnom uopšte, konstitutivni samoodnos – refleksija i negativitet – samoukidanje. Svaki momenat svesti (lik znanja i lik predmetnosti) se u dijalektičkom kretanju samoukida. Međutim, u pogledu toga ukidanja Hegel izričito tvrdi da se ono ne sme razumeti kao prazno ništenje, već kao „ništa onoga čiji je ovo rezultat“². Na ovakvoj prirodi svesti uopšte zasnovana je kritička funkcija filozofije, ili konkretno kritička funkcija fenomenologije duha. Iskustvo svesti se pokazuje kao tok samokritike i transformacije pojavnog znanja, ali i transformacije kritike (jer ispituje se znanje i kriterijum ispitivanja)³ do onog definitivnog stanovišta koje tu kritiku pokazuje kao nužnu. Na tom stanovištu je i sama kritika utemeljena kao naučna i filozofska *par excellence*. Perspektiva „za nas“ se konkretizuje kroz razliku između stanovišta ispitivane svesti i stanovišta filozofa. Hegel događanje koje filozof posmatra opisuje kao preokretanje svesti: ono što se isprva pokazalo ka po sebi, sada je utvrđeno kako je bitak onoga po sebi zapravo biti-za-svest, iz čega za svest izranja novi predmet ali se istovremeno oblikuje i novi lik svesti. Pred svest, koja se ispituje, istupa novi predmet (koji je za nju „samo predmet“), ali tako da „nastajanje“ tog predmeta iz preokretanja nje same njoj nije transparentno. Ona „ne zna kako joj se to događa“, jer se taj proces odvija „iza njenih leđa“⁴. Na ovome se zapravo zasniva hegelovska kritika - na momentu bitka svesti „za nas“ u razlici spram njenog bitka po sebi i za sebe, a koji se ne prikazuje njoj samoj u čitavom dijalektičkom kretanju njenoga iskustva. Instanci „za nas“ se u svakom konkretnom rezultatu pokazuje nov predmet i čitava dinamika njegovog nastajanja. Stoga se može reći da je Hegel na samoj ispitivanoj (običnoj) svesti i dijalektici njenog iskustva pokazao osnov razlikovanja, dakako, stanovišta same ispitivane svesti, ali i stanovišta znanja, kao i stanovišta kritike. Kritika ima

¹ Op. cit., S. 78. Baum skreće pažnju da je temeljni motiv upravo položen u ovom „suštinskom“ sapripadanju predmeta i znanja, koje proizilazi iz toga što je znanje uvek znanje o nekom predmetu. Ono stoga ne može na neki spoljašnji način da biva upoređivano s vlastitim predmetom. Predmet, sa svoje strane, kao ono o čemu je svest svest (o čemu je znanje znanje) ne može biti shvaćen izvorno kao predmet nezavisno od svog postajanja svesnim (znanim), te time da bi moglo da predstavlja neko od svesti nezavisno po sebi. Videti: Baum, M., „Wahrheit bei Kant und Hegel“, S. 243.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 80. U ovome je Hegel položio temeljnu razliku između vlastitog prikaza (dovršenog skepticizma) i skepticizma.

³ Loc. cit.

⁴ Loc. cit.

stoga dvojaku ulogu da u svaki od pojedinačnih likova svesti afirmiše kao momente života apsolutnog duha, te da u njima prisutni mutni, netematizovani, ali živi pojam, dovede do jasne forme pojma, odnosno do pojma pojma (stanovišta apsolutnog znanja)¹. Međutim, ne sme se ispustiti iz vida da je kritika u fenomenologiji duha moguća sa stanovišta duha, budući da je to stanovište fenomenologije duha (a ne svest)².

Momenat koji ima značaj za kritiku kao metodološku srž, upravo je momenat „za nas“. Instanca unutar procesa kada je filozof uvučen u sam proces³. Svaki navodni autonomni lik svesti mora se pokazati kao neistinit. Sa stanovišta kritike je moguće videti u tom kretanju nužnost neistinitosti pojedinačnih lika. No, posmatrano konkretno, u jednom širem kontekstu, u tom se kretanju nužnog preokretanja svesti mogu situirati dve suprotne tendencije. S jedne strane, kako je rečeno, tendencija samosumnjanja i samokritike svesti. S druge strane, njoj se suprotstavlja tendencija ka apsolutizaciji nekog od problematičnih likova svesti. U širem kontekstu koji je opisan u vezi sa kritikom u kulturi refleksije, ovaj momenat osamostaljivanja likova svesti se pokazuje kao onaj momenat u kome je filozofija proizvodila *Entzweiung* u kulturi, ili bilo koji drugi ideološki efekat. Filozofska kritika mora „podsećati“ na to da ona mora izraziti ono objektivno, govoriti u ime onoga objektivnog, heterogenog i heteronomnog, nasuprot tendenciji epohe koja joj nameće da subjektivnost „brani i spašava“⁴. Međutim, razlika između pomenutih jenskih spisa i stanovišta *Fenomenologije duha* najizrazitije se vidi u sada jasno izraženom shvatanju povesnog karaktera filozofije. U prethodnom periodu ta misao je još bila „slutnja“ koja se probijala kroz shvatanje odnosa povesnih i obrazovnih okolnosti i artikulisanja filozofije, te u svesti o tome da spoljašnje okolnosti i unutrašnje stanje filozofije stoje u kompleksnom mehanizmu međusobne uslovljenosti. U *Fenomenologiji duha*, međutim, jasno je izražena svest o tome da filozofija *postaje*, što je u najpregnantnijem smislu izraženo čuvenom Hegelovom tezom iz Predgovora: „Prema mom uvidu, koji mora sebe da

¹ Tsujimura, K., *Das Hegelsche „für uns“*, S. 385. Ovaj autor tumači ovu instancu „za nas“, u kontekstu jenskog spisa o *Razlici*, u skladu sa smislom potrebe filozofije.

² Kritika je moguća sa stanovišta apsolutnog znanja i podrazumeva svojevrsan krug u filozofiji: „Filozofija zapravo započinje iz *pojma o vlastitom pojmu*, da bi ga u povratnom kretanju mišljenja mogla razviti i kao sistem i kao logičko i kao fenomenologijsko započinjanje filozofije“. Videti: Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 200.

³ Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 141. Takođe, za još jedan primer tumačenja ovog izraza „za nas“ u kontekstu „potrebe filozofije“ iz jenskog spisa o *Razlici* videti: Tsujimura, K., *Das Hegelsche „für uns“*, S. 374 – 387. Ovaj autor razvija, u tom kontekstu, instancu filozofa da u svakom od pojedinačnih likova svesti afirmiše ideju da predstavljaju momente života apsolutnog duha, kao i da kod svakog lika svesti onaj mutni, netematizovani, ali živi pojam, dovede do jasne forme pojma, do pojma pojma (stanovišta apsolutnog znanja).

⁴ Bristou ističe da je potrebno Kantovu filozofiju, iz ove vizure, ipak sagledati kao onu koja je pokušala da napravi filozofski kompromis između onoga subjektivnog i objektivnog (Bristow, W. F., *Hegel and Transformation of Critique*, p. 180). To se može podržati i s te strane što ju je Hegel i doživljavao kao „uvod“ u mišljenje ideje, odnosno kao filozofiju u kojoj je dat pokušaj sinteze sveta i novootkrivenog principa subjektivnosti.

opravda samo prikazom sistema, sve je na tome da se ono istinito shvati i izrazi ne kao *supstancija*, nego isto tako kao *subjekt*¹.

Pored ove linije ispitivanja o kritičkoj funkciji same ideje *Fenomenologije duha*, moguća je još jedna linija ispitivanja. Dakle, u ovom poglavlju postoji još i interes za rekonstrukciju eventualnog mesta kritike kao jednog izrazito modernog *Gestalt* u organizaciji *Fenomenologije duha*. Hegelova sadašnjost je postrevolucionarni svet, navodno „postkritički“ intelektualni prostor - svet u kome nakon pojave Fihtea i Šelinga „ne postoje druge filozofije“². Hegelov *gegenwärtiger Zeitalter* pokazuje dubinu dijalektičkog suprotstavljanja između modernog subjekta i humanizovanog sveta objekata (privatna individualnost i utilitarizam). S likom Antigone je apsolvirana svetskopovesna lekcija o tome kako ono na čemu se pokazuje tendencija raspadanja jedne socijalne forme, ili lika duha, ne samo da dovodi do tog njegovog raspadanja, već je i konstitutivni princip tog lika duha. U slučaju ove velike tragedije, polis je mogao da nastane kao politička forma samo na osnovu artikulacije one konstitutivne suprotnosti koja ga je i uništila. „Kao što je, prema Hegelovom dubokom uvidu, helenski običajnosni svijet – *propao od slobode* (!), po istoj paradigmi – moć slobode, koja je princip Zapada, samo je središte titanske snage nužne propasti Zapada“³. Naime, artikulacija moderne subjektivnosti, na osnovu koje je inaugurisano moderno društvo kao takvo, istovremeno je ono što ga osuđuje na raspadanje. Džejmson je istakao utisak da Hegelova filozofija, svojom kritikom modernog principa subjektivnosti, nastoji da misaono ostvari svojevrsno „pauziranje“ raspadanja koje je očitovala na jednoj globalnoj skali⁴.

3.3.2. Kritika i um

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 22 – 23.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 387.

³ Perović, M. A., *Početak u filozofiji*, str. 124.

⁴ Jameson, F., *The Hegel Variations*, p. 114. Zaista, Hegel kasnije u spisu *Osnovne crte filozofije prava* i svedočiti o raspadanju čitavog „sloja“ modernog građanskog društva (Pöbel). Vrhunac moderne povesti principa slobode je u svetu u kome čitav jedna sloj modernog građanskog društva predstavlja izraz radikalne neslobode. Neki autori u ovom Hegelovom uvidu vide da je kod njega i te kako postojeća svest o tome da je sloboda bez jednakosti zapravo neodrživa. Hegelov *Pöbel* predstavlja pojam o radikalnoj nemogućnosti slobode. Videti: Ruda, F., *Hegels Pöbel*, S. 244.

U organizacionom smislu, unutar *Fenomenologije duha* kritike, kao stanovišta i prepoznatljivog izraza jedne filozofije, a svakako i moderne epohe, nema među likovima svesti. Takav „status“ ima, na primer, skepticizam, ali koji je istovremeno u mnogostranoj povezanosti s Hegelovim shvatanjem prirode filozofije i filozofskog mišljenja uopšte. Kritike u takvom višeslojnom kontekstu naprosto nema. Međutim, ona se može situirati u jednom konkretnom smislu u oblasti (i poglavlju) uma, kako teorijskog tako i praktičkog.

U poglavljima *Fenomenologije duha* koji prethode onome o umu, svest se negativno, ili čak asketski, odnosila spram sveta (pa i prema vlastitoj zbiljnosti), budući da joj je pre svega bilo stalo do vlastite slobode i samostalnosti. Sada ona stoji u takvom odnosu prema svetu, da iz tog odnosa za nju proizilazi svest „da sva zbilja nije ništa drugo do ona sama“. Ona može imati interes za svet u njegovoj trajnosti. Ona se odnosi prema njemu, kaže Hegel, kao idealizam – svet tek sada postaje *za svest*. Pošto je izgubljen „*grob* njezine istine“ i „uništeno uništenje same njene zbiljnosti“ (reformacija), a za svest je „pojedinačnost svesti po sebi apsolutna bit“ (prosvetiteljstvo, Dekart)¹, njeno se iskustvo sveta artikuliše kao iskustvo same sebe. Postajanje sveta postaje njezina istina i prezentnost. Ovaj idealizam donosi sa sobom specifičnu afirmaciju sveta koja je se javlja kao njegovo sekundarno dejstvo. Ovaj idealizam otvara mogućnost aproprijacije sveta od strane subjektivnosti koja će vrhunac imati u praktičkom držanju. Međutim, do načina na koji se odnos između onoga subjektivnog i onoga objektivnog suštinski postavlja i razrešava, zavisi da li će filozofija biti „zbiljski prikaz zbiljskoga“².

Idealizam objavljuje sledeće: „Um je izvesnost svesti da je ona sva realnost; tako idealizam izriče njegov pojam“³. Ovde je reč o idealizmu koji se može uzeti kao sinonim s kritičkom filozofijom ili sistemom kritičkog idealizma, te konačno i sistemom transcendentnog idealizma. To znači da je to onaj idealizam koji je u epohalnom smislu izneo, ili čak pretrpeo, rad kritike, a ne o idealizmu u smislu pretkantovske metafizike. Ovu koncepciju uma, koja se oblikovala i najdoslednije izrazila u Kantovoj i Fihteovoj filozofije⁴, Hegel je postavio kao jednu od epizoda iskustva svesti. Lik koji se artikuliše na ovom mestu u

¹ Op. cit., S. 179.

² Op. cit., S. 23.

³ Op. cit., S. 179.

⁴ Fihte je ključna misaona figura spram koje se Hegel odnose u poglavlju o umu, iako kantovska kritika daje direktan povod. Hegelovo temeljno studiranje Fihteove filozofije traje u najmanju ruku od 1794. godine u kojoj je Šeling objavio *Filozofska pisma o dogmatizmu i kriticizmu*. Dramatičnu anti-subjektivističku reakciju Hegela na ovaj spis smo već spomenuli, kao svojevršno buđenje iz „subjektivističkog“ dremeža.

Fenomenologiji duha predstavlja isprva opšte određenje uma, koji zatim ima teorijsku i praktičku upotrebu, na čemu biva nošen dalji dijalektički proces.

Realnost koju ovaj idealizam pripisuje umu, prema Hegelu, samo je „čista apstrakcija realnosti“. To dolazi odatle što ova filozofija izriče vlastiti princip „Ja sam Ja“¹. Hegel u ovoj formi izriče princip kritičkog idealizma, što se mora imati na umu, iako je kod Fichtea on postavljen kao Ja = Ja ili *Ja jeste*². Prema Hegelovom tumačenju, identitetska formulacija pokazuje da je ono Ja skopčano s nužnom svešću o „*nebitku* bilo čega drugog“, budući da je ono „jedini predmet, sva realnost i sadašnjost“³. Međutim, Hegel u opisu javljanja ovog lika svesti ukazuje na to da ovom idealizmu pripada svojevrsna „naivnost“. On neposredno objavljuje vlastito stanovište uma onako kako neposredno nastupa um u izvesnosti svesti da je sva realnost. Ovaj neposredno nastupajući um ponovo oživljava inkongruenciju izvesnosti i istine, sumnju izražava kao kritiku. Um nastupa samo kao izvesnost one istine (celokupnog prethodno pređenog dijalektičkog puta kretanja mnenja preko instance opažanja, razuma, gde je ključan rezultat da iščezava drugobitak po sebi, zatim kretanja samostalnosti svesti u borbi gospodara i roba, mišlju o slobodi, skeptičkom emancipacijom i borbom za apsolutno oslobođenje u sebi razdvojene svesti, gde je ključni rezultat da je iščezao drugobitak za nju samo *ako je samo* za nju). Ta naivnost se izobličuje u svojevrsni zaborav. Samosvest je postala ta realnost, međutim put njenog postajanja realnosti je navodno „zaboravljen“. Kritika čistog uma nije na poziciji da vidi „novi predmet i njegovo nastajanje“, iako jeste filozofija u kojoj se oblikuje ova svest o dimenziji aktivnog mišljenja, spontaniteta subjektivnosti koja proizvodi vlastitu predmetnost. Hegel će odmah vlastitu poziciju suprotstaviti razmatranom idealizmu. Sa stanovišta *Fenomenologije duha* sada je moguće „položiti račun“ s prethodnim likovima svesti, koji stoje potpuno transparentno u svesti, te time zapravo u stanju suprotnom od zaborava. Idealizam koji ne dokazuje, što znači da ne izvodi pomenuti put, stoga predstavlja čisto uveravanje (Versicherung) budući da „otpočinje“ golom tvrdnjom o toj neposrednoj izvesnosti da je on sva realnost⁴.

¹ Hegel u *Veri i znanju* formuliše princip Fichteovog idealizma kao Ja = Ja, samo formalni identitet (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 407). Takođe, još ranije u spisu o *Razlici* Hegel tumači Ja = Ja kao identitet subjekta i objekta. Na tom mestu ga naziva „smelim izrazom pravog principa spekulacije“ (Op. cit., S. 11). U tom duhu, u odeljku ovog spisa gde izlaže samu Fichteovu filozofiju, navešće kako Ja = Ja znači *Ja jesam*, apsolutni subjekt-objekt (Op. cit., S. 52). U *Fenomenologiji duha* će ovaj princip ipak ciljano drugačije formulisati u odnosu na njegov izvorni oblik.

² Celokupno izvođenje: Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 94 – 98.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 181.

⁴ Možemo reći da je Hegel već u Uvodu zaključio da dedukcija ovog idealizma nije u stanju da izloži nužnost vlastitog stanovišta u odnosu na pretenzije običnog znanja – opisujući istu situaciju u kojoj jedno uveravanje vredi i koliko drugo. Videti: Op. cit., S. 71.

Problem je s uveravanjem što ono živi od razlike izvesnosti i istine, ali prvu poistovećuje sa drugom. Uveravanje je jedno među drugima i ima značaj kao jedno među drugim mogućim uveravanjima. Što je još gore, svako uveravanje „uverava“ na istim osnovama: u ovom slučaju, taj je osnov samosvest. Iz vizure potpune ubedljivosti ili dokazanosti, jedno uveravanje, u epistemološkom smislu, vredno je koliko i drugo. Prema ovoj Hegelovoj kritici, uveravanje je postupak koji se razlikuje od dokazivanja po tome što polazi od proklamacije rezultata, izostavljajući samu operaciju koja je dovela do njega ili, još bolje, koja ga je proizvela. U učenju fihteanskog idealizma se poziva na „samosvest svake svesti: *Ja sam ja*“, čime se na posredan način sankcioniše „uveravanje izvesnosti“ svake od njih dajući im jednaku vrednost - jednoj pored druge! Ovaj se egalitarizam priznanja prava na izvesnost svake samosvesti, da je svaka sva realnost, svedoči o novoj aporetičnosti uma. Pozivajući se na izvesnost svake samosvesti, priznato je pravo i suprotne. Svaka ova instanca je dogmatična u kantovskom smislu te reči, jer je njihova međusobna suprotstavljenost nerešiva, te se njihova borba mora nužno odvijati do u beskonačnost. Ovaj je idealizam ponovo oživeo dogmatizam: dijalektika čistog razuma je dobila novu dimenziju ili uobličenje. Iz toga se, međutim, može izvući zaključak da je on, takođe, morao dati novi povod i za oživljavanje kritike.

Ukoliko se pođe od toga da je ovde pre svega reč o fihteanskom idealizmu, odnosno koncepciji uma koja se načelno oblikuje u njegovoj filozofiji, šta konkretno znači „zaborav“ dijalektičkog razvoja? Ovaj zaborav je zapravo nosilac elementa neposrednosti na osnovu koje je apsolutni princip ove filozofije izvestan. Neposredna samoizvesnost svesti da je ona sva realnost predstavlja određenje uma. Međutim, ovaj zaborav Hegel pripisuje ujedno i umu kao jednom liku iskustva svesti, a ne samo jednoj filozofskoj poziciji koja zaista vlastiti princip izriče neposredno. Zanimljiva je i upečatljiva perspektiva kojom se potvrđuje to da se „greška“ jedne filozofije, ukoliko se onaj zaborav koji čini inauguracionu gestu ovog idealizma uopšte može tako tumačiti, predstavlja kao „greška“ uma. Odnosno kako se ona prva temelji na ovoj drugog, ili predstavlja samo filozofsku artikulaciju ove druge. Um ima svoje poreklo u dogmatizmu, odnosno u pretkritičkoj metafizici. On je rezultat čitavog toga dijalektičkog procesa, o čemu nije u ovoj filozofskoj koncepciji položen račun. Međutim, um ne vidi taj proces vlastitog nastajanja, već nastoji da se potvrdi neposredno u svoj svojoj apsolutnosti i samostalnosti. To vodi zaključku da fihteanski idealizam, kao dosledan izraz uma, nije ni mogao položiti račun o celokupnom pređenom putu očajanja, jer je jednostavno ta perspektiva zatvorena odnosno isključena kao heteronomija. Svaka moguća perspektiva (povesna, logička, fenomenologijska) tek bi trebalo da se otvori nakon što filozofija u jednom *ab-solutnom* smislu

(bespretpostavno) počne. Neodrživost ovakve pozicije se zapravo pokazuje u samoj neadekvatnosti načina na koji se u ovoj filozofiji ili u ovom liku izražava pojam pojma. Utoliko se on razlaže na sve ono čemu se suprotstavlja i što isključuje, čim se ovaj princip konkretizuje. Ako se drži do „izama“ može se reći da je Hegel pokazao kako je, baš time što je um izvesnost samosvesti da je sva realnost, ovaj idealizam zapravo realizam. Daljim izvođenjem je, pak, stanovište uma poistovetio s empirizmom, što je trajan motiv njegove kritike kantovske i fihteanske filozofije. Još daljnje će se razvijanje ovog stanovišta pokazati i u takvom kretanju po kome kolebljivost stanovišta uma sasvim nalikuje skepticizmu. Hegel će posvedočiti da postoji paralela između aporija koje dominiraju ovim filozofskim učenjem i „kretanja“ skepticizma, koristeći poznatu metaforu o nemiru - nemirnom kretanju „tamo amo“¹. Jasno je da je time Hegel ukazao na to kako se „iza leđa“ fihteanske koncepcije uma valja povեսno-filozofsko shvatanje uma od Dekarta, Loka, preko Hjuma do Kanta. Hegel insinuirá na ovu povեսt uma i koristi je kao sredstvo kritike fihteove koncepcije. Međutim, Fihteova je misaona figura ta koja sasvim dominira ovim poglavljem o umu. Kritika koja je upućena Fihteu ima zadatak da osnaži i potpuno razvije fenomenologijski koncept uma. Ova se dijalektika idealizma i realizma u krajnjoj liniji mora razumeti tako da je naklonjena Fihteovom stavu da bez idealizma nema realizma. Koliko je različito Hegelovo shvatanje idealizma od ovog? Idealizam je svakako jedan od ključnih termina u Hegelovom vokabularu. Najčešći kontekst u Hegelovim tekstovima gde se sam termin idealizam upotrebljava nije slučajno značajan i za postavljanje problema kritike kod Hegela. Idealizam je izraz za takvo filozofsko držanje koje podrazumeva duboku sumnju u one filozofske učinke koji se legitimišu neposrednim pristupom činjenicama, ili izražavaju prezir prema metafizičkim sadržajima, te se konačno drže svakodnevnog zdravog razuma².

Činjenici da u Fihteovoj filozofiji i filozofskoj ličnosti konvergiraju momenti, koji se tradicionalno u interpretacijama vezuju za poglavlje *Fenomenologije duha* o umu, posvećena

¹ G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 3, S. 183 - 184.

² Džejmson ukazuje na to kako je matematika sama najviši dokaz toga da u srcu onoga što se čini čisto empirijskim, ili činjeničnim, počiva aktivni idealitet. „To skriveno prisustvo idealiteta, kategorije, iza našeg navodnog spoljašnjeg iskustva i percepcija, ipak uspeva da promakne Kantovom subjektivizmu: jer se čini da ne vraća sve naše „intuicije“ nazad u individualni um, kako bi bile procesuirane u misli i znanje. Hegelov „idealizam“ nije subjektivni u ovom kantovskom smislu, utoliko što okvir individualnog subjekta nije prisutan u ovoj shemi. Njemu ide u korist istorijski srećan slučaj nedostatka individualizma koji bi se mogao jednako odrediti kao pre- ili post-individualistički: tehnički razlog tome je, naravno, što se individualno javlja na kraju njegovog niza, s pojmom, ostavljajući ranija razvića relativno nevinu u pogledu efekata subjekt-objekt podvojenosti... Ipak, na kraju ovog niza kategorija, „spekulativno mišljenje“, misao po Pojmu ili Konceptu (*Begriff*), reafirmiše podvojenost subjekt-objekt iznova tako što tvrdi identitet obojega; na ovoj tački Hegel je možda postao idealist u tradicionalnom smislu, ali ne pre toga“, Videti: Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, p. 83 – 84.

je izvesna pažnja u literaturi. Kao primer se može navesti stav o tome da se s poglavljem o umu otvara u kompoziciji *Fenomenologije duha* postrevolucionarna situacija u povesnom i u filozofskom smislu. Ova se situacija konkretizuje kao otklon od celokupne filozofske tradicije koja je proizvela dotičnu racionalnost čiji je vrhunac fihteanski koncept uma. Tako, na primer, Lukač smatra da je „Fihteova filozofija revolucionarni aktivizam vremena preobraćen u nemački idealizam“¹. U njegovoj se filozofiji, s obzirom da je saznanje izravno mišljeno kao radnja, intenzivirala „delatna strana“ klasične nemačke filozofije, o čemu svedoči i Marksova prva teza o Fojerbahu. Na osnovu Koževljevog čitanja se tom „zaboravu“, koji je u osnovi fihteanske filozofske lekcije, može prići u jednom konkretnom egzistencijalnom ključu. Neposrednost, zaborav i sama tetička priroda nastupanja fihteanskog idealizma se može razumeti kao izraz „egzistencijalnog individualizma buržoaskog intelektualca i njegove filozofske transpozicije oličene u figuri Kanta i Fihtea“².

Ova filozofija sebe koncipira kao nešto izvorno na taj način što nastoji da obezbedi autentičan početak s filozofijom *ab ovo*. Takvu je mogućnost otvorio sam „zaborav“ uma³. Prolazeći kroz niz instanci gubljenja i ponovnog zadobijanja, kako sebe tako i sveta, nastupile su dve stvari za svest, da „ono istinito ima za svest određenost *bitka*“ i da „ima tu određenost da jeste samo *za nju*“⁴. Obe strane, pak, slivaju se u jednu istinu da ono što je po sebi takvo i za svest, odnosno da je ono za nju ujedno i po sebi. „Svest, koja je ta istina, ima ovaj put u pozadini i zaboravila ga je time što nastupa *neposredno* kao um, ili ovaj neposredno nastupajući um nastupa sam kao *izvesnost* one istine. On samo *uverava* tako da je sav realitet, ali to sam ne pojmi, jer onaj zaboravljeni put je poimanje ove neposredno izražene tvrdnje“⁵. Idealizam koji izražava, „prenosi“, ovu neposrednu tvrdnju uma takođe na neposredan način, mora i sam uveravati. Dakle, pozicija Fihteove filozofije ovde nije uzeta u razmatranje kao slučajan filozofem, već dobija kroz ovu interpretaciju dublje fenomenološko opravdanje. Takođe, Hegel

¹ Lukač, Đ., *Mladi Hegel*, str. 275 – 276.

² Kožev, A., *Kako čitati Hegela*, str. 82. Kožev smatra da u ovom petom, i narednom, šestom poglavlju, Hegel po prvi put zaista razmatra istinsku povest i govori o svojim savremenicima, filozofskim pojavama od krvi i mesa (upućujući na Fihtea, Šlegela, Šelunga itd.).

³ Zapravo, ovaj momenat zaborava se može postaviti paralelno nasuprot modelu Dekartovog početka filozofije radikalnom sumnjom. Dekartovo naučno mišljenje proceduralno je pretpostavljalo sumnju, dok je Fihteova dedukcija pretpostavljala „zaborav“ celokupnog povesnog i fenomenologijskog iskustva svesti do ovog lika. Doduše, ovaj se otklon od tradicije filozofije pripisuje samoj Kantovoj kritici, s obzirom na njeno temeljeno usmerenje da ispita pravo na apodiktičku izvesnost takvog filozofiranja. Videti paralelizam kantovske kritike i dekartovske sumnje u poglavlju „Aporije početka kod Dekarta“ u: Wewrner, J., *Darstellung als Kritik*, S. 48 – 78. Takođe, neposrednost, neposredna izvesnost s kojom nastupa um, što je smisao „zaborava“, ista je ona neposrednost koju je prirodna svest u liku razuma imala spram prirodnog sveta. U *Fenomenologiji duha* su obe ove izvesnosti morale biti prikazane kako bi i pravo svake nužno bilo opozvano.

⁴ G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 3, S. 180.

⁵ Loc. cit.

će celokupni prethodeći filozofski razvoj opravdati kroz afirmaciju ovog (njegovog) najvišeg lika, fihteanskog shvatanja uma. Konačno, Hegel će kritikom, odnosno razvijanjem one aporetičke strukture ovog učenja, opravdati vlastito stanovište filozofije u pojmu duha.

Time što je sankcionisao uveravanje bilo koje i svake samosvesti uopšte, um je sankcionisao i uveravanje njemu suprotne izvesnosti. Na ovaj način je inkorporiran osnov kantovskog prigovora pretkritičkoj metafizici, a koji je Kant razvio u svojoj transcendentalnoj dijalektici. Njegovo rešenje ove dijalektike, kao neizbežne i prirodne dijalektike, svakako da ne može da zadovolji sa stanovišta spekulativne filozofije. Ključan korak koji je u *Kritici čistog uma* izostao, a koji predstoji s obzirom na daljnji fenomenologijski razvoj stanovišta uma jeste da se um refleksijom vrati iz suprotnosti. Um kao refleksija iz onoga što mu se suprotstavlja može tek da nastupi, ne više kao jedna izvesnost među drugim izvesnostima, već kao jedina istina. Bez ovog povratka, kritika ostaje jedan glas iz onostranosti, metafizika u pretkantovskom smislu. Ukoliko nije postignut i formulisan apsolutni i istinski samoutemeljujući princip bilo moralnog bilo sazajno-teorijskog suđenja, kritika govori sa stanovišta formalizam i praznine. Praznina je takav medijum koji može biti popunjen slučajno, bilo kada, subjektivnim sadržajem¹.

Međutim, ovde Hegel interveniše s jednim motivom koji se u povesno-filozofskom smislu ne može direktno dovesti u vezu sa Fihteom. Taj kritički motiv uperen je na celokupnu situaciju u kojoj se obrela filozofija nakon pojave *Kritike čistog uma*. Hegel ovo neposredno nastupanje uma u filozofiji idealizma suštinski tumači kao „apstrakciju postojanja istine“. Apstrahuje se od apsolutnog pojma, odnosno od „kretanja postalosti“ istine i njenog određenja kao totaliteta likova na pređenom putu. „Iza leđa“ uma ostaje nužno onaj put, budući da je prva artikulacija svesti kao uma podrazumevala element neposrednosti, neposredne objave svetlu da je um njegova realnost. Ovaj je gest i bio moguć kao rezultat čitavog puta od koga se apstrahuje. Hegel koncizno objašnjava uslovljenu prirodu ove geste, koja se ograđuje od onoga što je

¹ Kritika se, u jednom određenom smislu, mora razumeti ne samo kao epohalni impuls ili agens mišljenja, već i kao individualno nastojanje. Ovo nužno proizilazi iz Kantovog formulisanja veze između kritike i slobode, to jest pojma autonomije, o čemu je već bilo reči. Dakle, šta bi individualna perspektiva podrazumevala u smislu subjekta kritike, iako je izvesno da bi ona teško mogla biti održiva bez obuhvatajuće zajednice. Svojevrsni je individualizam svesti, kao njena individualna pozicioniranost, opisana u dijalektici čulne svesti, zatim opažanja, a koja u svojoj pozadini ima empirističku „ideologiju“ zdravog razuma (Jameson, F., *The Hegel Variations*, p. 16). Imajući to u vidu, indikativno je to što se filozofska kritika, onako kako ju Hegel formulisao i vršio u svojim kritičkim tekstovima, bavi upravo lomljenjem ove perspektive. Međutim, tvrdnja da se individualno iskustvo iscrpljuje u čulnoj svesti, uz nju i u jednoj opštijoj artikulaciji oličenoj u *Verstand*, nije u potpunosti osnovana. Postoji bar još jedan element, koji sa sobom donosi stanovište uma kao još uvek one instance koja se posreduje s opštim, do stanovišta duha gde je ta problematika dobija svoje konačno rešenje.

proizvodi da bi ispunila vlastiti smisao, u svega par rečenica koje su odlučujuće: „Svest će svoj odnos prema drugobitku ili svom predmetu odrediti na različite načine, već prema tome, na kojem stupnju upravo stoji svetski duh koji postaje svestan sebe. Kako on sebe i svoj predmet uvek *neposredno* nalazi i određuje, ili kako je on *za sebe*, zavisi od toga šta je on već *postao* ili šta on već *po sebi* jeste“¹. Apstrakcija realnosti koja je ovde u igri podrazumeva apstrakciju od ovog povesnog kretanja kojim svetski duh postaje svestan samog sebe. Hegelovi savremenici ne mogu da polože račun o tome kako je nastala racionalnost s kojom računaju u svojim učenjima. Takođe, ni njihov čitatelj ne može razumeti o čemu govori ovaj idealizam². Onome koji nije i sam konkretno prešao taj „zaboravljeni put“, tvrdi Hegel, onaj kome je to čak u filozofskom prikazu onemogućeno, ta tvrdnja da je um sva realnost nužno ostaje nepojmljiva³! Fihteanski idealizam ne čini transparentnim put koji je pređen, ne vraća rezultat na ishodište, to jest sistem se ne vraća u vlastiti početak. Prigovor koji Hegel na ovom mestu u *Fenomenologiji duha* upućuje Fihteu i Kantu je prigovor o potpunom izostanku sve procesualnosti, a u krajnjoj liniji apovesnosti. Međutim, trebalo bi pretpostaviti onda da je um taj koji je u svom neposrednom pozitivitetu, kao predstava uma ili um po meri razuma, po svemu sudeći apovestan.

Ja je izvesnost da je sva realnost, ali je ta realnost zapravo apstrakcija. Stoga je i to ja formulisano kao „jednostavna kategorija“, koja ima značenje kao „jednostavno *jedinstvo* bića samo kao misaone zbiljnosti“⁴. Kategorija, u dubljem smislu, izražava identitet mišljenja i bitka, da su oni ista suština po sebi i za sebe. Ovaj identitet nije dat na osnovu upoređivanja (Vergleichung) predstave i stvari, već bi se ovo upoređivanje tek imalo zasnovati na onom identitetu koji je izvoran. Tu počiva ujedno i ključna razlika između idealizma koji bi bio fihteanski i onog idealizma koji bi predstavljao rđavu interpretaciju Kantovih rezultata. Jasno je da ovim opisom jednostranog i lošeg idealizma Hegel ne označava Kanta i Fihtea, već, kako neki interpretatori ističu, autore poput Kruga i Šulcea⁵. Zdravorazumskim „sintetizmom“, odnosno zdravorazumskim „skepticiзмом“, Hegel smatra da su obojica zaista odstupili, i to u sasvim pogrešnom pravcu, od onoga što je „slovo“ Kantove filozofije. Nisu u ovom odstupanju od slova ni u kom slučaju dotakli njen „pravi“ duh: „Jedino jednostrani loši idealizam daje da

¹ G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 3, S. 181.

² Harris, H. S., *Hegels Ladder*. Vol 1, p. 456.

³ G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 3, S. 180.

⁴ Op. cit., S. 181.

⁵ Harris, H. S., *Hegels Ladder*. Vol 1, p. 463.

se ovo jedinstvo opet kao svest pojavi na jednoj strani i njoj nasuprot nešto po sebi na drugoj¹. Ovim se potvrđuje Hegelova načelna zainteresovanost za autentičnu interpretaciju Kantove kritičke filozofije i onoga što je istinski smisao njegovog kritičkog projekta².

Gore pomenut kategorijalitet svesti, međutim, mora se razumeti ne samo kao jedinstvo, ili nipošto kao jednostavno jedinstvo bitka i samosvesti, već i s obzirom na njegovu apsolutno negativnu stranu - razliku. Prema samom principu spekulativnog mišljenja, on je oličenje jedinstva u apsolutnoj razlici, što znači da je „u *drugobitku* neposredno jednak samome sebi“. Drugobitak je na ovom mestu ono što je svest upravo prošla (počev od čulne izvesnosti, zatim opažanja i, konačno, razuma). Zahvaljujući ovoj negativnoj strani, razlikovanju kao takvom, kategorijalitet svesti se „pojavljuje u mnoštvu“. Stoga se um, tvrdi Hegel, poduzima uveravanja da ima određen broj kategorija ili određenih vrsta. Međutim, ovim je već stavljen u pogon rad negativnosti koji se okreće prema dotičnom uveravajućem držanju uma, u smislu da samo to uveravanje ne može više zadovoljiti. „Jer time što *razlika* započinje u čistom Ja, u čistom razumu samom, na taj je način postavljeno da se ovde napušta *neposrednost, uveravanje i nalazjenje*, i da započinje *poimanje*“³. Na ovom mestu je Hegel ponovio (u suštini kantovsku sekvencu) da dogmatsko držanje uma, ukoliko se njegovo uveravanje razume kao dogmatizam izvesnosti, nužno vodi ka njegovoj skeptičkoj reakciji! Hegel tu sekvencu primenjuje i na sami kritički um. Hegelova se kritika Kanta na ovom mestu zaoštrava – mnoštvo kategorija tretirati kao „nalaz“, jer Hegel tako razume njihovo izvođenje iz različitih vrsta sudova, on naziva „sramotom nauke“⁴.

Um je izražen (dakle, ne kao *Ja = Ja*, ili *Ja jeste*, odnosno formulacija koja se može naći u *Osnovi celokupnog učenja o nauci*, već) kao *Ja jeste Ja*. Samo *Ja* je određenje predstavljeno kao jednostavna kategorija, „jednostavno jedinstvo bića kao mislene zbiljnosti“⁵. „Budući da je um sva realnost u značenju apstraktno *mojeg* i ono drugo mu je *ravnodušno tuđe*, tako je u tome postavljeno upravo ono znanje uma o nečemu drugom, koje je pridošlo kao *mnenje, opažanje* i kao *razum* koji shvata ono mišljeno i opaženo“⁶. Pojmom tog idealizma, što je izuzetno važno, tvrdi se kako to znanje, koje ima na sebi formu konačnog, nije istinito.

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 181.

² „Smeli prodor van kantovsko-filozofijske subjektivnosti u novi prostor istorijskog duha“, kako to Gadamer formuliše da se dešava upravo u jenskom periodu, koji je pripremio *Fenomenologiju duha*, ne sme se naglašavati na uštrb ovog uvida u kritičku dimenziju Hegelovog učenja. Videti: Gadamer, H. G., *Hegelova dijalektika*, str. 179.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 181

⁴ Loc. cit.

⁵ Loc. cit.

⁶ Op. cit., S. 184.

Međutim, a to je njegovo fundamentalno ograničenje, um u tom idealizmu – odnosno um u ovom svom kritičkom liku – nužno poseže „natrag“ za tim neistinitim znanjem. On se sam „osuđuje“ na nepravo znanje, ne može se okaniti mnenja i opažanja. Um je ovde stavljen u takvu poziciju da je svestan sebe kao sve realnosti, ali je ta realnost nešto njemu temeljno tuđe, odnosno nije i ne može predstavljati realnost uma. Utoliko je on formulisan kao traganje za sobom u toj realnosti, a u tom traganju je ujedno učvršćena nemogućnost da ono ikada dovede do zadanog cilja – da vlastitu izvesnost podigne do nivoa istine. Međutim, „zbijski um“ – onaj do kojeg ovaj idealizam još nije dospio – ne pati od takve „nedoslednosti“. On će u ovom svom kritičkom predlošku uvideti da „kao *Ja* nije uistinu realnost“¹. Kritika uma njim samim iskristalisala je ovu razliku na predstavi uma (razum) koja vodi um ka pojmu o sebi kao duhu. Kritika je izazvana od strane *Verstand* i upućena ka istom mestu. Hegel ukazuje na to, da prema krajnjim zaključcima ovog idealizma, um mora da se ujedno pokaže kao apsolutni empirizam². On stvari iskazuje kao osećaje i predstave i za sav njegov razvitak mu je potreban tuđi podsticaj „u kome bi tek ležala *raznolikost* osećajnog i predstavljenoga“. Ovaj će motiv ostati manje ili više neizmenjen i u kasnijim Hegelovim predavanjima o povesti filozofije, s obzirom na „varvarstvo“ Kantove dedukcije kategorija, kao i Fichteov, barem po nameri ispravan, pokušaj da se dedukuje i ono aposteriorno.

Dalje u *Fenomenologiji duha* Hegel um određuje kao promatrački, u svojoj teorijskog upotrebi, te preko momenta ozbiljenja samosvesti samom sobom i individualnosti koja je sama sebi realna po sebi i za sebe, um se profilise i u svojoj praktičkoj upotrebi, kao zakonodavan i onaj koji propituje zakone. To da je osnov uma pojedinačna samosvest predstavlja perspektivu ili predrasudu u vezi s kojom će se dalje odvijati dijalektički proces. Prva faza razvoja, dakle, predstavlja teorijsko znanje ili, Hegelovim rečima, promatranje prirode. Ovo poglavlje se bavi *Kritikom moći suđenja*, ukoliko je potrebno da se napravi paralela, jer je jedno od indikativnijih mesta ono o svrhovitosti. Ovde je potpuno izvesno to da Hegel teorijski um kritičke filozofije identifikuje s empirizmom. S obzirom na praktičku sferu, Hegel ukazuje na to da će dijalektičko kretanje biti „dvostruko kretanje *samosvesti*“, kojim ona napušta samostalnost prelazi u slobodu. „Isprva je taj delatni um svestan sebe samo kao individuum i kao takav mora zahtevati i proizvesti svoju *zbijsnost* u drugome“³. Na ovom tlu se otvara prava

¹ Op. cit., S. 185.

² Interesantno je da je Ipolit u svojoj knjizi *Geneza i struktura Hegelove Fenomenologije duha* poglavlje o umu naslovio s „Idealizam kao pojava duha“. Videti: Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 225.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 263.

problematika posredovanja uma do duha, te je ovde početak njegovog „običajnosnog iskustva sveta“¹, čiji poslednja artikulacija ne može biti stalna borba moralnosti i sveta.

Ovde je potrebno napraviti jednu primedbu u vezi s odnosom pojma uma koji je izložen u *Enciklopediji* i ovog iz *Fenomenologije duha*. Za um *Fenomenologije duha* se još može tvrditi da je mišljen kao um kritičke filozofije ili idealizma, te da mu je u određenom smislu dato za pravo kao subjektu kritike. Pogotovo s obzirom na to da sama *Fenomenologija duha* ima smisao uvoda u sistem. Od te kritičke perspektive na samu *Fenomenologiju duha* zavisio je ovakav pristup poglavlju o umu. Poglavlje o umu u *Enciklopediji*, smatra Dizing, mora imati drugačiji smisao budući da je sam smisao fenomenologije duha ovde izmenjen. Sada, u *Enciklopediji*, pre svega *Fenomenologija duha* nije više uvod već deo sistema, te pretpostavlja razvijeno stanovište nauke logike, čime se njena kritička uloga, prema njegovom shvatanju, obesmišljava. Sa stanovišta fenomenologije nauke kao dela sistema, i to filozofije subjektivnog duha, njeno se filozofsko ispitivanje ne može više razumeti kao naučni skepticizam². Ostavljajući po strani problematičnost takve interpretacije, iz ovoga proizilazi da da bi se na osnovu ove smene perspektiva umanji legitimitet čitanju odeljka o umu kao umu kritike. Međutim, ovaj prigovor nema suštinski značaj, odnosno ne menja u principu shvatanje kritike i njene povեսno-filozofske vezanosti za koncept uma koji je izražen u kritičkoj filozofiji. U odeljku o umu će Hegel napasti provizorni karakter kritike i njenog nosioca (uma) koji se time neadekvatno prikazuje. Um svojim „neposrednim izricanjem“ postulira sam um kao fundamentalni interes „aktivno zaboravljajući“ prethodnu fenomenološku procesualnost u oblikovanju tog interesa. Tek s obzirom na ovu rasvetljenost dijalektike idealizma i empirizma, kriticizma i dogmatizma koja je u osnovi tog uma, može se reći da je ovo poglavlje izložilo način na koji Hegel zaista shvata um. Kritika se i u jenskim tekstovima orijentisala u pravcu problematike prikaza apsoluta, to jest radila za stanovište onog filozofskog mišljenja koje je kompetentno u pogledu spoznaje apsoluta. Utoliko se može pokazati kontinuitet između koncepta uma iz *Enciklopedije*, gde se um određuje kao *ideja* i to u okviru izlaganja znanosti logike: „Ideja se može shvatiti kao *um* (to je pravo filozofsko značenje za *um*), nadalje kao *subjekt-objekt*, kao jedinstvo idealnoga i realnoga, konačnoga i beskonačnoga“³.

Kantov moto *sapere aude* podrazumeva zapravo stav da kritika potrebuje ne samo uvid koji prozire zabludu, koji je raskrinkava, već i naravno hrabrost. Kritički um se, kako to Habermas primećuje da insistira Holbah, ne može obraćati ljudima koji su izgubljeni, iskvareni.

¹ Op. cit., S. 268.

² Düsing, K., *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, S. 159.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 370.

Kritički um se od iskona stavlja na stranu pravednosti. Ova je rešenost zatim osnova ili baza svih daljih racionalnih nastojanja – i to u prvom redu nauke. Ono što je proizašlo iz rada ovog radikalnog „pozitivističkog prosvetiteljstva“, kako ga naziva Habermas, ima efekat razdvajanja istine i sreće, zablude i patnje koja je formulisana sa pionirima novog naučnog duha. Završni kamen zida koji razdvaja polje znanja i delanja predstavlja Fihteova „zamena sistema prirode transcendentalnim naučnim učenjem“. Habermas tvrdi: „Fihte čini praktični um autonomnim i prirodu svodi na materijal delovanja, prouzrokovan iz slobode. Pod ovim izmenjenim pretpostavkama idealizma um, koji istražuje prirodu i koga kontroliše čulno iskustvo, ne može više prevazilaziti dogmatizam. Štaviše, sam dogmatizam je dobio u snazi i neprobojnosti; on postaje prodoran i univerzalan, pošto se sada dogmatična sputanost ne etablira tek u obliku predrasude institucionalizovane kroz tirane i sveštenike – dogmatična je već ona svest koja se shvata kao proizvod stvari oko nas, kao prirodni proizvod... Fihte shvata dogmatizam elementarnije nego Holbah. Predrasuda francuskih enciklopedista pojavljuje se u nemačkom idealizmu por nazivom „rasipanja“, fiksiranja Ja-slabe i nezrele svesti za spoljne držače egzistirajućih stvari; ona misli na opredmećenje subjekta“¹.

Uz pomoć ovog Habermasovog argumenta, možemo zaokružiti ono što čini srž Hegelovog odeljka o umu i „idealističkim pretpostavkama“ kritike. Prvo, odredba da um identifikovan sa empirizmom ne može prevazići dogmatizam. Drugo, dogmatizam je shvatanje svesti kao prirodnog proizvoda, fundamentalna predrasuda protiv koje se kritika bori svom silom je opredmećenje subjekta. Hegelovo kritičko držanje spram kritike se može, prema tome, izvesti iz ovih odredbi. Kritika ne samo da je prepoznata kao konstitutivni akt jedne epohe, već je priznata kao ključni lik svesti u njenoj dijalektičkoj procesualnosti, to jest (kantovska) kritika je identifikovana s (fihteanskim) umom. Međutim, moguće struktuirati i povesnu genezu uma. Um stvara vlasitite prethodnike. Ovaj fihteanski, kritički um jeste rezultat i vrhunski izraz prethodećih tendencija povesnog razvitka filozofije. Idealistička kritika je jedina „kritika“ koja je od temeljnog filozofskog interesa. U njoj je položen i te kako validan zahtev da se opravda način na koji ona zahvata svest i obrazuje je, odnosno „samo to mišljenje filozofskog spoznavanja, kako prema njegovoj nužnosti tako i prema njegovoj sposobnosti spoznavanja apsolutnih predmeta“². Međutim, to ispitivanje i opravdanje se mora komplementirati i jednim filozofskim opravdanjem onog sadržaja svesti koji se ospoljava u praktičkom delanju.

¹ Habermas, J., *Teorija i praksa*, str. 317 - 318.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 53.

Argumentacija kojom je Hegel ukazao na ograničenje, odnosno identitet fihteanskog idealizma sa empirizmom, upućuje na to da je dogmatizam temeljno držanje uma takođe. Neposredno istupanje uma, da je svest izvesna da je sva realnost, ima smisao temeljene dogmatske geste kojom se artikuliše ili izražava kritički um. Usmerenje ovog dogmatsko-kritičkog uma na „nedopušteni“ dogmatizam, opredmećenje svesti i kritika svake instance u kome se svest opredmećuje govori o formalizmu ove kritike. Formalizam pak znači i slučajnost sadržaja, kako to iznova i iznova ističe Hegel. Kritika ima svoju osnovu u dogmatizmu vlastitog nastupanja, u jednom konkretnijem vidu u vlastitom nastupanju, ona ne problematizuje svoje nastupanje („oduvek“ je na strani pravednosti i slobode) odnosno svoj dogmatizam formalnosti. Konačno, Hegelova filozofska orijentacija ide za time da obesmisli kritiku opredmećenja svesti, odnosno da deproblematizuje sam problem opredmećenja svesti. Fihtea, s druge. Svest koja prijanja za objekte, koja se gubi u njima i ne biva sposobnom da reflektuje svoju suštinski aktivnu prirodu, prema Fihteu je temeljni dogmatizam svesti i nesloboda. Svojevrni strah od opredmećenja svesti, protiv koga Hegel principijelno ustaje, javlja se u *Fenomenologiji duha* u liku „lepe duše“, prema kome on pokazuje snažan animozitet.

S obzirom da je ta perspektiva sada otvorena, moguće je postaviti pitanje kako se u dijalektičkom iskustvu pokazuje odakle ovaj „interes za interes uma“. Iz onoga što pokazuje analiza Hegelovog shvatanja kritičkog uma, tu je položen svojevrsan dogmatizam kritičkog uma. Ovu interpretativnu tezu nije potrebno proširiti na ovom mestu, ka povesnim pitanjima koji imaju civilizacijski domet, to jest u pravcu zamašne tvrdnje o tome da se kritikom dogmatski nameće filozofiji interes za racionalnost. To bi podrazumevalo da se u povesnom smislu pokazuje apstraktna antiteza jednog dominantnog sloja (kritika) filozofske misli koja guši drugi sloj iracionalističkih tendencija zapadnoevropske kulture i duhovnosti uopšte. Ova antiteza svakako stoji u samorazumevanju prosvetiteljstva, međutim, ne stoji za Hegelovo shvatanje odnosa filozofije i kulture uopšte. Naprotiv, ovde se iz znatno skromnijih namera ističe kako kritički um dogmatski postavlja (thesis) „interes za um“, jer u stvari predstavlja mobilizaciju rezultata filozofsko-povesne polemike. Istovremeno sa snažnim nagovorom na kritiku svega pod nebeskim svodom, postavljena je na jednu van-polemičku tačku sama kritika, a time je izmeštena povեսno-praktička osnova uma sasvim izvan dometa kritike. Naizgled paradoksalno, to se najbolje pokazuje upravo u samoizolaciji prema kojoj je vrhunac kritike u tome da je ona kritika uma njim samim. Na ovo, uostalom, upozorava i Niče: „Otkad svet postoji, još nijedan autoritet nije bio voljan da dopusti da se uzme za predmet kritike; a čak moral kritikovati, uzimati ga kao problem, kao problematičan: kako? Zar to nije bilo – nije li

to – nemoralno? [Moral] Uspeva da, često jednim jednim pogledom, parališe kritičku volju, čak da je k sebi primami; postoje slučajevi u kojima zna da je okrene protiv nje same: tako da ona tada poput škorprije ubada žalac u sopstveno telo... Upravo se moral oduvek, otkad se na zemlji govori i nagovara, dokazivao kao najveći majstor zavodjenja i, što se tiče nas filozofa, kao istinska *Kirka filozofa*¹. Kritiku sebe ispostavlja neposredno kao arhitektonski *Entwurf*, to jest nacrt uma. S time je, jednako neposredno, izražena afirmacija toga da je cilj svih povjesno-filozofskih epoha um kao takav, dok je „doba kritike“ to koje će ga fundamentalno i konačno priznati u njegovoj moralnoj autonomiji. Međutim, ovo se formuliše u kantovsko-fihtheanskoj perspektivi, ali s jednom sasvim netematizovanom svesti o povjesnosti filozofije i uma. Iz Hegelove vizure, ovo je ujedno tačan i netačan prikaz filozofije uopšte. Um jeste „cilj“ povjesno-filozofskih epoha, ukoliko se pod njime zaista misli ono apsolutno. Utoliko povjesni proces jeste razvitak apsolutne, spekulativne forme koja odgovara ovom umu kao („ciljanom“) predmetu mišljenja. Međutim, autonomija uma kako je formulisana s Kantovim praktičkim učenjem, ili na stanovištu moraliteta, predstavlja ograničenje i neistinito stanovište. Stoga se istinska potreba mora održati tako što joj se oduzima onaj način koji ju je afirmisao, budući da ju je neadekvatno afirmisao. Osnovno shvatanje uma kome se daje reč u *Fenomenologiji duha* jeste to da um jeste i te kako interes, ali da to nije nešto subjektivno niti slučajno². Hegel je pokazao kako je spontanost apsolutnog Ja apstraktna i da omogućuje suštinski samo formalizam slobode.

3.3.3. Kritika kao praxis

Pre nego što bude tematizovan prelaz s uma na duh, s posebnom pažnjom će se razmotriti osnovne karakteristike takozvanog duhovnog carstva životinja (geistiges Tierreich). Uz određeni oprez moglo reći bi se kako ovaj opis predstavlja zajednicu individua kao umskih bića. U ovom poglavlju, Hegel ne govori o individuama koje uživaju u svetu, ili koje

¹ Niče, F., *Zora*, Predgovor § 3.

² „Kao što kod Holbaha razboritost subjekta, određen stepen autonomije i određen način senzibiliteta bili preduslov za sposobnost kritičkog uvida, tako je kod Fihtea utoliko više um srastao sa kompleksnošću ljudskog duha u razvijenom stadijumu njegovog istorijskog razvića. Sloboda da se interes uma prihvati kao svoj, stečena u svetskoistorijskom procesu obrazovanja vrste, odlikuje ljude koji su prevazišli dogmatizam: njima u prvom redu ne pripada teorijska, već praktična zasluga“. Videti: Habermas, J., *Teorija i praksa*, str. 318 – 319.

pokušavaju da se bore i promene nužni tok sveta. Ovde je reč o individuama koje se okreću užitku u samima sebi i vlastitoj svrsi. Ovo uživanje po sebi i za sebe realne individue dotično poglavlje ne opisuje na jedan harmoničan način, kao da je potpuno slobodno od bilo kakvog elementa traumatičnosti.

Na primer, Bloh smatra da je taj opis gorak: „[V]eć se susreće buržoasko društvo, koje je oslobodio Jakobinac. Odatle čudnovati naslov tog stupnja... Kao da su već spoznate ideologije koje lijepo zvuče, u koje se obavlja interes, objašnjava se, da je sama stvar, kojom se zainteresovani individuumi navodno bave, uvijek samo njihova vlastita stvar... djelovanje individuumu i opća stvar sama podudaraju se u nekoj vrsti zamršenog jedinstva. Oboje se javljaju kao dijalektički momenti (kao naročito komplicirano povezani, a koji se isto tako zapanjujuće ispomažu) iste društvene realnosti, naime, upravo kapitalističke, kao što ju je prikazivao Adam Smith, kojeg Hegel ovdje uglavnom slijedi: kao povezanost individualnih težnji za dobitkom i javnom korisnošću naših stvari“¹. Potrebno je istaći sledeći momenat u ovoj Blohovoju tezi o duhovnom carstvu životinja da ono predstavlja uveliko već stanovište građanskog društva. Prema njemu, to je naglašeno momentom utilitarizma, te time upućuje na odnos Hegela prema Smitovom ekonomskom učenju. U ovom se Bloh u potpunosti slaže sa Lukačem, da utilitarizmu (koji je, za Hegela, kao filozofija izrastao na tlu francuskog prosvetiteljstva²) ekonomsku bazu daje Smitova ekonomska teorija³. Ova se teza može osnažiti time što ovde jeste reč o potrebama umnog bića, pa i korisnosti u tom kontekstu. Hegel je u *Osnovnim crtama filozofije prava* označio momenat građanskog društva kao momenat u kome se u smislu konkretne predstave, odnosno onoga šta se pod time misli, može govoriti o čoveku⁴. Međutim, na ovom mestu *Fenomenologiji duha* Hegel ne govori o čoveku *in strictu sensu*, već o individuumu kao samosvesti koja se samoostvaruje⁵. Utoliko se može reći da Hegel ne

¹ Bloh, E., *Subjekt-Objekt*, str. 67 – 68.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 362.

³ Lukač, Đ. *Mladi Hegel*, str. 391. Lukač dodatno ističe teme poput „lukavstva“ aranžiranja i identifikacije opšteg interesa kao sadržaja individualnog, egoističkog nastojanja, o kojima Hegel govori u jenskom periodu (npr. u predavanjima iz 1805/6.). Ove motive Hegel shvata kao sam element političkog (govori o lukavstvu vlade, države političkog subjekta).

⁴ Reč je o paragrafu § 190 unutar rasprave o određenju građanskog društva kao sistema potreba. Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 347 – 348. U sferi građanskog društva, građani su privatne osobe koje imaju vlastiti interes za svoju svrhu. Nešto ranije, Hegel je ponovio u suštini argumentaciju o nužnosti posredovanja privatnog interesa s onim opštim, tako što se to opšte pokazuje kao sredstvo. On ističe kako: „Interes ideje ovim što ne počiva u svesti ovih članova građanskog društva kao takvih jeste *proces* da se pojedinačnost i prirodnost sama kroz prirodnu nužnost jednako kao i svojevolja potreba uzdigne do formalne slobode i formalne opštosti znanja i volje, te subjektivnost u njenoj posebnosti da se obrazuje“. Videti: Op. cit., S 343.

⁵ Može se reći, doduše, da je prvi oblik praktičke samosvesti Hegel već razvio u pojmu žudnje (Begierde). Tako da ovaj govor o interesu i delovanju u pravcu njegovog ozbiljenja, kao i korisnosti, sada već pretpostavlja socijalnost i ekonomski element života. Dakako, već je Fichte bio taj koji je utvrdio da bez intersubjektivne

mobiliše tradicionalni pojam interesa kako bi objasnio *prirodu* čoveka. Pri čemu se ta priroda pokazuje, s obzirom na tradicionalni diskurs kao nešto dato i nepromenjivo. Naprotiv, interes se uzima kao jedna razvojna kategorija na osnovu koje se objašnjava „priroda“ umskog bića. Ova priroda, pak, jeste proizvod delatnosti umske individue i podrazumeva kompleksan proces proizvođenja posredovanja i obrazovanja kako tih interesa tako i njihovog zadovoljenja. Vrhunac je procesa formalna sloboda.

Dakle, može se reći da je u ovom poglavlju reč o bazičnoj artikulaciji ili proizvođenju jedinstva teorijskog i praktičkog života, koje se još pokušava objasniti pre svih dodatnih kvalifikacija i struktura (razvijene socijalne, pravne ili političke dimenzije). U Kantovoj tradiciji strana istine i mišljenja pripada onome teorijskom, a strana delatnosti (Tun) i ozbiljenja (sticanja izvesnosti tim ozbiljenjem) pripada praktičkom umu. Rezultat je individua čija je delatnost (Tun) i nastojanje (Treiben), to jest upotreba i slobodna igra ispoljavanja njenih snaga, ono što je odlučujuće i određujuće¹. U ovoj upotrebi i slobodnoj igri snaga individue, Hegel će nastojati da pokaže dijalektičko prožimanje onoga opšteg (misli se na nadarenosti i sposobnosti) i onoga individualnog. Sami rad individue, kao nosilac daljeg dijalektičkog procesa, predstavlja prikazivanje (Darstellung) i izražavanje individualnosti kao nešto što ima smisao svrhe za sebe i po sebi. Svest ovde polazi od sebe i ne odnosi se ni na šta drugo do na sebe samu. „Materijal“ delovanja se nalazi u ili na samom delovanju. Ovde je reč o realizaciji individua po meri „atomistike praktičke filozofije“², kako je to formulisao Hegel u spisu o *Razlici*. Međutim, greška je ove atomističke predstave o eventualnoj zajednici praktičkih individua u tome što i takvo rudimentarno delovanje pretpostavlja svojevrstni opšti medijum. Čak i kada, poput ovog slučaja, to delanje okrenuto i fiksirano za jedan atom i naizgled samodovoljno i samo sebi svrha, ono se nužno posreduje u jednom intersubjektivnom elementu. Na ovaj element se može s pravom pozvati stoga što predstavlja jedan stupanj koji je uveliko zadobijen i koji se dalje konkretizuje. Još u toku jenskog perioda, a posebno u spisu o *Prirodnom pravu*, Hegel je ukazao na isti misaoni rezultat – atomističke predstave o

strukture ne može biti govora o razvitku onoga subjektivnog odnosno samosvesti. Kod Hegela, međutim, postoji zapravo veoma kompleksna shema intersubjektivnosti – subjektivnosti – objektivnosti koja se oblikuje kao proces realizacije samosvesti. Intersubjektivnost se može kao element kao objektivnost, i to smislu na koji nastoji da ukažemo u ovom odeljku. Nijedna varijacija one sheme ne smeru na to da predstavlja definitivne političke, socijalne ili pravne institucije u kojima se realizuje samosvest. Stoga je najbolje uzeti je kao bazičnu shemu koja može objasniti intersubjektivnost objektivne delatnosti u kojoj se realizuje subjektivnost individue – pre svih kompleksnih struktura koje se obrazuju na njoj.

¹ Jedan od razloga zašto se Hegel odlučio da ovaj stupnjam samoizvesnosti individue nazove „duhovno carstvo životinja“, Lauer opisuje na sledeći način: „kao da posmatra prirodu puni stvorenima različitih sposobnosti i mogućnosti, individualnost počinje razmatranjem raznovrsnosti duhovnih darova kao pukih datosti“. Videti: Laure, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, p. 129.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 87.

običajnosti – unutar Fihteove filozofije i „praktičke empirije“ (koja se ovde može dovesti u vezu s Smitovom političkom ekonomijom). Ipak, fundamentalna razlika ostaje u pogledu principa Fihteovog shvatanja i shvatanja koje još crpi iz

S obzirom na mesto koje zauzima ovaj odeljak o duhovnom životinjskom carstvu u kompoziciji *Fenomenologije duha*, ono pripada sklopu samog vrhunca razvoja samosvesti kao promatračke i kao delatne. Ovde je reč o dijalektičkom procesu realizacije uma u svetu i to on poslednji put figurira u liku pojedinačnosti i individualnosti svesti. Duhovno životinjsko carstvo je jedan momenat vrhunca dijalektičkog procesa razvijanja i ukidanja protivrečja između izvesnosti i istinitosti uma. U nastavku naslova ovog poglavlja je formulacija „prevara (Betrug) ili sama stvar (Sache selbst)“. Ovaj drugi deo naslova podseća na drugi stupanj celokupnog iskustva svesti, odnosno poglavlje o opažanju, koje takođe u nastavku sadrži ili stvar i obmana (Täuschung). Stvar je na ovom drugom mestu označena terminom *Ding*, dok je u naslovu o duhovnom životinjskom carstvu prisutan termin *Sache* – što je od posebnog značaja.

Sledeći Hegelov opis ospoljavanja individue kroz delatnost uopšte, tematizovano na jedan potpuno opšti i nekvalifikovan način, ima izuzetan značaj: „Delatnost stoga ostavlja utisak kretanja kruga, koje se slobodno u praznome kreće sam u sebi, nesmetano se sad proširuje, sad sužava, potpuno se zadovoljno samo u sebi i samo sa sobom igra... Element u kome individualnost prikazuje svoj lik ima značenje čistog preuzimanja ovog lika; to je uopšte dan kojem svest hoće da se pokaže. Delatnost ne menja ništa niti ide protiv čega; ona je čista forma prevođenja iz *bivanja neviđenim* u *bivanje viđenim*, a sadržaj koji izbija na videlo i sebe prikazuje nije ništa drugo do ono što ova delatnost već po sebi jeste. Ona je *po sebi* – to je njena forma kao *mišljeno* jedinstvo, ona je i *zbijska* - to je njena forma kao *postojeće* jedinstvo; ona sama je *sadržina* samo u ovom određenju jednostavnosti nasuprot određenju njenog prelaženja i kretanja“¹. Dijalektika u kojoj stoji umska individualnost i delo, kao proizvod njene delatnosti, otkriva nam način na koji se oblikuje sama duhovna suština. Hegel je naziva „sama stvar“ (sache Selbst). Ona je ono ka čemu je usmerena sva duhovna proizvodnja, ili ona sabira u sebi dijalektiku te proizvodnje. Kao motor te dijalektike je naročito iskustvo koje čeka svaku umsku individualnost, koju možemo razumeti kao cilj ili vrhunac obrazovnog procesa, kada se upusti u realizaciju sebe i samopotvrđivanje sebe kao produktivne. Ovo rudimentarno posredovanje mišljenja i htenja s zbiljom kroz delatnost, uvek je već proizvođenje duhovnog sveta i te individue kao umskog, duhovnog bića. Da bi individuum uopšte znao šta zaista jeste, on mora

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 293 - 294.

istupiti u ovom područje zbiljskosti. On mora sebe dovesti do zbiljnosti, on mora biti proizvođači. Negativno iskustvo svesti se ovde određuje u tome da svest u svom delu iskušava „neprimerenost pojma i realnosti, što leži u njegovoj suštini“¹. Umski individuum ubrzo shvata neprijateljsko raspoloženje tog područja, arbitrarnost i slučaj koji tu vlada. Nasuprot slici o prevođenju onoga unutrašnjeg na svetlost dana, u ovom duhovnom i opštem elementu prisutna je kontigencija. Na nju je mogao pasti konačan podsticaj za ili protiv, smatra Hegel, bez obzira na prirodu i vrednost onoga što je na ovaj način trebalo da se opredmeti. Međutim, ovo je jedan nužan segment ukupnog iskustva svesti kao uma, te nije nešto što bi mogla da prenebregne. U ovome se ogleda suštinski značaj delovanja i delanja za Hegela: „Deluje se zato, jer je delovanje samo po sebi i za sebe zbilje“².

Ovde se može govoriti o snažnom uticaju Fihteovog shvatanja inteligencije kao delanja na Hegela. Za ovo fihteansko Ja je svet ili priroda samo Ne-Ja, ko proizvod i nešto što je delanjem svesti dato za Ja i na taj način je realno uopšte. U iskustvu onoga što je Ja, sopstvo, subjektivnost, sadržano je iskustvo aktiviteta³. U tom pravcu ukazuje i Hegel, praveći paralelu i distinkciju između stvari čulnog opažanja, za koje rezerviše termin *Ding*, i stvari koja je suštinski određena na osnovu samosvesti, a koju naziva *Sache*. Samosvest se kao um na ovom stupnju suštinski samopotvrđuje kao aktivnost, delatnost. Ona je usmerena, zainteresovana za samu stvar, računajući s njom kao s vlastitim delom, kao nešto što je ona htela, za šta se zalagala. Umska individualnost hoće svoju stvar, ali u svoj dijalektičkoj napetosti, ona susreće samu stvar uopšte. Ona je neadekvatni medijum u kome se ona ozbiljuje jednako kako je i jedini medijum u kome se ona može ozbiljiti (u samoj stvari se opredmećuje njeno opredmećivanje). Njen interes za delo drugih, opet, nije interes za delo druge pojedinačne umske individualnosti, već za stvar uopšte. Prevara se javlja na samoj ovoj nužnosti da sama stvar bude stvar svih, gde se zaoštava činjenica neadekvatnosti samog medijuma ozbiljenja individualnosti. Individuum da bi realizovao u onome zbiljskom, pretpostavlja već postojeći duhovni element. Prema Hegelu, nema realizacije individuuma kao individuuma koja bi bila neposredan izraz te individualnost, jer je „ozbiljenje izlaganje onog svojega u opšti element“⁴.

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 302.

² Op. cit., S. 303.

³ Stoga, Henrich i skreće pažnju kako je Fihteov objekt-subjekt u izvornom smislu produktivna aktivnost, te je sasvim konsekventno to što Fihte kao osnovni akt kojim se samosvest zna određuje intuiciju. Produktivna snaga koja je osnovom onoga Ja se, prema ovom razumevanju, jedino može biti data u intuiciji. Pojam može onda da je artikuliše u pogledu toga šta hoće ili na šta je usmerena. Videti: Henrich, D., *Fichte's Original Insight*, p. 31.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 305.

Ova zbilja je uvek nešto drugo u odnosu na samo mišljenje ili htenje, te je nužno neadekvatni izraz.

Kao primordijalno ospoljenje individuuma jeste njegovo jezičko prikazivanje ili izražavanje, što se može zaključiti iz Hegelovog shvatanja jezika iz kasnijih jenskih tekstova, o čemu je bilo reči. Ovo jezičko samoprikazivanje umnog bića se, naravno, odvija u samom elementu javnosti i jezika kao prvog sloja intelektualne i duhovne opštosti. Nije potrebno isticati posebno kako se taj element mora razumeti u njegovoj temeljnoj ulozi i građenju intersubjektivnih osnova bilo koje zajednice. Duhovna zbilja, sama stvar, jeste u jednom temeljenom smislu jezik i nošena jezikom. Jezik je svakako supstrat javnosti kojim se odvija individuacija Ja, njegovim izražavanjem. Sa izrazom je ujedno postavljeno i egzistiranje tog Ja za druge. S uključivanjem jezika u čitavu problematiku, kao elementa javnosti s kojim se poslednja instanca „praktičkog atomizma“ posreduje do prvog sloja običajnosnog iskustva sveta individua, može se pratiti „lingvistička verzija dijalektike priznanja“¹. Ovu je misao, takođe, izrazio i Adorno, temeljno vezujući problematiku izraza za subjektivnost i slobodu, osnovne motive karakteristične za Hegelovu filozofiju, ali i nemački idealizam uopšte: „Sloboda sledi iz subjektivnog nagona za izražajem. Potreba da se patnja pusti da govori je uslov svake istine“².

Ovde se može tematizovati čitav snop motiva koji bi osvetlio eventualnu tematizaciju kritike kao tipa stvaralaštva ili naučnog rada. Da li bi se moglo reći nešto značajno za problem kritike, ukoliko bi se kao temeljna pretpostavka uzelo to da je ovde, na stupnju duhovnog carstva životinja, diskurs zamenio svet? Adorno je istakao suštinski značaj ovog jezičkog prikaza mišljenja, bilo to u govornom činu, ili tekstu u jednom opštijem smislu. „Mišljenje nastaje isprva kao izgovoreno, kroz jezički prikaz [Darstellung]“³. Kako je primordijalna delatnost kojom se opredmećuje subjektivnost govor, „prevođenje iz neviđenog u viđeno“, intersubjektivnost se može razumeti i kao hermeneutički fenomen i izazov. Stvar kritike, stoga, nije naprosto u tome da pokaže kako određene stvari nisu dobre takve kakve jesu, već da pokaže na kakvim pretpostavkama, prihvaćenim, bliskim, nedovedenim u pitanje i neproblematizovanim modusima mišljenja i praksi one počivaju. Takođe, kritika je usmerena i na razdvajanja onoga što se otvara u domenu jezičkog izraza, odnosno razdvajanja duha i

¹ Jameson, F., *The Hegel Variations*, p. 38. Prema njegovom shvatanju, Hegel u *Fenomenologiji duha* razvija i jedan implicitan put transformacije prirode diskursa od govora jednakih, ka govoru dvorskih savetnika, te konačno ka moderni i kritici (javnoj upotrebi uma).

² Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, S. 27.

³ Loc. cit.

slova, namere i onoga izrečenog. Ukoliko posmatramo kritiku, prema savremenijem shvatanju, i kao diskurs, utoliko su za nju konstitutivni problemi karaktera tekstualne produkcije, prakse pisanja, ali i čitanja, te institucije i tela koji je nose. U bazičnom smislu, kritika u najneposrednijem smislu predstavlja interpretaciju i razumevanje. U duhovnom svetu životinja položen je kompleksni mehanizam kojim se ovo razumevanje može misliti kao intersubjektivno a sama stvar razumevanja, kao duhovna suština ili intersubjektivna objektivnost. Svaka individua u ovom elementu polazi od sebe kao onog mesta s koga se raspliće lanac posredovanja s drugima. To su individualne veštine, sposobnosti, talenti, kao i interesi koji ih u izvesnom autonomno pokreću. Svaka je individua u poziciji da stupa u odnose s drugima, kako bi održala sebe kao autonomni „početak“ onoga lanca. Međutim, onaj opšti medijum ili sama stvar pokazuje ne kao nešto što ima suštinu ili smisao po sebi, već kao nešto koje zavisi od posredovanja mog razumevanja s razumevanjem drugog. Sama stvar nije nešto što je fiksno i iznad svake slučajnosti, već više predstavlja jednu shemu međusobnog priznanja onih činilaca koji imaju bilo kakvu pretenziju na nju. U nastojanju individuuma da se održi u samoj stvari, takvim kakav jeste, pokazuje se fundamentalna iluzija ili prevara. Individuum nužno mora *postajati* i to kroz kompleksnu dijalektiku posredovanja vlastitom samorazumevanja i razumevanja drugog. Konkretizujuću ovu sliku, može se reći da umsko ili duhovno stvaralaštvo uopšte, kao čak vrhunski način ozbiljenja jednog aktivnog misaonog bića, mora počivati na ovoj bazičnoj (hermeneutičkoj) strukturi. Jednako tako ni duhovno delo ne može predstavljati „samu stvar“ i savršen izraz stvaralačke snage individue, već uvek ono varljivo ozbiljenje u kome se na nužni način moraju posredovati razumevanje koje je u delu s razumevanjem koje ga sakonstituiše u opštem elementu ili javnosti. Iz ovoga se može izvući jedan zaključak da se od filozofskog dela, takođe, ne može očekivati da bude „sama stvar“. Filozofija uopšte, a posebno se može naglasiti - filozofija kao kritika radi za tu „samu stvar“ i njenu intersubjektivnu strukturu i duhovnu prirodu. Ona otkriva diskrepanciju između duha i slova, između nameravanog i onoga insinuiranog, izričitog i onoga što se mora izvesti zarad doslednosti. Ona ponajpre artikuliše priznanje filozofije s svih strana posredovanja, te prema jenskom spisu o filozofskoj kritici, unutar čak okolnosti hiperprodukcije raznovrsnih filozofskih individua održava opšti medijum (ideju) filozofije¹.

¹ Pinkar tvrdi kako se može izvesti zaključak da je temeljna teza Hegelovog razumevanja društvenosti u bazičnom smislu i individue, tako da sama društvenost nije nekakvo „stanje“ već proces. Tako i svaka individua predstavlja svojevrsni *projekt* a ne gotovu stvar (Pinkar, T. *Hegel's Phenomenology*, p. 122). To se još više može reći za povesno uobličene pojedinačnih filozofskih dela, budući da se sama filozofija razume u njenom postojanju i samoizražavanju da ne bude samo kao *supstancija* već i kao *subjekt*.

Da je kritika okrenuta ka ovom raskoraku koji se u punom obliku može prepoznati između mišljenja i izraza filozofije¹, dublji se filozofski osnov može potražiti u problematici jezika, *Fenomenologiji duha*, u njegovoj ulozi nosioca svojevrsne dijalektike „javnosti“. Naravno, ovoj dijalektici javnosti pripada i svojevrsna anonimnost, kao osuđenost na neadekvatnu individuaciju i skrivanje onoga individualnog u opštem elementu (u samoj stvari). Na ovom mestu, međutim, nije potrebno ulaziti detaljno u kompleksnu problematiku jezika u Hegelovoj filozofiji. Bitno je istaći da je s tačke gledišta filozofije problem njenog prikaza u najširem smislu od kritičke važnosti, te joj je dimenzija ekspresivnosti i izražajnosti jednako tako bitna. Takvo stanovište iznosi Adorno kada kaže da je preimućstvo filozofije što kod nje naučnost i izražajnost nisu „dihotomne mogućnosti“².

Kada se nastoji da se uhvate svi problemski čvorovi koji su ključni za razumevanje problematičnosti jezika u *Fenomenologiji duha* uopšte, moramo početi na instanci neposredne izvesnosti. Već, dakle, na samom početku celog procesa pokazuje je se dijalektička živost jezika u izrazima kojima se smeru na prostornu i vremensku neposrednost, poput „sada“ i „ovde“. Na pitanje o tome šta je nešto „ovo“, smerajući time da se na način čulne izvesnosti tematizuje kako *Ja* tako i bilo koji predmet, koristi se pobliže određenje ovo „ovde“ ili ovo „sada“. Na primer, *Ja*, ovaj, ovaj ovde i sad – naizgled se smeru na to *Ja*, ili bilo koji drugi predmet, u svoj njegovoj potpunosti. Međutim, pokazuje se kako je ova instanca svesti zapravo „najapstraktnija i najsiromašnija istina“³. To „ovde“ i „sada“ čas je opšti jednostavni element u kome iščezava svaki konkretni trenutak ili prostorna pozicioniranost. Čas je opet onaj trenutak i ona pozicija koja je jedinstvena, neponovljiva i nepovratna. Već jezik sam, na ovom elementarnom nivou, nosi sa sobom teškoću izražavanja i iskušavanja takve čiste neposrednosti sa kojom se računa, ili na koju se iluzorno smeru, ovim izrazima. „Jasno se vidi da dijalektika čulne izvesnosti nije ništa drugo do jednostavna povest njenog kretanja ili njenog iskustva, a sama čulna izvesnost ništa drugo do ta povest“⁴.

Svest je *Ja*, ovaj, pojedinac predstavljaju izraze kojima se izražavaju opštosti. Predstavlja se ili misli ono pojedinačno čulno osetno, ali se izražava ono opšte. Prema Hegelovom shvatanju, jezik utoliko izražava veliku istinu da se ono individualno ne može suštinski izraziti kao apsolutna pojedinačnost, s onu stranu posredovanja sa opštim. Kad kažem

¹ Na različitim izrazima i uobličenjima jednog principa filozofije (i naravno na samom pojmu razvoja takođe), Hegel je bazirao svoju filozofiju povesti filozofije. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 18, S. 36 – 38.

² Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, S. 27.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 82.

⁴ Op. cit., S. 90.

pojedinačno Ja kažem neminovno svi ja¹. Svako anonimno ja je to Ja, ovo pojedinačno Ja, kojim pokušavam da izrazim vlastiti lični bitak ili egzistenciju. „To čulno ovo što se misli *nedokučivo* je za jezik koji pripada svesti, onome opštem po sebi“². Ovde je reč o govoru jednakih pojedinca i subjekta uopšte koji su na jednaki način izloženi individuaciji, ali time i anonimnosti. Svi su jednaki, prema nemogućnosti da se na adekvatni način izraze. U jezičkom izrazu nejednaki su s onim što neposredno jesu, a „jednaki“ međusobno na osnovu posredovanja jezikom u javnom duhovnom elementu.

Što se tehničke strane ove argumentacije tiče, Hegel će kasnije u *Enciklopediji filozofskih znanosti* jezik dovesti u vezu sa kompleksnim učenjem o moćima predstavljajuće svesti poput sećanja, uobrazilje i pamćenja. Tu Hegel ispostavlja koncept jezika kao sistema znakova i značenja, koji predstavlja empirijski, spoljašnju, istorijsku egzistenciju mišljenja u „carstvu predstavljanja“. Analizirajući mehanizam produkcije slika uobrazilje kao delatnog sećanja, zatim njihovog opredmećenja u znaku (gde se za unutrašnju predstavu uobrazilje obezbeđuje „prava opažajnost“), te konačno pounutrašnjenja ovakve spoljašnjosti pamćenjem značenja tog znaka, Hegel je jasno pokazao u kojoj meri je jezik u svojoj osnovi sredstvo moći predstavljanja. Međutim, bitna je takođe i sledeća karakteristika koju Hegel ističe o prirodi jezika: „Ono *formalno* jezika, pak, delo je razuma, koji ugrađuje u njega sopstvene kategorije. Ovaj logički instinkt proizvodi njegovu gramatiku“³. U pogledu ovog logičkog instinkta moramo pogledati semantičku analizu na početku odeljka o pojmu u *Nauci logike*. I na ovom mestu Hegel ukazuje na dvostrukost izraza Ja, koji se koristi za označavanje subjekta uopšte ali i posebne individue. Frank upravo ukazuje na ovaj, dublji filozofski smisao semantičke dvostrukosti termina Ja: „Za razliku od nedavnih semantičkih i hermeneutičkih diskusija u vezi s ovim problemom, Hegel je bio ubeđen da se singularizovana upotreba „Ja“ može objasniti iz ograničenja univerzalne upotrebe onoga „Ja“ (u smislu Kantove transcendentalne svesti uopšte). Sredstvom negacije, koja je u osnovi svakog ograničenja, on je nastojao da izvede individualnu upotrebu iz opšte. Ovaj stav dele svi nemački idealisti, izuzev ranih romantičara“⁴. Do određene mere stoji ovaj stav da je Hegel doista pokušao da objasni individualnu upotrebu iz opšte, međutim, ono što je značajnije predstavlja svakako uvid da je to nemoguće u

¹ Interesantno je kako je u svom prevodu *Fenomenologije duha*, Kangrga odlučio da Ja, koje se u našim filozofskim tekstovima, posebno u vezi s nemačkim idealizmom, uobičajilo pisati velikim početnim slovom, u sintagmi *alle Ich* pak ostavi malo slovo „j“. Pretpostavljamo da je namera prevodioca bila da posebno naznači momenat ne-individualnosti i anonimnosti te reči! Videti: *Fenomenologija duha*, str. 69.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 91-92. Hegel će i u *Enciklopediji* reći kako je mnenje (Meinung) ono „neizrecivo“ (Unsagbare). Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 188.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 272.

⁴ Frank, M., „Subjectivity and Individuality. Survey of the Problem“, p. 14.

potpunosti. Nije li cela *Fenomenologija duha* osvedočenje da je nemoguće u jednostranom smislu postići posredovanje, tako da samo jedna strana ove medijacije trpi transformaciju? Ne menja li se i ono čime se objašnjava u izvesnom smislu?

Izvesnu težinu Frankovom argumentu daje to što Hegel izjednačava tu dvostrukost Ja, kao naizgled posebnog slučaja, sa slučajem bilo kog pojma uopšte. U tome Hegel polazi od ovog svog temeljnog stava: „Pojam, ukoliko je dospao do takve jedne *egzistencije* koja je i sama slobodna, nije ništa drugo do Ja ili čista samosvest“. Te, u nastavku, ona dvostrukost da je ujedno „apsolutna opštost koja je isto tako neposredno apolutna *upojedinjenost* i neko biće po sebi i za sebe, koja je prosto-naprosto postavljenost i predstavlja to *biće po sebi i za sebe* samo zahvaljujući jedinstvu sa *postavljenošću*, sačinjava isto tako prirodu *Ja* kao i prirodu *pojma*“¹. Ono jednostavno i opšte u pogledu na pojam, Kant je formulisao kao *Ja mislim*, samosvest, odnosno transcendentalni subjekt. To je, kao što je poznato, sintetičko jedinstvo apercepcije formulisano kao sami princip dedukcije kategorija pojmova razuma u transcendentalnoj analitici. Jedinstvo pojma, ili samosvest, predstavlja ono na osnovu čega je nešto objekat. Objektivno jedinstvo je jedinstvo Ja sa samim sobom. Ukoliko je jezik u suštinskoj sprezi s moći predstavljanja, još uvek izražava to Ja u predstavi, u opažanju, kao nešto spoljašnje i tuđe. Kolektivitet nošen „jezičkim“ elementom, u *Nauci logike*, tek treba pojam, kao ono što suštinski omogućuje da Ja kao opštost prožme vlastiti predmet Ja kao pojedinačno – mišljenjem. „Mišljenje prevazilazi neposrednost“ pojedinačnog Ja „sa kojom on najpre dolazi pred“ pojedinačno Ja „i na taj način čini od njega neku *postavljenost*; ali ta njegova *postavljenost* jeste njegovo *biće po sebi i za sebe*, ili njegova objektivnost“. Objektivnost Ja je naprosto priroda njegove samosvesti². Mišljenje redukuje, sređuje, apstrahuje i poopštava čulni materijal, ono što je prosto pojavno biće određeno na taj način kao ono što je suštinsko i što je dato u pojmu. Međutim, ovo Ja kritičke filozofije mišljeno je suštinski kao formalno, nasuprot svoj raznovrsnosti koju oblikuje i dovodi do izraza, s vlastitog stanovišta suštinski praznog identiteta. Ništa se zapravo ne menja na toj individualnosti koju prikazuje kao svoju, te se u njoj i ne može suštinski izraziti, a ne menja se ništa ni na strani opštosti koja prolazi apsolutno netaknuta u tom izražavanju onoga što čini individualno iskustvo. To što Hegel priznaje logicitet jeziku, pa čak i svojevrsnu formalnu prirodu, koja i nosi ovu dijalektiku izraza, ne znači još uvek da se u potpunosti može svesti na

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 6, S. 253.

² Op. cit., S. 255.

transcendentalno Ja kritičke filozofije i neposredno izražavanje pojedinačnog prostim ograničenjem onoga opšteg.

Karakteristike i strukture onoga jezičkog i onoga povesnog pokazuju stanovitu sličnost, a koje su temeljni konstitutivni motivi za razumevanje Hegelovog tematizovanja „iskustva“ u *Fenomenologiji duha*. Kao što se priroda onoga Ja, kao samosvesti, ne može misliti po meri nekakve transcendencije niti kao isključivo formani transcendentalitet, tako se još manje to može tvrditi za prirodu pojma. Na stanovištu *Nauke logike* Hegel zaista tvrdi da je logička forma samostalna u odnosu na ono što predstavljalo neduhovni element, ali i momenat duhovne individualnosti. Međutim, o tome je reč s obzirom na opštu i formalnu stranu mišljenja u apstraktnosti čistog mišljenja. U slučaju jezika, tvrdnja da je on spoljašnja egzistencija mišljenja ipak neće voditi zaključku da filozofija, kao apsolutno znanje, stoji sasvim nezavisno od jezika kao medijuma, odnosno kao da bi filozofija mogla ukinuti i u sebi očuvati jezik kao takav. Pa čak i *Nauka logike* pokazuje kako logička struktura mišljenja i njegove odredbe nisu nepromenjive i formalne: „Hegelova *Logika* stoji kao uzvišeni spomenik preobražaja sistema krutih pojmova u onaj fluidni proces iz koga su prvobitno i došli, njihovog povratka i ponovnog uranjanja u oblikujuću i obezobličujuću moć uma, za koju smo bili slepi zbog njihove krutosti kao apsolutnih zakona. Mogli bismo isto tako zamisliti i dijalektičku *Retoriku* u kojoj razna delovanja uma ne bi bila shvaćena apsolutno, već kao momenti i figure, tropi, sintaktičke paradigme našeg odnosa prema realnom, koje se nepovratno menja u vremenu ali se ipak pokorava logici koja, kao ni logika jezika, ne može nikad biti potpuno odvojena od svog objekta. Mislim da bi takva zamisao bila korisna utoliko što bi ukazala na to da je duboka misija dijalektičkog mišljenja da ponovo otvori pristupe vremenu i istoriji i da na ruševinama bezbrojnih ideoloških formacija rekonstruiše istinu u procesu“¹.

U *Fenomenologiji duha* je vrhunac razvitka moralnosti je savest. Onaj zajednički element, opšti javni element o kome je bilo reči, određuje se kao savest, duhovna supstancija, „u kojoj čin ima *postojanje* i *zbiljnost*, momenat u kome se *postaje priznat* od drugih“². Hegel ističe da je jezik ovde od izuzetne važnosti. „On je za *druge* postojeća samosvest koja *postoji* neposredno *kao takva* i koja je kao *ova* opšta samosvest. Jezik je vlastitost koja se odvajala od sama sebe, koja postaje predmetnom kao čisto Ja = Ja, pa se u ovoj predmetnosti održava isto tako kao *ova* vlastitost, kao što se neposredno sliva s drugima i *njihova* je samosvest; ona isto tako shvata sebe, kao što je i drugi shvataju, a to je shvatanje upravo *postojanje pretvoreno u*

¹ Džejmson, F., *Marksizam i forma*, str. 375.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 470.

vlastitost“¹. Jezik omogućuje da se moralna svest izrazi kao takva – kroz *uverenje*. Jezikom joj je moguće da sprovede vlastitu radnju, ne prema zamisli nekakve svrhe u oblik apstraktne zbiljnosti, već u intersubjektivni element *par excellence*. Za savest je, jezikom artikulirana i obznanjena radnja-uverenje, konstitutivna, jer time ona priznaje da je opšte znanje i htenje – koje priznaje druge i priznaje da je njima jednaka!² Međutim, ovde Hegel po prvi put artikuliše opasnost u koju savest vlastitom aporetikom nužno dovodi sebe, a to je „nedostatak snage da se pretvori u stvar i podnese bitak“, odnosno da bude suštinski delotvorna (lepa duša)³.

Temeljna transformacija logiciteta svesti bi morala da vodi i promeni logiciteta jezika i njegove izražajne moći, što dalje znači i samog elementa javnosti i duhovne zbilje. Međutim, logički red nije jedini red na koji je filozofija obavezana. Zapravo, temeljne povese transformacije su se mogle pokazivati u fundamentalnim promenama socijalnog tkiva, intersubjektivnosti i običajnosnog sveta i shodno tome transformisati samu izražajnu moć filozofije i njegov logicitet. Rađanje novog doba, kako to kaže Hegel, zahtevalo je novu izražajnu moć filozofije, jednako kako i nov način filozofskog mišljenja!⁴ Čuveni Hegelov opis, iz Predgovora *Fenomenologije duha*, govori o momentu rađanju novog sveta kao „munje“ koji dotadašnje „mrvljenje celine“ potpuno transformiše⁵.

Ukoliko se ima na umu povese-praktičko situiranje koje je Hegel dao kantovskoj praktičkoj filozofiji, odnosno onome šta je ona u epohalnom smislu dovela do najčišćeg izraza, moglo bi se dalje produbiti pitanje gde bi se u organizaciji *Fenomenologije duha* situirala kritika. Međutim, sada se kritici ne može pristupiti s obzirom na pitanje o njenoj eventualnoj realizaciji kritike (kritika kao praksa). Ono što odmah pada u oči, prema tome gde bi se zaista

¹ Loc. cit.

² Op. cit., S. 478 – 481.

³ Op. cit., S. 483. U Hegelovoj filozofiji se prevladavanje stanovišta moralnosti odvija kroz njegov najviši lik, a to je savest: „Vodeći oblik njenog prevladavanja, kojim se očuvava subjektivitet moralne individualnosti, jeste savijest“ (Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 290). U *Fenomenologiji duha* ona je vrhunac ozbiljenja individualnog samosvesnog Ja, što je poslednji i najviši lik toga lika, na prelazu na duh. U *Osnovnim crtama filozofije prava*, Hegel je savest odredio kao subjektivitet koji je „rasuđivalačka moć“ kojoj dobro, koje je isprva samo stvar promišljanja i stvar zahteva, zahvaljuje vlastitu zbiljnost (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, 259). Filozofija se onda može u ovoj konstelaciji okrenuti ka kritičkom - odgovarajućem obrazovanju savesti, okrećući se ka aporetici moralnih uverenja. Savest je za razliku od čiste moralne svesti upravo delatna, međutim njoj se ne može opravdati pretenzija „da bude najviši *meritum* istine i potonji osnov važenja u ljudskom duhovnom i praktičkom realitetu“ (Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 302). Kako se ne može postaviti čista moralna svest za kriterijum i stanovište filozofske kritike, tako to ne može biti fundirano ni na savesti.

⁴ Pipin tvrdi da je iz perspektive *Fenomenologije duha*, kao jednog veoma ambicioznog projekta, politička kriza ili ekonomska revolucija jednako stvar samoispitivanja i samoodređivanja duha, kao što je to veliki konceptualni obratu u filozofiji. Obe strane su manifestacije puta kojim duh dolazi do samosvesti, te se nijedna ne može redukovati na drugu, ali se ne mogu ni izraziti jedna bez druge. Videti: Pippin, R., *Modernism as a Philosophical Problem*, p. 68.

⁵ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 18.

našlo mesto za kritiku u ovom smislu, vidimo da kritika nije revolucionarna praksa, već bi imala pre značenje postrevolucionarne prakse. Ovo nije tek etiketa, već se hoće reći da bi se praksa kritike situirala kao praksa koja je povjesno izrasla u postrevolucionarnom miljeu. Fundamentalni pojmovi kritičke filozofije se mogu situirati u neposredan povjesno-praktički kontekst. „Ideja zrelosti – autonomije, odgovornosti, samovladanja i tome slično – predstavlja jedan od najuticajnijih načina na koji su Hegel i njegovi savremenici konceptualizovali buržoasku revoluciju... proživljavajući je kao fundamentalni povjesni raskid i centralni događaj povesti barem od reformacije. Jasno je već iz postavljanja njegovog revolucionarnog poglavlja („Apsolutna sloboda i teror“) uz naredno o moralnosti, da je on Kantovu etiku video kao krucijalni doprinos novom postrevolucionarnom svetu, ujedno kao znak duboke promene, ali i kao pokušaj da promisli i reši nove probleme koje je ova podstakla“¹.

Postrevolucionarnu situaciju karakteriše pre svega to što, u fenomenološkom smislu, duh zna sebe kao opštu volju, ali koja ima individualni oblik u moralitetu. Čini se neizvodivim zaključak o postojanju odnosa uslovljenosti između revolucije i kritike, ili suštinskog reciprociteta. Šesti odeljak *Fenomenologije duha*, prema Blohu, opisuje proces u kome se um ozbiljuje u svetu i to uživanjem sveta, poboljšavanjem sveta i borbom protiv sveta: „Prema svemu ovome je Hegel, koji je za neindividualnu stvarnost, neraspoložen, ali sve tri pripremaju konačno istinski postali um, carstvo čudorednosti. Neindividualna predmetnost u toj je tački isto što i Termidor, koji je dovršio Francusku revoluciju i otpočeo proces buržoazije, dakle tok svijeta, koji je bio na dnevnom redu. U čistom popravljaju svijeta kao borcu protiv svijeta, želi Hegel nacrtati Jakobinca, apstraktnog ustanika, tribuna prosvetiteljstva, koji se toku svijeta suprotstavlja moralno, ali samo privatno-moralno i bez znanja“². Dakle, Bloh ukazuje na to da u ovom poglavlju Hegel slika portret revolucionara, ali i iz jedne postrevolucionarne perspektive³.

Kakve obrise ta postrevolucionarna situacija dobija najbolje se vidi iz Marksovog opisa prilika u Nemačkoj⁴. On, naime, tvrdi da su Nemci samo *filozofski* savremenici moderne epohe, bez da su i njeni povjesni savremenici. Opšti povjesni milje kulture refleksije, ili epohe kritike, jeste razdiruća razlika između modernosti francuske nacije, nakon Francuske revolucije, i

¹ Jameson, F., *The Hegel Variations*, p. 16 – 17.

² Bloh, E., *Subjekt-Objekt*, str. 66.

³ Takav stav u principu deli i Habermas. Po njegovom sudu, Hegel legitimiše revolucionisanje stvarnosti, ali bez revolucionara – to znači bez one subjektivne svesti koja hoće da realizuje razum vlastitom silom, koja dalje od apstrakcija razuma zapravo ne stiže. Videti: Habermas, J., *Teorija i praksa*, str. 133.

⁴ Marx, K., „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“, str. 96.

političke zaostalosti nemačkih država. Ova razlika se pokazuje zapravo kao razlika između intenzivne intelektualne odnosno teorijske hrabrosti i praktičke pomirljivosti¹. Ova epoha pokazuje filozofsku intimnost s događajem koji se u javnom diskursu pokazuje kao politički odbojan ili pragmatički nezamisliv².

Iz Hegelove pozicije se može videti kako je Kantova kritika privatno-moralni (praktički pomirljiv) odgovor na nepovesnost nemačkih prilika. Međutim, on sličan prigovor, o moralnom principu politike, upućuje i Rusoovom shvatanju političkog uopšte i njegove kritike modernog društva³. Privatni princip koji ne može imati nikada ozbiljnu političku snagu, odnosno predstavljati političku artikulaciju. U principijelnom smislu, zapravo, Rusoovo shvatanje slobode je imalo za princip volju pojedinca u njegovoj proizvoljnosti⁴. Dakle, u osnovi onoga političkog počiva odgovarajući moral. Međutim, Hegel je tvrdio kako je ovakav konceptualni odnos neistinit. Ako se ovo uzme kao pretpostavka, kod Rusoa je onemogućena realizacija zajednice *citoyena*. Na različitim mestima svog opusa, Hegel će kao oblik zajednice koja ne može nikad predstavljati političku zajednicu, navoditi primere kveкера, jezuita, anabaptista, kinika, odnosno asketa raznih vrsta⁵. To su različiti primeri istog asketskog držanja spram modernog sveta, kojima Hegel pridružuje i Rusoa, držanje koje „svoj odnos prema državi ne shvata ozbiljno“. Rusoov slavni prezir prema modernom društvu, njegovom bogatstvu itd., stvar je morala a ne politike. U modernom svetu, na primer, politički stav koji se zasniva na osuđivanju bogatstva i rastućih potreba može voditi organizaciji jedino privatne zajednice *bourgeois*⁶. Ipak, može se reći da je prema Hegelu kod Rusoa na delu samo spontana povesna svest, koja instiktivno nazire povesno kretanje vlastitog predmeta, ali koja sebe ne razume na taj način. Međutim, Kant je taj koji je odredio epohalni nivo filozofskog mišljenja prava, ispod koga se pada samo u anahronost, time što je nastojao da samo pravo izvede iz slobode. Kod Rusoa se nalaze izuzetno važni podsticaji, ali se ta sloboda javlja u formi

¹ Comay, R., *Mourning Sickness. Hegel and French Revolution*, p. 2 – 3.

² Loc. cit.

³ Ruso smatra da bi svako kritičko – nepristrasno - posmatranje društva nužno vodilo do uvida u njegovu opresivnu strukturu: „Svi mislioci koji su ispitivali osnove društva osetili su potrebu da se vrate prirodnom stanju“ (Ruso, Ž.-Ž., *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, str. 138). Ovo isticanje činjenice opresivne strukture društva Hegel će prepoznati kao jednu od Rusoovih filozofskih zasluga. Ruso je pravo na vladavinu i udruživanje, pravo na red, upravljanje i pokoravanje, na potčinjavanje pod vlast, shvatio na taj način da se ono povesno zasniva na nasilju, na prinudi, privatnoj svojini i tome slično (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 306). Civilizacija se zaista rađa iz nasilja. Ali rusoovski mišljena sloboda, samodovoljnost, usavršivost, pa čak i zdravlje, jesu moralno obojeni koncepti.

⁴ Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 7, S. 80 – 81.

⁵ Na primer: Op. cit., S. 421, ili Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 19, S. 109.

⁶ Domenico Losurdo, *Hegel and the freedom of moderns*, p. 181-183.

pojedinačnog individuuma. Međutim, takav je slučaj i sa Fihteovim mišljenjem prava i države. On ne uspeva da izbegne individualističku perspektivu, te time se u osnovi celokupnog njegovog promišljanja proteže nerešivi dualizam slobode pojedinaca i opšte slobode. Ove dve se slobode, kako to kaže Hegel, uvek uzajmno preziru i negiraju¹.

Moderna kritika se isto, mada u posebnoj formi kao *Weltanschauung*, može shvatiti kao privatno-moralna pozicija. Ono što zna ima vrednosti za nju, ono što ne zna ne može joj uopšte ni biti relevantno. Ovaj prigovor o privatno-moralnom sadržaju, koji je filozofski nošen i opravdavan kantovskim učenjem o autonomiji, čistoti moralnog uverenja i dužnosti, može se razumeti i kao temeljna karakteristika kritike kao modernog *Gestalt*. Onda se perspektiva može osloboditi konkretnog konteksta postrevolucionarne situacije nakon francuske revolucije. Dakle, teza bi glasila da odeljak o prosvvećenju i čitav korpus problema koji proizilaze iz dijalektike moraliteta Hegel ne izvodi naprosto tematike apsolutne slobode i terora, već ih formuliše kao reakciju, kao kritičku praksu *par excellence*. U prethodnom poglavlju o umu Hegel je vodio dijalog s Fihteovom praktičkim atomizmom, a sada se prevashodno okreće Kantovoj praktičkoj filozofiji odnosno etici. Ona je, prema Hegelovom razumevanju, sasvim merodavna u pogledu celine kritičke filozofije. Na temelju ove teze mogu se rekonstruisati sasvim konkretni argumenti protiv praktičke realizacije filozofije kao kritike sa stanovišta moraliteta. To znači da se principijelna ograničenja kritike mogu povezati s osnovnim motivima Hegelove kritike stanovišta moraliteta.

Ovakva dualistička suština praktičkog učenja kritičke filozofije proizilazi iz osnovnih stavova Kantove etike. Ona je eksplicitno data u zaoštrenoju suprotnosti između bitka i trebanja. U ovoj protivrečnosti ona se nužno održava budući da sam moralni fenomen razume u suprotnosti s onim što je zbiljsko. Moralna svest se zasniva na protivrečnosti spram sveta, zbiljnost, bitka. Zapravo, trebalo bi reći da ona sama proizvodi to protivrečje između zbiljnosti i dužnosti. No, protivrečje u kojem se ona kreće i koje je njezina bit jest u tome što je ona postavljena tako da tendira k svom bitku, čija je ona suprotnost i negativna bit, da dokuči ono drugo nego što je ona sama, to jest da ne ostane samo svijest o nečemu što joj je suprotno, koje joj i omogućuje da bude ono što ona jeste, dakle čista, apstraktna svijest. Ona taj bitak međutim ne može i ne smije dokučiti, jer ga *ne priznaje* kao momenat sebe same². Za razumevanje kritike, prema ovom određenju moralnog stanovišta, proizilazi to da se njena praksa zasniva na večnosti ove suprotnosti. Međutim, upravo stoga što je zavisna od ove suprotnosti, ona ne može

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 413.

² Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marksa*, str. 37.

dohvatiti zbiljnost i očekivati dejstvo na nju, jer je upućena i zatvorena samo na krug subjekta. To je, zapravo, prema Kangrgi, „ostajanje na spoznajno-teorijskoj relaciji subjekt-objekta. Kako je pak ta misao djelatna, odnosno trebalo bi da bude djelatna nasuprot „nedjelatnom“ (= mehanički koncipiranom) bitku, ona se mora njemu suprotstaviti u obliku apstraktnog i idealnog negiranja i prevladavanja koje se onda nužno manifestira kao *postulat*, kao *moralni zahtev*“¹. Sva praksa na ovaj način ima da se povinuje i izražava kao moralni zahtev ili postulat. Stoga, kao sva praksa uopšte, tako se i praksa kritike mora realizovati kao „*moralno-postulatorna praksa*, koja realno „practicira“ samo sebe samu kao čistu misao, kao čisto „treba da“ ili „trebanje“ (Sollen)“². U ovom izuzetno važnom uvidu u inertnost kritičkog stanovišta koji proizilazi iz njene fundiranosti u moralnoj svesti, pokazuje se problemska svest o suštinskoj nedelotvornosti i onostranosti te kritike. Međutim, s obzirom na ovako razumevanje kantovske kritike i načina na koji se ona otelovljuje u eventualnom javnom diskursu, kao govor iz onostranosti, posebno je problematično Habermasovo kritikovanje Hegelove transformacije kritike. Zapravo, problematičan je njegov zaključak povodom toga što je Hegel prozreo stanovište kritike kao suštinski orijentisano na subjektivnost i njen vlastiti krug, a na osnovu teze o njenom zasnivanju na stanovištu moraliteta. Po njegovom shvatanju, naime, time je zapravo otupeo oštricu kritike. On tvrdi da je Hegel okrenuo kritiku u pravcu reflektovanja sveta onako kakav on jeste, te se ona više ne postavlja nasuprot svetu već samo apstrakcijama koje o njemu izražava subjektivna svest. Zapravo, za Habermasa je u ovom otupljivanju kritike položeno obezvređivanje aktualiteta!³

Filozofska kritika se mora orijentisati ka principu subjektivnosti. Naročito u epohi u kojoj je subjektivnost uopšte došla do epohalnog izraza o vlastitom pravu⁴, filozofija se mora u jednom obrazovnom smislu staviti u službu te subjektivnosti. Princip subjektivnosti je moderni princip sveta. Pri tome se ona razume kao delatna u punom smislu: „Subjekt je niz vlastitog delanja“⁵. Filozofija, koja još od Kantovog učenja ima zadatak da neguje adekvatno određenje čoveka, trebalo bi da neguje ovu njegovu delatnu stranu. Bez praktičkog delanja subjekta, samo je sistem običajnosti nezamisliv i ispražnjen od filozofskog smisla. Međutim, Fulda se na to posebno osvrće, ona mora to „pravo subjekta na zadovoljenje njegove posebnosti“ mora kultivisati u tom pravcu da se subjektivni sadržaj ne mogu formulisati

¹ Loc. cit.

² Loc. cit.

³ Habermas, J., *Die philosophische Diskurs der Moderne*, S. 56 – 57.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 232- 233.

⁵ Op. cit., S. 233.

arbitrarno i slučajno¹. Dakle, filozofija mora kultivirati subjektivnost u pravcu njene pune realizacije. Dakle, njen je jedan zadatak da „zadrži plimu kritike zarad kritike i da ublaži preterano izražavanje čisto subjektivnih ideja“². No, u njemu se ne iscrpljuje svo nastojanje kritike. Ona se takođe orijentiše iz jedne svetsko-povesne perspektive na postojeće okolnosti. U ovoj orijentaciji, uz priznavanje umske sadašnjice mora se artikulirati i određena spremnost za promenu koja je se podrazumeva s nužnim karakterom slobode³. Ova svest je u sebi potpuno preuzela povesno iskustvo kako prosvetiteljstva, tako i Francuske revolucije, te je baš prema ovome što povest nosi sa sobom u vidu tradicije potrebno okrenuti kritičku oštricu⁴. Ona pretresa sadržaje koji pripadaju i čine javno mnjenje, odnosno onog uma koji se u tome može afirmirati i dovodi u vezu s umom koji pripada institucijama običajnosnog sveta. Ona odbacuje onu iluziju da može da govori u ime budućeg sveta, kao da već poseduje, ali održava u onome što je u epohalnom smislu izbornu nužnost. „Upravo u ovoj vezi sadašnjosti koja je interpretirana iz svetsko-povesne perspektive kao bremenitom budućnošću, sistemska filozofska doktrina se pretvara u formu političke kritike“⁵.

3.3.4. Kritika i ironija

Odeljak *Fenomenologije duha* koji se bavi moralnošću, počev od tematike moralnog pogleda na svet i njegove nužne antinomičnosti (apstrakne razdvojenosti čiste dužnosti i konkretnog delanja), može se čitati kao Hegelova kritika Kantove teorijske i praktičke filozofije. Međutim, odeljak o savesti predstavlja Hegelov prikaz svojevrsnog kretanja romantičkih misaonih koncepata koji su kreirani da se kritički nose sa filozofskim posledicama

¹ O Hegelovom pojmu zla vidi: Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, str. 272.

² Fulda, H. F., *The Rights of Philosophy*, p. 32.

³ „Genijalnost mladog Marksa se pokazuje u tome što se nije zadovoljio okretanjem od hegelovskog „sistema“ ka post-hegelijanskoj humanističkoj „kritici“. Njegova najoštrija polemika, stoga, okrenuta je inicijalno ka njegovom najvećem iskušenju, koje je delio sa njegovom generacijom intelektualaca, naime da istraje u pukoj „kritičkoj kritici“. On je osetio i racionalizovao je ovaj uvid, da snažna kritička teorija mora da osvoji svet objekata i samu realnost kako bi ih pojmla ne samo pozitivno već i kritički. Ovaj impuls je bio razlog, među drugim stvarima, da se okrene ka političkoj ekonomiji, koju je uzeo u njenoj naivnoj, buržoaskoj formi kako bi je prevazišao u reflektovanoj teoriji“. Sloterdijk, P., *Critique od Cynical Reason*, p. 92.

⁴ Fulda, H. F., *The Rights of Philosophy*, p. 33.

⁵ Op. cit., S. 34.

kantovskog moralizma. Tu se kao jedan specifični lik izrastao na tlu moraliteta javlja romantičarska ironija.

Uopšteno govoreći, ironija je mnogostruk filozofski problem. Ona otkriva posebne dimenzije jezika, ukazuje na specifično kretanje onoga logičkog, ima moć da se autoritativno situira unutar domena umetnosti uopšte preplićući se sa mnogim umetničkim žanrovima, te konačno da postane i iskušenje čitave jedne kulture¹. Pol de Man razlikuje barem tri najčešća načina na koja je obrađivana problematika ironije u filozofskoj literaturi. Ti načini su svaki put podrazumevali izvesno pojednostavljenje, odnosno: 1.) svodenje ironije na estetički momenat time što se posmatra prevashodno kao *Kunstmittel*; 2.) poistovećivanje ironije sa reflektivnom strukturom u smislu u kome se ona može razumeti kao momenat dijalektike sopstva, te time kao svojevrsna autokritika; 3.) način koji nije nužno reduktivan, već podrazumeva uvlačenje ironije u viši plan, kroz pokazivanje ironijskih momenata u dijalektičkom hodu same povesti². Kod Hegela, međutim, ona doživljava tumačenje u vidu jedne manifestacije subjektivnosti. Ono je moguće samo u jedinstvu navedenih načina tretiranja problema³. Hegelova tematizacija polazi od ironije kao estetičkog fenomena, s obzirom na mesto njenog najdramatičnijeg i celovitog javljanja. Međutim, ona napreduje preko opisa povesnog priređivanja i obrazovanja

¹ Pol de Man u svom predavanju o ironiji („The Concept of Irony“) ([de] Man, P., *Aesthetic ideology. Theory and history of literature*, str. 164) daje veoma interesantan opis niza autora koji su se bavili ovim fenomenom. On uzima u obzir upravo onaj period u kome se javljaju najintenzivniji pokušaji da se ironija definiše: period nemačkog romantizma s početka 19. veka. Prema njemu, veoma je simptomatično to što su se autori, od Zolgera, preko Hegela, do Kjerkegora, svi redom negativno osvrtni na svoje prethodnike zaključujući da oni nemaju jasnu predstavu o tome šta je ironija baš kada pišu ili govore o njoj, te da nisu uspeali da se izbore ni sa zadovoljavajućim, jednostavnim određenjem njenog pojma. Pol de Man, dakle, vidi u Kjerkegorovom osvrtu na Hegela (Loc. cit.)

² Op. cit., p. 170. Autor smatra da je Hegelovo tretiranje ironije moguće podvesti pod treći način. Naša tematizacija će ići, međutim, za tim da pokaže kako je kod Hegela reč zapravo o jedinstvu ova tri načina tretiranja problema ironije. To ne znači, svakako, da drugačija tumačenja nisu moguća (sam Pol de Man će ponuditi jedno za koje smatra da izlazi izvan ovih tradicionalnih okvira), već da se s pravom može reći da je retko koji autor ovom problemu prišao na tako svestran i obuhvatan način kao što je to slučaj sa Hegelom. ponavljanje iste tendencije: nakon što referiše direktno na Hegelovo razumevanje ironije, mapirajući gde i na koji način Hegel obrađuje ovaj pojam, on ostaje suštinski nezadovoljan rezultatima - Hegel je, prema njegovom sudu, pisao o ironiji više nego što je zapravo imao da kaže o njoj, neretko se ponavljajući. Iz ovakvog opisa situacije u kome su se našli različiti interpretacijski zahvati u pojam ironije, sledi ne samo jednostavan zaključak o tome da je istorija ovog pojma puna neprozirnih mesta, već da sama ironija, u pogledu njenog jednosmislenog i definitivnog određenja, izmiče potpunom rasvetljavanju. Ona predstavlja svojevrsan interpretacijski izazov, budući da ju je moguće *približno* formalno opisati s obzirom na ovu ili onu literarnu praksu, neku od logičkih ili lingvističkih struktura, ili čak s obzirom na posebni metodološki postupak. Ona nije suštinski svodiva ni na jedan od gore pomenutih momenata - ironija nije performativ naprosto, kao što osećamo i da je mnogo više od proste negacije. Po nekim svojim metodološkim efektima, ona podseća na sumnju, ali se ne može s njom poistovetiti, niti razumeti kao podvrsta *epoche*. Nadalje, ona lebdi nad kretanjem refleksije, i poseduje specifični kvalitet na osnovu koga su ironija i dijalektika upućene jedna na drugu.

³ Prema Jankeleviču, takođe, legitiman je onaj pristup ironiji koji stoji na znatno širim osnovama koje omogućuju da se zaista može prepoznati i obuhvatiti ironija u svim njenim manifestacijama i sa svim njenim maskama: „Iako se ne može reći da svaka spoznaja s neskrivenom ironijom govori o svom predmetu, za svest možemo reći da je ona ironija u povelju, osmeh duha“ (Jankelevič, V., *Ironija*, str. 20).

ironijske svesti do pokazivanja ironije kao jednog stava moderne svesti i načina manifestovanja moderne subjektivnosti¹.

Hegel će prepoznati ironiju prevashodno u umetničkom elementu, budući da se ona javlja u najistaknutijem obliku u estetičkim teorijama ranih romantičara. Međutim, osnovna nit Hegelove interpretacije ranoromantičke ironije – kako je on nalazi u radovima Šlegela, Zolgera i Tika (F. von Schlegel, K. W. F. Solger i L. Tieck) – biće ta da je ona izražena s pretenzijama jednog principa filozofije. Čak i da je ranoromantička estetička teorija mogla biti tematski zainteresovana najviše za jednu filozofiju umetnosti, sa stanovišta Hegelovog viđenja filozofije uopšte i filozofije ondašnjeg vremena takva ograda ne znači mnogo. Naime, relevantni filozofski impulsi mogu dolaziti sa raznih strana oblasti onoga duhovnog, ali je dužnost filozofa da prepozna u tim impulsima bitne lekcije i korake koje duh pravi na putu svog povesnog razvoja i konkretizacije. U tom smislu su najrazličitiji motivi, pripadni sferi političkog života, državnog i pravnog poretka, moraliteta, nauka i umetnosti, bili predmeti Hegelovog filozofskog interesa. Ovakvo shvatanje onoga šta je „polje“ filozofije stoji i iza samog Hegelovog shvatanja ironije kao forme umetničkog stvaralaštva. On je ne redukuje isključivo na oblast umetnosti, već instira na njenoj relevantnosti za filozofiju. Dalje, shvatanje ironije koje tvrdi da ona predstavlja princip posebne filozofske discipline, odnosno princip filozofije umetnosti, bilo bi arbitrarno, ukoliko se ironija ne ispita kao princip filozofije uopšte. Ovo proizilazi iz Hegelovog shvatanja filozofije kao jedinstvene s obzirom na njen princip i metod, gde različite filozofske discipline sistemski čine jednu filozofiju.

Ova „radikalizacija“ ironije ne mora nužno biti protivno shvatanjima ranoromantičkih estetičara, budući da Hegel prihvata i ispituje u suštini šlegelovski izazov sadržan u tezi da je pravo polje ironije sama filozofija². Stoga će on poći od ironije kao estetičkog fenomena, ali - pokazujući istorijsko priređivanje ironijske svesti iz dijalektike prosvetiteljstva u svojoj *Fenomenologiji duha* - Hegel će dati obuhvatnu tematizaciju ironije kao jednog lika moderne subjektivnosti. U svojim predavanjima o novijoj nemačkoj filozofiji, on svrstava Šlegela među istaknutije sledbenike Fichteove filozofije. Kasnije, u predavanjima iz estetike, Hegel opet tvrdi

¹ Nakon Hegela, svest o potrebi za jednim širim zahvatanjem u problem ironije nije isključivo *specificum* hegelijanizma. Njemu sličan stav ima, na primer, Lefevr kada pokazuje koliko je ironija zapravo temeljno vezana za razumevanje same modernosti, postavljajući pitanje može li se čitava era moderniteta razumeti kao era ironije. Videti: Levefve, H., *Intrudiction to Modernity. Twelve preludes September 1959 – May 1961*, p. 45.

² Behler, E., *Friedrich Schlegel und Hegel*, S. 221. Videti i: Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Lyceums-Fragmente], 42, S. 151.

da je svoj dublji filozofski osnov ironija našla u Fihteovoj filozofiji¹. Kao i Fihteova filozofska pozicija, ironija podrazumeva nastojanje da se prevaziđe ključni rezultat Kantove *Kritike čistog uma*. Ovaj rezultat je sadržan u uvidu o neotklonjivosti transcendentalnog privida, odnosno o nepremostivoj antinomičnosti uma. Stoga, ironija podrazumeva pokušaj da se prevaziđe ta antinomičnost tako što bi se ironisanjem inkorporirala u dejstvo jednog višeg principa. Ironija omogućava da se održimo simultano u blizini i na distanci u odnosu na realnost. Sa stanovišta ironije kao višeg principa, antinomičnost se može tumačiti kao momenat svojevrsne *ironije* uma. Šlegel je morao, poput Hegela, da smatra da nikakav neposredni put ne vodi ka istini, već da se ona mora rekonstruisati iz privida². Ironijom kao jednom formom paradoksa, kako je određuje Šlegel³, otvara se mogućnost izlaska filozofije iz aporija tako što će, u stalnom protivrečju, spajati međusobno suprotstavljene ekstreme.

Iako usled svog dubljeg smisla ironija nužno izlazi iz okvira umetnosti i estetike, može se reći da predstavlja dosledan vrhunac romantičke umetnosti, u skladu sa Hegelovim shvatanjem principa romantičke filozofije umetnosti. Samu sadržinu romantičke umetnosti Hegel određuje kao „apsolutnu unutrašnjost“ kojoj pripada romantička forma „duhovne subjektivnosti“ koja izražava svest o samostalnosti i slobodi dotične sadržine⁴. Beskonačnost (Unendlichkeit) te subjektivnosti predstavlja prosto jedinstvo sa sobom, jednostavnost dostignutu sredstvima apsolutne negacije svega posebnog: „procesa prirode, njegovogovog kružnog toka postajanja, prestajanja i ponovnog postajanja“, ali i „svih ograničenosti duhovnog bića“. Vatra subjektivnosti je uništila panteon posebnih bogova klasične umetnosti - od sada će umetnost priznavati samo „jednog boga, jedan duh“ - apsolutnu subjektivnost⁵. Mora se postaviti pitanje o tome kako se apsolutna subjektivnost otvara za umetnost. Tačnije, zašto bi se ona uopšte otvarala za umetnost? Hegelova estetika ima spreman odgovor u tome što se ono božansko, sinonim za apsolutnu subjektivnost, mora potvrditi kao stvaralačko, time kao

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 13, S. 93. Prema Pegeleru, Hegel je odnos romantičarske ironije i Fihteove filozofije subjektiviteta odredio tako da je u Fihteovoj filozofiji data ona „kultura“ (Bildung) prosvetiteljske refleksije koja je obrazovna pretpostavka ironije (Videti: Pegeler, O. *Hegels Kritik der Romantik*, S. 50).

² Kritika pretpostavlja prethodno postojanje greške na koju se usmerava. Vredno je napomenuti da je Šlegel, kao odgovor na problem o početku filozofije, držao da je jedini valjani početak filozofiranja kritika svih prethodnih filozofija. Zamisao fihteanskog početka - sa stanovišta apsolutno izvesnog, aistorijskog *Ja* - nužno se kosi sa Šlegelovim razumevanjem povodne prirode filozofije. Nekakvog „prvog principa“ filozofije nema, iako za njim filozofija u toku vlastitog povodnog razvoja traga i nikada ga ne pronalazi (*Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806*).

³ Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Lyceums-Fragmente], 48, S. 153.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 14, S. 129.

⁵ Op. cit., S. 130.

zbiljsko¹. Pojedinačni subjekt, život njegove unutrašnjosti, dobija u romantičkoj umetnosti „beskonačnu vrednost“ upravo time što predstavlja mesto artikulacije i ujedinjavanja momenata stvarnosti apsolutne ideje². Budući da nije naprosto idealni princip, puko misleno, proizvod fantazije itd., bog stupa u konačnost i spoljašnju određenost bića, ali ta čulna forma biva „nanovo krštena“ kao nečulni, duhovni element³. Stvarni subjekt je pojava boga, što znači da sadržaji njegovog unutrašnjeg života mogu dobiti smisao umetničkog sredstva i materijala pri izražavanju apsoluta. Međutim, to ne znači da je romantička umetnost podmetnula „novo“ bogatstvo („unutrašnji svet“), koje bi trebalo da prikrije prethodno osiromašenje obima mogućeg umetničkog sadržaja u odnosu na klasičnu umetnost. Jasno je da ono što je ljudsko mora stojati u vezi sa svetom, unutar koga je dato bogatstvo raznolikosti duhovnog („unutrašnjeg“) i onog spoljašnjeg koje mu svakako pripada. Duh se pribira iz spoljašnjeg elementa, te se intenzivira u sebi („unutrašnjost unutrašnjosti otvara“⁴).

Romantička umetnost će osvetliti jedan zatvoreni tok. Hegel ga opisuje kao blaženi život umetnosti u kome se odvija u krug beskonačna dijalektika postajanja i propadanja (nazivajući taj proces „feniksovim životom duha“). Obim umetničkog stvaralaštva je ujedno proširen do beskonačnosti – celokupni razvoj čovečanstva sačinjava njegov materijal. Međutim, kao nužan nusproizvod, ta stvaralačka duševnost⁵ – kako kaže Hegel – neminovno postaje ravnodušna u pogledu sudbine neposrednog sveta, budući da ona suštinski ne proizvodi taj materijal na kome radi. Reč je o nužnoj tendenciji romantičke umetnosti prema Hegelovom shvatanju. Iako joj je, kao i svakoj umetnosti, potrebna radi izražavanja spoljašnja zbiljnost, taj neposredni svet će postepeno prestati da bude u mogućnosti da prikladno izrazi ono unutrašnje.

¹ Loc. cit.

² Pegeler s pravo ističe da je Hegelova kritika romantičarske umetnosti videla u njenom principu aposlutizovanje ironije kao negativne snage subjekta – koja je shvaćena kao individualnost, umetnička genijalnost empirijskog Ja. Kao što je, takođe, u svojoj kritici Filtea, Hegel nastojao da pokaže da ovaj zapravo ne postavlja čisto Ja već činjenično, empirijsko Ja, tako i romantičarsku ironiju vezuje za svest genijaliteta *Sturm und Drang*. Videti: Pegeler, O., *Hegels Kritik der Romantik*, S. 50, 39.

³ „Stoga bog u svojoj istini nije puki fantazijom načinjen ideal, nego se postavlja usred konačnosti i spoljne slučajnosti onoga postojećeg i ipak u njima zna sebe kao za božanski subjekat, koji ostaje beskonačan u sebi i tu beskonačnost čini za sebe. Pošto takvim načinom stvarni subjekat jeste pojava boga, umetnost sada dobija više pravo da ljudski oblik i formu spoljašnjosti uopšte upotrebi za izražavanje apsolutnoga” (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 14, S. 130 – 131).

⁴ Op. cit., S. 132.

⁵ Prema Hegelu, osnovni ton romantičke umetnosti, element tog neprestanog rada unutrašnjosti jeste muzički, tačnije *lirski*: on „obavija kao neki opšti dah duševnosti“ sve umetničke žanrove (Op. cit., S. 141). Ovo možemo da uporedimo sa time što je Šlegel romantičku poeziju programski odredio kao progresivnu univerzalnu poeziju (progressive Universalpoesie), koja dijalektički ujedinjuje sve vrste poezije u užem smislu, ali i filozofiju i filologiju, um i jezik (F. Schlegel, *Fragmente* [Athenäums-Fragmente], 116, S. 182-183). Njeno suštinsko određenje je njeno beskonačno postajanje, bez konačne realizacije, bez konkretne finalizacije, jedna opšta i univerzalna forma. Za Šlegela je poezija druga reč za stvaralački princip duha (Behler, E., *Friedrich Schlegel und Hegel*, S. 222).

Dovedeno ovim neumitnim razvojem do svoje krajnosti, to unutrašnje ispoljavanje je bez zbiljske spoljašnjosti. Ono je stvaranje koje ne proizvodi u pravom smislu te reči. Stoga ga Hegel opisuje kao „neko zvučanje kao takvo bez predmetnosti i lika, neko lebdenje nad vodama, zvonjenje nad svetom, koji u svojim i na svojim heterogenim pojavama može da primi samo neki odsjaj toga unutrašnjeg bića duše i da ga odrazi“¹.

Već i Šlegelova teza o tome da je bitno dejstvo ironije u polju filozofije podrazumeva napuštanje tla umetnosti². Kod Hegela se ironija obrazovala kao naličje dijalektike uverenja, odnosno dijalektike prosvetiteljstva. Kao jedan lik samosvesti, ironija pripada sferi moraliteta, što je svojevrsno genealoško svedočanstvo koje Hegel daje o njoj. Ironija predstavlja jedno kulturno dobro višeg reda koje podrazumeva kako vlastito rafinisanje, tako i stvaranje rafiniranije potrebe za njom. Ona podrazumeva obrazovanost duha za ironiju, nužno je kultivisana i konstitutivna za moderni *habitus*. Hegel je, u *Osnovnim crtama filozofije prava*, utvrdio da se povесnim obrazovanjem moralno licemerstvo (izdavanje nekog delanja za dobro samo za druge) razvilo do probabilizma, koji je moderni *Weltanschauung*. Na osnovu njega, ono moralno i dobro je određeno samo približno, odnosno zasnovano na bilo kom razlogu ili autoritetu. Daljnja konkretizacija ovog pogleda na svet ide kroz likove *dobre namere* i njenog apsolutizovanja, te subjektivnog *uverenja*. Najviša tačka ovog razvoja je sama ironija, kao viši lik po tome što ne priznaje više ni trag višeg autoriteta do nje same. Ona predstavlja uverenje subjekta u vlastito preimućstvo da samo kroz njega i njime može biti nečega poput dobra. Ono što u strukturi ironijske svesti, prema Hegelovom sudu, predstavlja svedočanstvo o njenom poreklu iz probabilizma i licemerja³, upravo je ta činjenica da ironijska svest *dobro zna* ono supstancijalno, „običajnosno“, ali se ne udubljuje u „njegovu ozbiljnost“.

Paralelnost Hegelove kritike ironijske i moralne svesti je od velikog značaja i izuzetno je važna. U izvesnom smislu se moralna svest pokazuje i sama kao ironijska. „Time što se *dela*, uopšte se stoga ne uzima ozbiljno *neprimerenost* svrhe i zbilje; naprotiv se čini da se samo *delanje* uzima ozbiljno“. Međutim, „svest ne uzima ozbiljno ni to *delanje*, jer je ono nešto pojedinačno; ona naime ima jednu tako visoku svrhu – *najviše dobro*“⁴. Zapravo, svesti nije ozbiljno stalo do moralnog delanja jer joj je najpoželjnije da apsolutno, najviše dobro bude

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 14, S. 140 – 141.

² Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Lyceums-Fragmente], 42, S. 151.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 265 -286 (§ 140). Tu spregu probabilizma i licemerja, s jedne strane, i ironije, sa druge, posvedočuje i Jankelevič. Hegelovska perspektiva, kojom se primarno bavimo u ovom radu, može dati genealošku dubinu sledećem Jankelevičevom stavu: „Ironija je nemirna savest licemerstva“ (Jankelevič, V., *Ironija*, str. 124).

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 455, 456.

izvršeno, a moralno delanje postane suvišno. Ona svakako ironizuje i svoj odnos spram nagona i sklonosti. S jedne strane, ona postavlja svoju svrhu kao čistu, od njih nezavisnu, dok s druge strane, oni predstavljaju za nju oruđa, organe njenog delanja. Moralnosti ne može biti ozbiljno stalo do toga da bude „pokretalo nagona, nagibni ugao sklonosti“¹. Ona zna da zbiljnost i moralnost ne mogu biti u harmoniji, da je moralnost u sukobu sa svetom, ali to ne predstavlja njen interes. Ironizujuća moralna svest mora nužno samo postulirati harmoniju svojih svrha i same zbilje, kao i svog delanja i čulnog bića. „Da nije ozbiljna spram moralnog savršenstva, izriče sama svest neposredno u tome što ga premešta vani u *beskonačnost*, to jest što tvrdi da ono nije nikada dovršeno“².

Cilj moralnosti je njeno ukidanje. Kretanje ka takvom cilju, ka ništa u krajnjoj liniji, predstavlja opadanje a ne napredovanje, kaže Hegel. Moralnost je u osnovi za moralnu svest data kao nesavršena – postoji čitavo mnoštvo moralnih zapovesti, nasuprot jednoj postuliranoj vrlini, jednoj dužnosti, odnosno jednoj moralnosti. Ona je poput ironije neprijateljski nastrojena spram nekakvog drugog, vanjskog autoriteta: „Uopšte moralnoj svesti time ni do toga nije ozbiljno stalo, da bi dopustila da nešto bude posvećeno od strane *neke druge* svesti kao što je ona sama, jer je njoj sveto naprosto samo ono, što je sveto pomoću *nje i u njoj samoj*“³. Moralnosti je imanentno licemerje upravo tada kada prezire i poriče ovu vlastitu dijalektiku. Međutim, ironija je sa svoje strane uvek u krajnjoj svojoj realizaciji auto-ironija: ironizacija i svojih zahteva i vlastite pozicije. U ovoj svojoj samokritičnosti ona se upravo pokazuje kao kritička.

Hegel će zapravo nastojati da filozofski prizna „izvesno pravo“ ironijskoj svesti. To priznanje podrazumeva sledeće zadatke: pokazati poreklo, odnosno nužnost javljanja tog prava, ali i ukazati na razlog zašto ono mora ostati u okviru određenih granica. Hegel je programatski protiv ironije izvan tih okvira. Ovaj okvir je moguće odrediti samo prema njenom dubljem filozofskom osnovu⁴. Naime, Fichteova filozofija ispostavlja Ja kao aposlutni subjekt: „*Ono čiji se bitak (bit) sastoji prosto u tome da samo sebe postavlja kao postojeće*, jeste Ja, kao apsolutni subjekt“⁵. U učenju o nauci se ovo apsolutno Ja pokazuje, prema vlastitim

¹ Op. cit., S. 457 (*Fenomenologija duha*, str. 402).

² Op. cit., S. 458.

³ Op. cit., S. 460.

⁴ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 13, S. 93. Kako sam Šlegel svedoči da je „Gete i Fichte“ i dalje najjednostavniji izraz za sve neodobravanje na koje je nailazio i nerazumevanje koje je prouzrokovao *Athenäum*. Šlegel ovo iznosi u svom spisu *O nerazumevanju* (Über die Unverständlichkeit). Videti: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Abteilung I, Band 2, S. 366.

⁵ Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 97 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 47).

zakonima, kao osnova izvesnosti celokupnog objektiviteta. Posmatrano formalno, čisto delatno Ja je osnov mogućnosti „zaključivanja od postavljenosti na bitak“, što je dokazano unutar učenja o nauci i što znači da s njenog stanovišta „sve što jest samo je utoliko ukoliko je postavljeno u Ja, a izvan Ja nije ništa“¹. Struktura i važenje objektivnog je položeno u potpunosti na ove temelje. Stoga je Ja u svojoj beskonačnoj delatnosti (samo)postavljanja upućeno na postavljanje suprotstavljanjem Ne-Ja. Kada Ja sebe (sintetički) postavi u apsolutnoj tezi, javlja se refleksija, čija je priroda po Fihteu nužno analitička, budući da ona mora da nosi i postavlja antitetičku radnju kojom se (sintetički) postavlja suprotnost, a koju kao oprečno obeležje „pronalazi“ refleksija. Poznati Fihtev pojam *Tathandlung* se može, prema rečima Valtera Benjamina, razumeti kao kombinacija oba beskonačna smera aktivnosti Ja, s obzirom da ono kroz obe ove strane svoje čisto formalne prirode pokušava da ispuni i odredi vlastitu prazninu. „Tathandlung je postavljajuća refleksija ili reflektujuće postavljanje“². Vidimo da se aposlutno Ja u sebi sabira, te kroz predstavljanje određuje sebe, kroz Ne-Ja, obuhvatanjem vlastitih suprotnosti. Stoga je ono negativno domen refleksije, a traganje za onim beskonačnim u konačnom predstavlja njen zadatak. U krajnjoj liniji, za Hegela se ovo apsolutno Ja, koje može stvoriti sve ili uništiti sve, pokazuje kao ironizujuće Ja. Ono može svojom refleksijom posegnuti za bilo kojim određenjem, pošto je refleksija slobodna i ravnodušna. No, iz svakog takvog posezanja sledi pouka da, kako kaže Fihte, „bilo koja akcidencija koju baš odabereš uvijek je svoj vlastiti nosilac i nosilac *oprečne akcidencije*“. Ono supstancijalno se u krajnjoj analizi pokazuje kao „ništa osim akcidencija“³.

Vraćeno u ono beskonačno, u vlastiti osnov koji je uvek neograničeno postavljanje Ja, svako se konačno određenje prozire kao slučajno i ništavno. Fihte insistira na tome da se bez te fundamentalne dijalektike beskonačnosti i konačnosti Ja ne bi moglo niti (samo)odrediti niti (samo)ostvariti (Ja razlikuje samo sebe od svoje beskonačne delatnosti⁴). Svet konačnosti ima svoj dublji osnov u tome što angažuje Ja na vlastitom samopotvrđivanju. Za romantičare je ova najviša subjektivna delatnost u kojoj istovremeno subjekt sam sebe promatra izraz čistog umetničkog stvaralaštva. Međutim, Hegelova interpretacija se suprotstavlja njihovoj, odnosno ukazuje na to da je ironijski efekat refleksivnosti samog Ja u tome što se svaki sadržaj sada

¹ Op. cit., S. 98 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 48).

² Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, str. 16.

³ Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 204 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 144). Uporediti i njegov stav na istom mestu: „Totalitet se sastoji samo u potpunoj relaciji [Verhältniss], i uopće nema ništa po sebi čvrsto što ga određuje. Totalitet se sastoji u potpunosti nekog *odnosa*, ali ne nekog *realiteta*“.

⁴ Op. cit., S. 214 – 215 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 153).

ispostavlja kao privid, čiji smisao i dinamika potpuno stoje u vlasti samovolje toga Ja. Ja ne uzima ozbiljno nijedan oblik, ili sadržinu sa kojom se susreće. Zapravo, uzima ozbiljno nijedan oblik ili sadržaj u koji treba da se investira ili u kome može da se ostvari¹. Ironično apsolutno Ja se suštinski pokazuje kao „neozbiljno“ i ćudljivo, odnosno neangažovano u jednom dubljem smislu². Distancirajući se od rezultata, ono izgleda da je zainteresovano prevashodno za svoju „beskonačnu moć“, koja se očituje kako u momentu samostvaranja, tako i u ponoru samouništenja, ili tačnije krećući se stalno između samostvaranja i samouništenja³. U ovoj intenzivnoj kontrakciji ironijske svesti u samu sebe ističe se subjektivistička tendencija romantičarske umetnosti.

Prema Hegelovoj interpretaciji se kod ranoromantičarskih estetičara potencira ono što je imanetno ironijsko u Fihteovoj filozofiji i nastoji podići na najviši nivo⁴. Kao što smo rekli, Hegel je dao zaista obuhvatno tumačenje fenomena ironije, što potvrđuje i činjenica da njegovu analizu uokviruje diskusija o čitavom nizu likova (moderne) subjektivnosti. Ironija podrazumeva preimućstvo subjekta i njegovo uverenje u to preimućstvo da samo kroz njega može postati nešto dobro. Ironijska svest stoji na poziciji svesnog procenjivanja vrednosti uverenja. Ja stoji nasuprot onoga objektivnog i zna da je „objektivno dobro samo jedna tvorevina moga uverenja, da samo kroz mene dobija postojanost i da mu ja, kao gospodar i majstor, mogu dopustiti da se pojavi i da iščezne“. Kao najviši rezultat tog dijalektičkog razvića, ironija je iznenadni zaokret, reakcija, „svest da se s takvim principom uverenja nije stiglo daleko“ i da u ovom elementu „vlada jedino samovolja“ (pod uslovom da je era heteronomije već za nama). Njenu modernost Hegel izražava na sledeći način: „Ova najviša tačka subjektiviteta može nastati samo u jednom dobu visokog obrazovanja gdje je ozbiljnost vere propala, a svoju suštinu ima samo još u taštini svih stvari“⁵. Međutim, ironija ironije leži

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 13, S. 94.

² Jenkelevič primećuje da u svojoj interpretaciji ironije Hegel ne vidi njenu emancipatorsku ulogu: „Hegel, koji se u svom *Uvodu u estetiku* prilično nezgrapno podsmeva romantičarskoj čežnji za lepotom, uzalud žestoko napada proizvoljna tvrđenja ironično nastrojenih volja; velike ličnosti, kaže taj čovek snažnog duha, ne znaju za nedoslednost i protivrečnost vaših ironičara: Katon može da živi samo kao Rimljanin i republikanac. Ali nije li ta veličanstvena duhovna koherentnost koja zadivljuje Hegela dokaz našeg robovanja? Zato što može da se suprotstavlja svojim sopstvenim željama, naša volja izigrava svoj usud, naša volja do u beskonačnost prevazilazi sve zakonske propise koji joj se nameću. Prema tome, ćudljiva svest uvek ostaje izvan domašaja iskaza kojim pokušavaju da je tačno odrede, i ruga se leksikografima koji jure za njom“. (Jankelevič, V., *Ironija*, str. 73). Mi tvrdimo da kod Hegela stvar stoji upravo suprotno, o čemu će svakako u toku rada biti više reči.

³ Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Athenäums-Fragmente], 51, S. 171 – 172.

⁴ Više o vezi između Šlegelovog učenja o „postavljanju zameni [Wechsel] ironije“ i ironije, kao i skepsisu u poglavlju „Ironijska metodika: dijalektička teorija stvaranja“ u: Götze, M., *Ironie und absolute Darstellung*, S. 207 – 215,

⁵ Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 286 (Svi navedeni citati su prema § 140 *Osnovnih crta filozofije prava*. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 265 – 286).

u tome što je njena „mudrost“ naknadna, odnosno što predstavlja kratak dah zahteva za beskonačnim pravom subjektivnosti. Nije problem samo u tome što je za ovu svest postao ispraznim sav *sadržaj* onoga običajnosnog, već i to što ironija sebe ispostavlja kao samu formu te ispraznosti, kao samu ispraznost subjektivnosti (*ironijska forma forme*). U krajnjoj liniji, Hegel nije video ništa zaista stvaralačko u ironiji, s obzirom na njeno „paradoksalno nastojanje da se izgradi oblik kroz rušenje“¹. Hegel svoju analizu ironije završava opisom jednog lika subjektivnosti koji ima naglašeno negativnu konotaciju, kao „bolest duha“ ili „sušica duha“, odnosno patološki oblik *nemoći* koju je nazvao „lepa duša“².

Ironijsko Ja sebe realizuje tako što nastoji da postavi sebe kao estetsku egzistenciju. Ta „božanska genijalnost“ i beskonačno ironisanje svega vodi ka tome da se, pri samopredstavljanju, Ja oslanja na slučajnu sadržinu u kojoj se ono suštinski ne manifestuje. „I sada se ta virtuoznost jednog ironično-umetničkog života shvata kao *božanska genijalnost* za koju sve i svašta predstavlja samo jedno nesuštinsko stvorenje, za koje se slobodni stvaralac, svestan toga da je od svega slobodan i nezavisan, ne vezuje, jer ga može uništiti kao i stvoriti“³. Taj estetski privid koji ironija proizvodi se pokazuje upravo kao *privid predstavljanja* samog Ja, u kome se ono nije potvrdilo kao takvo, odnosno postavljajuće i delatno. Realizujući sebe, ironija reflektuje samu nemogućnost apsolutne subjektivnosti da se izrazi uopšte. Njeni efekti su nepredvidivi i paradoksalni: „Ironija hoće ne toliko da nešto izrazi, koliko da nešto sugeriše“⁴. Ironisanje nad svim i svačim nije apsolutizacija subjekta, već budući da pretpostavlja u čistom obliku samu neodrživost te pozicije, ona je dijalektička re-subjektivizacija samog subjekta. Iz ovog proizilazi da je ironija, u svojoj najvišoj potenciji kao auto-ironija, kritički usmerena prema subjektivnosti i prividu njene apsolutne delatnosti. Na taj način smo i razumeli sledeći citat, koji govori o specifičnom lukavstvu koje je svojstveno ironiji: „Ironičar se pretvara da se priklanja svome neprijatelju, govori onako kako ovaj govori, bučno se smeje njegovim dosetkama, u svakoj prilici potencira njegovu naduvanu mudrost, njegove smešne strane, njegove nastranosti“⁵. Taj neprijatelj kome se ironija „priklanja“,

¹ Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, S. 76.

² „Plemeniti subjektivitet koji izgara u taštini [Eitelkeit] svakog objektiviteta, a time nezbiljnosti samoga sebe“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 279) Takođe, čitamo u Fenomenologiji duha u odeljku Savest. Lepa duša, zlo i njegovo oprostjenje: „Nedostaje joj snage ospoljavanja, snage, da se pretvori u stvar i da podnese bitak. Ona živi u strahu, da će lepotu svoje unutrašnjosti uprljati radnjom i opstankom“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 483). Konačno, u svojim predavanjima o *Estetici* Hegel kaže: „Nezadovoljstvo ove mirnoće i nejakosti [Unkräftigkeit]– koje ne želi dela niti da dodirne da ne bi napustio unutrašnju harmoniju, i s težnjom za realnošću i apsolutnim ipak ostaje nezbiljski i prazan, premda u sebi čist – proizvodi patološko stanje lepe duše“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 13, S. 96).

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 13, S. 95.

⁴ Jenkelevič, V., *Ironija*, str. 77.

⁵ Op. cit., str. 76.

ironišući na račun njegove naduvane mudrosti, njegovih nastranosti i nemoći, upravo je apsolutni subjekt.

Kao vrhunac romantičke umetnosti ironija se pokazala kao pseudostvaralaštvo. Problem sa ironijskim, odnosno romantičkim subjektivizmom nije isključivo u tome što bi on imao za princip samovolju umetnika, pesnika koji ne priznaje nikakav viši zakon iznad sebe. Problem, dakle, ne predstavlja naprosto to što bi se na osnovu ironije kao principa filozofije samoj umetnosti dao najviši ontološki dignitet, dok bi filozofija imala zadatak da bude tek njena pojmovna artikulacija. Stvar je baš u tome što za ironijskog genija nijedno određenje, lik ili delo, ne može biti njegova adekvatna manifestacija. Nijedno ostvarenje, već prema smislu romantičkog shvatanja umetničke forme uopšte, ne može biti ogledalo same stvaralačke biti, budući da se ona ne investira suštinski ni u jedan sadržaj. Na jedan paradoksalni način, ironija je upravo pokazatelj kako apsolutnoj subjektivnosti ne polazi za rukom da se izrazi, pa ni u medijumu umetnosti¹. To dalje za Hegela znači da niti ironija niti sama apsolutna subjektivnost ne mogu biti adekvatne „formule“ za konceptualizaciju principa filozofije. Pogotovo ne mogu biti princip jedne spekulativne filozofije, kojoj u osnovi leži složena koncepcija duha koji mukotrпно radi na samorealizaciji.

Ton kojim Hegel najčešće opisuje ironiju - na primer, u svojim predavanjima o povesti novije nemačke filozofije kao „taštu svest subjektiviteta o sebi kao onome apsolutnom“² - nesumnjivo je negativan. Ona je „raskrinkana“ kao igra sa svim formama koje će raščiniti tako da predstavljaju samu formu praznine, kao i sa svim sadržajima koje uzima samo da bi ih sunovratila u suvoparno Ja. Ironija dostiže time uvek negativno umirenje, nezadovoljavajuće određenje koje je zapravo tek ograničenje beskonačne čežnje fihteanskog Ja. Ironija stvara privid: privid stvaranja i predavljanja Ja kao upravo stvaralačkog: „Ironija, koja sebi uništi, zna da napravi *ispraznim* svaki objektivni sadržaj [Gehalt], te je sama besadržajnost i ispraznost koja tako sebi iz sebe daje slučajan i proizvoljan sadržaj“³. Iako je ironija pseudostvaralaštvo, stvarajući privid stvaranja, taj privid nema smisao bega od „surove“ stvarnosti, od traumatičnog dejstva stvarnosti. Ironija nije strategija eskapizma – ona ne predstavlja uzmicanje „ironijskog

¹ Šlegel govori o projektovanju kao načinu na koji se ovo umetničkoi izražavanje odvija u primordijalnom smislu. „projektu“ (ein Projekt) kao onome što je subjektivno zrno nastajućeg objekta. Jedan dovršen projekt mora istovremeno biti potpuno subjektivan i potpuno objektivni, nedeljiva pojedinačnost. Smisao za projekt se može nazvati fragmentom iz budućnosti, koji se razlikuje od smisla za projekte iz prošlosti samo po pravcu. Konačno, Šlegel zaključuje da pošto je ono što spaja ono idealno i ono realno jeste transcendentalno, može se reći da je smisao za fragmente i projekte transcendentalni sastojak istorijskog duha (Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Athenäums-Fragmente], 22, S. 167 - 168).

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 20, S. 416.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 377.

demijurga“ pred cenom i odgovornošću stvaranja, to jest nije puko sredstvo izbegavanja ljudskog stradanja i dužnosti. Mogli bismo reći, modernijim rečnikom, da za Hegela takozvana „lepa duša“ (schöne Seele) predstavlja eskapizam.

Dakle, privid koji je u osnovi ironijske geste, mogućnost same dvosmislenosti koja je položena u suštinu ironijske operacije, mora imati barem nekakav pozitivni smisao. I pored najčešće negativnog tona sa kojim ga analizira, Hegel, ipak, ovom konceptu prilazi kao imanentno filozofskom, prepoznajući u njemu momenat istinitog razvoja i konkretizacije ideje onoga što on naziva beskonačnom moći negativiteta¹. Takođe, on jasno razlikuje ironiju od „lepe duše“ na taj način što je ova druga nedvosmisleno opisana kao patološko stanje potpune nemoći subjektivnosti da se realizuje i da, kako kaže Hegel, podnese na sebi bitak. Fenomenološki opis ironijske svesti je prethodio utvrđivanju krajnje negativnog smisla lepe duše, tako da se može zaključiti da ironija konstituise samu mogućnost ove „patologije“, ali se ne može poistovetiti u potpunosti s njom. Lepa duša bi prema ovome predstavljala dijalektički viši lik i potenciranje ironije, te bi u njoj bila ukinuta ironija, onako kako je ona mogla imati smisla za sebe, kao poslednji angažman u stvarnosti, ili s obzirom na stvarnost, za koji je sposoban ovaj lik svesti. Međutim, ironija je jedna vrsta korektiva koju vrši subjektivnost nad samom sobom boreći se sa aposlutnim prividom negativnosti, kada kroz njegovo dejstvo pozicija subjekta biva potencirana *ad absurdum*. Ta najviša tačka razvoja moderne subjektivnosti, kako je uvideo Hegel, praćena je njenim naličjem, bedom te iste subjektivnosti. Na vrhuncu vlastite moći ona se traumatizuje i oblikuje u patološku formu, formu potpune nemoći i introvertnosti (lepa duša). Proizilazi da ironija nije isto što i lepa duša, već jedna kritička refleksija te forme, jedna strategija „povratka“ subjekta, traumatizovanog užasom vlastite slobode, ka onome supstancijalnom. Taj povratak, pak, sam je smešten u *beskonačno*, s onu stranu ovog „bezbožničkog sveta“.

¹ Mi polazimo od ove teze kao činjenice Hegelove interpretacije šlegelovske ironije, ostavljajući po strani nesumnjivo važno pitanje u kojoj meri je ova interpretacija zaista adekvatna, jer bi ono vodilo napuštanju zadatog okvira ovog rada. (Njeno pravo priznaje i Pegeler koji baš nastoji da ukaže na sve poteškoće pri razlikovanju onoga što jeste zaista Šlegelova ironija, s jedne strane, i Hegelovog pojma ironije, s druge, koji izrasta na njegovoj interpretaciji i kritičkom ocenjivanju Šlegelovog koncepta (Videti: Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*). Sam odnos između ove dvojice autora je po mnogo čemu specifičan i dinamičan (prema nekim autorima, Hegela je pri vrednovanju Šlegelovog filozofskog učenja i značaja vodila čak slepa mržnja, objašnjavajući time razlog zbog koga je Hegel Šlegelovu ironiju prosto pogrešno interpretirao. Videti kratak prikaz različitih analiza kojima se potvrđuje teza o problematičnosti Hegelovog interpretiranja Šlegelove ironije, kao i o njihovom međusobnom odnosu, u: Ernst Behler, *Friedrich Schlegel und Hegel*, S. 203 – 250.) U zavisnosti od te dinamike se menjao i Hegelov pristup ovom pojmu: od inicijalnog stava o Šlegelu kao ocu ironije, do pripisivanja filozofske dubine (odnosno same formulacije ironije kao filozofskog principa) Zolgeru, ili pak Tiku. Usled ovih okolnosti, koje imaju i naglašeno biografski smisao i koje nije lako bez rezerve držati za filozofski relevantne, teško je biti načisto u pogledu dublje sprege i uslovljenosti Hegelovog filozofskog razvoja Šlegelovim filozofskim motivima.

Međutim, Benjamin je nastojao da odbrani Šlegelovu ironiju od hegelijanskog prigovora o frivolnoj, neozbiljnoj subjektivnosti, tako što je pokazao kako se ironija bazira u samom umetničkom delu¹. To znači da ona nije puka subjektivnost. Prema Šlegelu, ono najznačajnije za umetnika, ali i za čoveka, jeste samoograničavanje (*Selbstbeschränkung*)². Ono je nužno, ali i nešto najviše, budući da je samoograničenje moguće samo tamo gde postoji beskonačna moć. Tamo gde nema samoograničenja potrebnu granicu proizvešće svet, pri čemu čovek postaje sluga. Ova dijalektika samostvaranja i samouništenja (*Selbstschöpfung und Selbstvernichtung*), za Benjamina, predstavlja obrazlaganje razloga zbog koga za romantičare svaka umetnička forma predstavlja samo modifikaciju samoograničenja refleksije (gore pomenute beskonačne moći). Prema Benjaminu, romantizam nije dužan da da daljnja opravdanja za bilo koju od formi, jer ona uopšte za romantičare i nije sredstvo predstavljanja sadržaja već same stvaralačke moći. Posezanje za bilo kakvim kriterijumom, prema kome bi se pravdalo zašto ova ili ona forma odgovara pretpostavljenom sadržaju, potpuno je besmisleno u ovom kontekstu. On zaključuje da romantičari prevashodno nastoje da održe čistotu i opštost umetničkih formi pri njihovoj upotrebi u umetničkom stvaranju. Ovo je po njemu u konačnom omogućilo konceptualizovanje jednog nedogmatskog, odnosno *slobodnog formalizma*, koji ima nameru da da potpunu autonomiju umetnosti kao medijumu³. Bubner tvrdi da: „Ovaj prostor slobodne igre, koji je nastao izmeštajućim distancijaranjem od svake definitivne tvrdnje, pomaže kurs ovog pitanja i daleko je od proste ponude otvorene arene jednom suštinski arbitrarnom subjektu“⁴. U ovome on vidi odlučujuću razliku između Fihteove i Šlegelove filozofije. Kod Fihteja, antiteza i samim tim sinteza moraju strogo biti zasnovane u tezi samopostavljajućeg subjekta. Proces ironije, pak, ne podrazumeva ovakvu osnovu. Ironijski ego stvara i ruši u isto vreme, te se ne može pozivati na potporu nekog izvornog principa. Ironijski subjekt postavlja i povlači u isto vreme sve, zarad onoga celovitog koji ga prevazilazi i nadilazi sva njegova ostvarenja⁵. „Temeljna je to razlika, prema Bubneru, što Fihteova filozofija polazi od jedno jedinstvenog principa, dok je takvo apsolutno stanovište za ironičara tek nešto što bi trebalo da se ostvari i što se ironijsko-dijalektičkim radom priprema. Bubner nastoji da intepretira Šlegelovu ironiju kao kritičku u smislu uvoda u pravu filozofiju. Ukoliko se i prihvati da Šlegelova filozofija nije u potpunosti svodiva na fihteansku filozofsku poziciju,

¹ Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*.

² Videti posebno fragm. 28, 37 u: Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Lyceums-Fragmente].

³ Videti o ovome uopšte: Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (posebno o formulaciji *slobodnog formalizma* videti na str. 67).

⁴ Bubner, R., *The Innovations of Idealism*. p. 209.

⁵ Loc. cit.

ostaje i dalje problem da li se ironija uopšte spašava od prigovora o besmislenosti problematičnog filozofiranja i „loše beskonačnosti“ uopšte.

Da bi se ironija našla na bilo kojoj strani kritičkog procesa, pogotovo s obzirom na Hegelove jenske spise, na strani same kritike ili njenog predmeta, ironija mora da prizna ideju filozofije, odnosno ono apsolutno. Ona to u jednom formalnom smislu čini. Međutim, kako Hegel ocenjuje rezultate rada ironijske svesti, ona bi trebalo da pribavi važnost isključivo iz same sebe, s tim da joj se, kroz to (pretežno negativno) održavanje u stanju autentičnog oslanjanja na sebe samu, zatvara svet obrazovanja duha. Dijalektika svesti se kreće kroz smenjivanje samostvaranja i samouništenja likova svesti. Taj put ka znanosti koji prožima sumnja o svakom liku svesti – da on nije zapravo ono traženo jedino autentično stanovište filozofije – predstavlja nužan zaplet u drami u kojoj je svest protagonist. Hegel će ovaj put objašnjavati rečima koje sa sobom nose tonalitet sasvim drugačije boje od Šlegelovih slika vedrog stvaralaštva kroz ironijsku igru. Put ka znanosti od koga sve zavisi, budući da je on „već znanost“, za samu svest ima negativno značenje i smisao jednog traumatičnog iskustva svesti. Hegel će reći da se taj put za svest negativno pokazuje kao gubitak nje same, jer on predstavlja proces dijalektičke transformacije i razvoja prirodne svesti u filozofsku. „Može se zbog toga smatrati putem *sumnje* ili tačnije putem očajanja“¹. Kada se ironija suprotstavi opisu „puta očajanja“ iz *Fenomenologije duha*, ironija je predstavljena kao da je detinjstvo filozofije (a kao da nema pravo da uživa u njemu), dok je put sumnje put mučnog sazrevanja. Dok skepticizam otvara vrata objektivnosti, ironija se stalno vraća na subjektivnost. Prigovor za formalizam svesti Hegel ponavlja i s obzirom na romantičarsku ironiju. Konačno, ona predstavlja najčistiji problem paralize delatnosti koja je suštinski utkana u filozofsku apsolutizaciju onoga Ja. Ironija je oružje nemoćnih².

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 72.

² Derida u svom tekstu *Glas*, analizirajući hegelijansku singularnost žene (nemogućnost sistema građanske porodice da asimiluje ženu), primećuje da je ironija ženi ovde data kao „svemoćno oružje nemoćnih“: „Snaga ironije – tačnije ironijsko postavljanje – rezultuje – silogistički – od onoga što gospodar proizvodi i proizilazi iz onoga što on potiskuje, treba, i čemu se vraća“ (Derrida, J. *Glas*, p. 187). Za Džejmsona je ova Deridina primedba veoma važna. Uzevši u obzir to da ironija predstavlja „privatno vlasništvo Hegelovih smrtnih neprijatelja, romantičara, a pre svih Fridriha Šlegela, a kad pročitamo denuncijaciju ironije na završnim stranama *Estetike*, ovo je surova asocijacija, koja usmerava interpretaciju u oba pravca. Singularnost žene je ona deo opštije denuncijacije braće Šlegel i njihove doktrine slobodne ljubavi (Šlegelov „skandalozan“ roman *Lucinde*); ili je denuncijacija ironije deo neke dublje isključenosti ženskog po sebi“ (Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, p. 109). Nama se čini da se zapravo ovo može razumeti kao isključenost onoga privatnog, odnosno privatnost nije nužno isključena (kao nešto što bi se podiglo u filozofiju). Međutim, nauka koja ne gubi vlastitu kritičku dimenziju i ne svodi se na scijentizam ne sme pasti u element privatnosti.

Ukoliko filozofija treba da „sivim boji u sivom“, utoliko Hegel ne može da gleda blagonaklono na onu filozofiju koja svojim principom sve potčinjava jednom hirovitom „ironijskom geniju“. Hegelovska dijalektika, tome nasuport, drži najozbiljnije do „same stvari“. Kada je filozofiranje u pitanju stalo je do toga da se „preuzme na sebe napor pojma“¹. Hegel filozofski kreira jednu sliku sveta u kome duh nipošto ne stvara vođen isključivo imperativom slobodne forme, autonomne u odnosu na bilo kakav sadržaj. Shodno rezultatu *Fenomenologije duha*, najviši izraz duha ne može biti naprosto formalan princip (neizmirena subjektivnost), već pojam koji predstavlja sintezu jedine adekvatne (beskonačne) forme i apsolutnog sadržaja. Filozofija mora prikazati pomirenje duha sa vlastitom zbiljnošću. To, pre svega, znači da ona razume subjektivnost kao delatnu i angažovanu u sveti, kao samu povesnu aktivnost. „Događanje“ svesti ili znanja se mora uračunati u kritičku poziciju da bi ova bila dijalektička. Filozofska kritika izrasta na principu subjektivnosti, nošena je njegovim totalnim razvojem i izražavanjem, te predstavlja sredstvo kojim se taj princip misli kao fundamentalan povesni i situacijski događaj. Ovaj događaj je oblikovanje onog misaonog aparata koji je u isto vreme problem i podsticaj za njegovo prevazilaženje. Svest je u jednom principijelnom smislu stvaralac povesi ali i proizvod tog povesnog procesa. U raspravi s Šlegelom, ocrtala se razlika između filozofsko-kritičkog i ironijskog² stanovišta u tome što ovo drugo omogućuje tek nejasnu svest i kretanje ka dijalektičkom stavu.

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 3, S. 56.

² Bubner je u knjizi o *Inovacijama idealizma* isticao dijalektički značaj romantičarske ironije (Videti: Bubner, R. *The Innovations of Idealism*, p. 201 - 2015). Ovaj se značaj svakako može prihvatiti i najbolje objasniti na osnovu eventualnog kritičkog karaktera i značaja same ironije. Tako, Jure Zovko smatra da je kod Šlegela na delu pokušaj da se dalekosežno razvije hermeneutičko-kritička pozicija: „Namesto apstraktnog, transcendentalfilozofijskog (kao „uvjet mogućnosti“ faktične svijesti) obrazloženog odnosa Ja i Ne-Ja pojavljuje se u Schlegela, u pojmu njegove hermeneutičke kritike, povijesna izmjena „kaosa i sistema“, „duha i slova“ nekoga dijela, oscilirajući „puls i izmjena individualnosti i univerzalnosti“. Jer umjetničko je djelo kao i povijesni individuum samo nakratko zaokružen izraz beskonačnog univrzuma“ (Videti: Zovko, J. *Schlegelova hermeneutika*, str. 149 - 150). Međutim, to ne menja činjenicu da je sa spekulativnog stanovišta odlučujuća filozofska afirmacija ideje, što znači jasna problemska svest – a ona ne mora nužno biti o građenju sistema (iako je svakako za Hegela istina nužno celina) – o tome šta filozofija kao celina jeste. Dakle, celina je kod Hegela izražena u jasnoj svesti, a ne u hermeneutičkoj slutnji, kao afirmaciji dijalektičke prirode mišljenja i zbiljnosti.

3.4.KRITIKA I DUH VREMENA

3.4.1. Eksurs: Kritika i *Zeitkritik*

Na početnim stranicama prvog predavanja o *Osnovnim karakteristikama savremenog doba*, Fihte će formulisati ideju dedukcije povесnih fenomena iz jednog jedinstvenog principa, ili njegovim rečima, iz pojma same epohe. Nasuprot ovoj dedukciji stoji takozvani empirijski pristup, koji bi predstavljao pokušaj da se mnogostruki povесni fenomeni prikažu kao povezani prostom spoljašnjom vezom, na osnovu toga što su se javili u vremenskoj sukcesiji ili istovremeno. Ovaj empirijski pristup ima smisao tek jedne hronike i predstavlja izraz Fihteovog kritičkog odnošenja spram historiografije uopšte, kojoj zaista ne pripisuje naučnu vrednost¹. Tome nasuprot, pristup koji filozofija neguje spram povesti, svojom dedukcijom a ne hronikom, može biti historiografski u pravom smislu te reči, što bi značilo da može da pokaže nužnost veze datih povесnih fenomena. Kao što filozof uopšte dedukuje mnoštvo iskustvenih fenomena iz jedinstva pretpostavljenog principa, što je zadatak filozofske dedukcije *par excellence*, tako se taj postupak, prema Fihteu, primenjuje i s obzirom na oblast povесnog iskustva. I na ovom tlu se zahteva da princip dedukcije odnosno pojam epohe važi mimo i nezavisno od svakog mogućeg iskustva. Na ovaj način, filozof može „univerzalno vreme“ i sve moguće epohe da opiše potpuno a priori². Ova univerzalnost vremena figurira poput transcendentalne iluzije iz Kantove prve kritike, ili kako ga Šeling kritički oslovljava kao *ens imaginationis*. Za potrebe jednog „pripovedanja“ o povesti, Kant je dozvolio nagađanje poput „šetnje uobrazilje u pratnji uma... ne bez crvene niti“ koja obezbeđuje da to nagađanje „umom poveže sa iskustvom“³. Kod Fihtea za razmatranje sadašnjosti i fakticiteta je potrebna jedna

¹ „U Fihteovom mišljenju se zaista ono empirijsko povесno uvek smatralo teorijski nepristupačnim, ali Fihte je ovoj dimenziji zbiljnosti ipak sve više davao na značaju“, Kodalle, Klaus-M., „Der Stellenwert der *Historiographie* im Kontext des Fichteschen Geschichtsdenkens“, *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, S. 266.

² Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 2, S. 5.

³ Kant, I., Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 315 – 316.

„iluzija“ budućnosti u čijoj je osnovi položena sloboda. Međutim, upravo stoga što je otvoreno ka ovoj dimenziji, ovaj način mišljenja transformiše ono puko faktičko upravo u povesno¹.

Fihte će istaći da on podrazumeva jedan aprioran opšti poredak koji naziva „plan sveta“ (Weltplan). Na ovoj pretpostavci se može konstruisati a priori odvijanje univerzalnog vremena kroz sled njegovih epoha gde se svaka nadolazeća razume iz prethodeće. Ovaj svetski plan treba razumeti tako da predstavlja pojmovnu artikulaciju celokupnog života čoveka na zemlji, koji se deli na glavna doba, od kojih je svako princip dedukcije svega onoga što čini samu povesnost te epohe. Na osnovu svakog od njih, dakle, filozof dedukuje mnoštvo povesnih fenomena, dokazujući njihovu nužnu povezanost i uslovljenost. Time istinski prodire do onoga što čini osobenost svakog doba ponaosob². Na taj način, filozofija dospeva dospeva do autentičnog razumevanja svake epohe.

Svetski plan nužno mora podrazumevati i cilj odnosno finalitet čovekovog života, kojim se zaokružuje ta celina njegovog smisla. Cilj čovekovog života, pri čemu nije reč o životu individue već čitave vrste, biće dostignut kad ljudski rod sve svoje slobodne odnose uredi prema umu³. Slododa je prvo pobliže određenje pretpostavljenog osnovnog principa ove univerzalne povesti. Ona se mora pojaviti kao opšta svest ljudske vrste i predstavlja jednu realnu i istinitu činjenicu u životu te vrste. Iako je reč o poznom Fihteovom spisu, u kome filozofska tematika pokazuje znatne promene i novo kritičko usmerenje u poređenju sa njegovom ranom fazom, mora se istaći upravo ova činjenica da je sloboda i dalje fundamentalna tema Fihtevog filozofskog promišljanja. U osnovi se i ovo pozno predavanje bavi problemom filozofskog utemeljenja slobode⁴. Stoga je svrha konstruisanja ove univerzalne povesti kritika savremene epohe. Ona se pokazuje i izlaže kao suštinski krizna. Sagledavanje savremene epohe je kritičko *par excellence* u smislu svojevrzne *Zeitkritik*. Sa stanovišta transcendentalne filozofije, njene dotadašnje pragmatične povesne perspektive, ono mesto koje omogućuje „izlaz“ u odnosu na savremeni *conditio humana* može figurirati kao

¹ Na taj način je, smatra Perović, tek omogućeno da se praktička filozofija razvija u filozofiju povesti. Ova zasluga je pripala Fihteovom temeljenom stavu u ovim predavanjima. Videti: Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 272.

² Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 2, S. 6.

³ Op. cit., S. 7.

⁴ Uporediti sa ovim momentom iz *Političkih fragmenata iz godine 1807. i 1813.*: „Sva povest bi nastala i otpočela iz onoga nerazumljivog i bila bi beskrajna, jer je ono nepojmljivo, to jest ono što još nije obuhvaćeno u *pojam* dela (Thun), beskrajno. Ovo bi moglo da doprinese jasnoći sveta i moralnih zakona (Sittengesetz). Ono faktičko je *beskrajni* zadatak za *pojam*. Odatle jedna moja ranija ideja da bi se svaki savremeni svet razjasnio iz budućeg. Ali nije li u ovom elementu onoga nepojmljivog, nerazumljivog, istovremen i jedan plan sveta, te nadasve providenje i razum? Koji je onda zakon fakata sveta (Weltfacten), to jest onoga što obezbeđuje slobodi njen zadatak?“, Op. cit., S. 585 – 586.

transcendentalni privid. Svest o izazovu *transcendentalnog privida* je, poput upozorenja, u osnovi Kantove „skromnosti“ u pogledu mogućnosti izgradnje povesti na bazi kritičke filozofije. Ukoliko se prihvati ovim insinuiran stav da se privid može javiti i izvan teorijske upotrebe, možemo posebno razmotriti njegovu eventualnu ulogu u sklopu one filozofije, koja dakako izrasta na Kantovoj, ali koja stvara sebi prostor za promišljanje političko-povesne situacije jednim planom univerzalne povesti (na priličnoj udaljenosti od duha Kantove filozofije). Pitanje je zaista to da li njena „funkcija.. postaje još probojnija, pošto u sebi unosi i dimenziju budućnosnog ostvarenja koja na saznajnom planu nema ni približnu uverljivost“¹. Ovim mehanizmom koji objašnjava suštinski praktičke razloge proizvodnje privida u umu, moguće je savremenu epohu *objasniti* iz (transcendentalne iluzije) budućnosti. Ova iluzija predstavlja nužni privid prema onim principima na osnovu kojih um zahteva sistem sveg mogućeg iskustva. Um zahteva da sistem ima neku vrstu zahvata i u ono što čini moguće iskustvo koje nije još. Na ovaj način bi se mogao legitimirati ovaj Fihteova pozicija, da ostaje na svojevrsnom stanovištu transcendentalnog idealizma. Um ima svojevrsnu slobodu da kroz vlastiti zahtev za sistematičnošću iskustva otvara mogućnost njegove drugačije artikulacije. Moguće je razumeti ova predavanja tako da predstavljaju istraživanje jedne naročite „antinomije“ slobode. Fihte će pokušati da prikaže jednu univerzalnu povest na osnovu protivrečnosti, kako bi kritički uposlio čitav mehanizam da objasni kako je slobodno umsko biće neslobodno.

Fihte navodi pet fundamentalnih epoha na osnovu kojih se izlaže ova univerzalna povest čiju ideju nastoji da razvije u toku predavanja². Prva epoha opisuje um kao prirodnu silu, čije je dejstvo stvarno ne kroz i na osnovu slobodne volje, već u jednom primitivnom obliku kroz slepi instinkt. „Instinkt je slep, jedna svest bez uvida u vlastiti osnov. Nasuprot instinktu, sloboda je prema tome videća i jasno svesna osnova vlastitih postupaka“. Druga se epoha određuje time što se u njoj artikuliše impuls ka ličnoj slobodi. U izvesnom smislu, ovde je na delu pobuna uma protiv samoga sebe. Um kao opšti neizdiferencirani instinkt protiv uma koji se izražava kroz samoosećaj lične slobode. Međutim, ovaj impuls pretpostavlja prethodnu unutrašnju transformaciju dominantne forme u kojoj se um javlja, naime instinkta, u vanjski autoritet koji se skoro uzurpatorski postavio kao posredujuća instanca. Ovo je doba tutorstva, da napravimo aluziju na Kantovo shvatanje nezrelosti uma. Naime, „namere“ tutora, ili kako ih Fihte naziva „velikana ljudskog roda“ mogu biti pozitivne - želeći da čitav rod podignu na

¹ Prole, D., *Um i povest. Hajdeger i Hegel*, str. 233.

² Celi opis koji ovde navodimo se nalazi: Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 2, S. 9 – 12.

vlastiti nivo, ili negativne - da sebe postave na mesto celokupnog roda. Efekat je u svakom slučaju svojevrsno nasilje uzurpatora. Ono izaziva nužnu reakciju pobune protiv sebe kao suštinski vanjskog autoriteta. Ovde se artikuliše onaj samoosećaj lične individualne slobode, kojoj je zaprečena neposrednost uma kao instinkta i time je trgnuta iz „nevinosti“.

Ovaj Fihteov opis neće predstaviti takav rezultat da je impulsom lične slobode um raskinuo sve one lance koje sam sebi nameće u formi instinkta, odnosno prirodnosti. Vrhunac opisa ovog oslobođenja je položen u oslobođenje od njegovog „otuđenog“ (da posudimo jedan termin koji se čini prikladnim u ovom kontekstu) efekta koji na sebi nosi element prisile odnosno oktroisanje „tuđeg“ instinkta uma. Autoritet po sebi u ovoj epohi predstavlja jedan apstraktan momenat, instancu koja nema drugi legitimitet do prisile. Tako je ovde moguće kao prvu transformaciju u ovom dobu označiti promenu onoga što neposredno upućuje, jer instinkt uma zaista najbolje opisuje ta neposrednost uputstva kako delati ili misliti, do autoriteta koji propisuje i zahteva određene obrasce delanja i mišljenja. Ova prva transformacija (borba protiv autoriteta) je posredovala epohalnu promenu od vladavine uma kao instinkta uopšte do oslobođenja od njega. Epoha konačnog oslobođenja, treća u ovom poretku, inaugurisana je time na jedan zanimljiv način. Ovo se oslobođenje ne može zamisliti kao jednostavan prelaz iz jednog u drugo stanje, već kao jedan prelaz uslovljen imanentnim nasiljem. Zašto bi se, pita Fihte, um oslobađao instinkta u pravcu znanja o sebi, ukoliko ovaj predstavlja mirnu i neinvazivnu moć? Kako se jedan te isti um konfrontira sa sobom, jednom kao instinkt i drugi put kao osloboditelj od njega? Neminovno kroz posrednički, treći momenat, vlastitog „otuđenog“ lika koji figurira kao uzurpator zakonodavstva uma.

Četvrtu epohu opisuje kao onu u kojoj um jeste svestan sebe, to jest kao epohu nauke uma (die Wissenschaft der Vernunft). Poslednja, peta epoha predstavlja i konačni cilj univerzalne istorije kao ona epoha u kojoj um zaista vlada na osnovu slobode. Četvrta epoha je nauka uma, odnosno znanje pravila na osnovu kojih se svi odnosi ljudske vrste uređuju prema slobodi. Međutim, samo znanje ovih pravila, ili uvid u njih, nije dovoljan da se i u praksi realizuje takav poredak slobode. Ovde je po svemu sudeći potrebno „svojtveno znanje delanja, koje se samo kroz vežbu može usavršiti, jednom rečju potrebna je još veština [Kunst]“¹. Ova veština je u svakom slučaju naročito shvaćena. Ona podrazumeva uređivanje opštih odnosa čovečanstva prema pravilima uma². Njena je u ovom smislu povesna pretpostavka naučno prosvetljenje uma, to jest um koji je prethodno potpuno naučno pojmljen. Svrha ove veštine je

¹ Op. cit., S. 10 – 11.

² Prema značenju ove nemačke reči, *Kunst* bi mogla imati smisao i uređivanja života prema pravilima lepote, te biti umetnost, međutim to nigde izričito ne stoji u ovom spisu.

suštinski praktička i ogleda se u tome da se celokupna ljudska vrsta oblikuje u savršen odraz svoje večne praslike u umu. Budući da predstavlja krajnji cilj, poslednja epoha i svojevrsna politička zajednica izgrađena umetnošću prema pravilima slobode dovršila je hod ovako koncipirane univerzalne povesti.

Ovde se pokazuje jedna posebna dimenzija problema kojoj epohi pripada savremena. Sve pomenute epohe primenjive su kao svojevrsni stadijumi na individualnom planu, kao i u pogledu napretka celokupne vrste. Oni zapravo imaju smisla ukoliko konvergiraju u sadašnjosti, sravnjuju njena ograničenja s obzirom na ono što je već realizovala i ono što joj se postavlja kao zadatak i utoliko omogućuju sadašnjosti da artikuliše vlastitu vrednost. Fihte dopunjuje ovaj nadahnut opis još poetskijim naslovima za svaku od pomenutih epoha. Prva je stanje nevinosti ljudskog roda, druga - stanje napredujuće grešnosti, treća – stanje potpune grešnosti, puta četvrta – stanje napredujućeg iskupljenja i peta – stanje potpunog iskupljenja i svetosti/blazenosti. Očigledno se smenjivanje ovih stanja, na osnovu interesantne ali ne i potpuno razjašnjene dinamike slobode, tematizuje kao napredak. I ova tema je od izuzetne važnosti Fihteu, kao i njegovom određenju filozofije uopšte.

U *Osnovi celokupnog učenja o nauci*, on formuliše ideju o univerzalnoj povesti kao pragmatičkoj povesti uma. Ključna je, dakle, kritička perspektiva na savremenu *conditio humana*, a koju obezbeđuje udaljeni – utopistički - horizont oličen u dobu prave filozofije i njene umetničke realizacije. U skladu sa Kozelekovim shvatanjem prosvetiteljske kritike, koja se uhlebila u filozofiju povesti kako bi otvorila sebi izvan-povesno (utopijsko) mesto, ovaj udaljeni horizont bi predstavljao: „Jedno sutra, u čije ime može mirne savesti da posmatra propast onoga danas“¹. Prvu epohu, kao što smo rekli, određuje neograničena vladavina uma u formi instinkta. Druga epoha, koju Fihte slikovito opisuje kao onu u kojoj je „pad“ uma tek otpočeo, određuje specifični dogmatizam (dogmatizam autoriteta). Pozitivna učenja i životni sistemi, kako on to kaže, nameću se bez stvarnog propitivanja vlastitih osnova, bez prave snage da zaista ubede bilo koga, ali, upravo s toga, zahtevaju slepu poslušnost i veru. Naredni period je Fihte oslikao kao period oslobođenja neposredno od vanjskog autoriteta, ali na posredan način i od neposlušnosti i neukroćenosti (dogmatizma prirodnosti) uma kao instinkta. Međutim, na ovom mestu Fihte radikalizuje opis i dodaje da je oslobođenje, budući da je reakcionarno, u jednom svom vidu moralo izaći i na oslobođenje uopšte od uma u bilo kojoj formi². Stoga je on ovaj period ujedno označio i kao epohu ravnodušnosti spram svake istine. Ovde se može

¹ Kozelek, R., *Kritika i kriza*, str. 37.

² Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 2, S. 11.

napraviti poređenje sa Kantovim opisom doba kome on prezentira svoju *Kritiku čistog uma*, kao doba u kome je zavladała ravnodušnost spram metafizike. Ona je, u izvesnom smislu, ono što je najvrednije u jednoj kulturi i nepostojanje interesa za nju predstavlja specifično varvarstvo. Sredstvima kritike one metafizike koja je izazvala podozrenje u sebe, oličeno u skepticizmu uma, a koje je posledično proizvelo klimu ravnodušnosti, Kant je nameravao da joj povрати značaj koji joj pripada. Imamo, dakle, kod Fihtea sličnu apriornu „trijadu“: nužno i prvo dogmatsko držanje uma u pozitivnom znanju i sistemu života, te skeptički impuls i ravnodušnost prema samom kriterijumu znanja i delanja, te konačno kao nužna i treća gesta uma, kritika.

No, kako je u sledu epoha univerzalne povesti napravljen predstojeći zaokret – odnosno kako je ravnodušnost prema istini dovela do takvog prosvvećenja da treća epoha donosi „priznanje istine kao onoga najvišeg i onoga što najviše ljubi“?¹ Odakle briga i svest o onome što istinski jeste, ili Hegelovim rečima, za supstancijalni interes uma? Odakle, takođe, transparentnost i jasnoća svesti o tim interesima? Zar ne bi moglo da se zamisli još jedan međuperiod, međustupanj, u kome se formiraju instance različitih nivoa koje delimice neguju te interese, ili koje ih suštinski mistifikuju, ali ipak predaju te likove slobode nekom kasnijem povesnom kretanju pod različitim maskama. Tek će naredni period, četvrta epoha, dobiti zadatak da na naučni način artikuliše ono što je uvek interesovalo um i podnese kao predložak svrhe ljudskog života na zemlji veštini uma (*Vernunftkunst*) na koncu ovoga progresivnog puta, to jest u petoj epohi. Fihte smatra da je predupredio ovaj prigovor time što tvrdi kako je čitav ovaj put zapravo povratak na ishodište, na prvi stupanj i stanje izgubljene nevinosti uma. Odatle i sama metafora o padu i izbavljenju. Ovo je putovanje povratnika u „izgubljeni“ raj, nužan kao što je i samo napuštanje raja bilo nužno, utoliko što je dobitak na ovom putovanju znanje slobode. Svrha i usmerenost uma data je, u krajnjoj liniji, od samog početka i ona „radi“ na nemuštom, potmulom nivou i u instinktu. Posebno je zanimljivo to što je ova usmerenost uma opisana religioznim terminima postepenog padanja i potpunog pada u grešnost, gde se ovo stanje potpune grešnosti vezuje za onu epohu kojoj je stalo do istine i znanja.

No, glavno pitanje ovih Fihtevih predavanja traga za ključnim značajkama savremenog doba. Ono se svakako mora smestiti u neku od pomenutih pet epoha. Među mnogim fenomenima sadašnje epohe potrebno je izdvojiti samo one koje zaista predstavljaju produkte vremena i ne predstavljaju niti reziduum nekog prošlog doba niti najavu nadolazećeg. Ukoliko se prve dve epohe shvate kao epohe u kojima dominira slepi um, to jest da su one svet

¹ Op. cit., S. 12.

tame i ograničavanja, a poslednje dve pak kao one koje se mogu opisati totalnim viđenjem, kao svet jasnoće i slobode, savremeno se doba, prema Fihteovom sudu, nalazi u trećoj, središnjoj epohi - između potpune tame i potpunog svetla.

To je ona koju je Fihte efektno opisao dijalektički ujedno kao epohu oslobođenja i potpune grešnosti. Savremenost karakteriše stalna dinamika. Ovo je vreme u kome se „neprijateljski svetovi“ konstantno bore za prevlast ili ravnotežu, te time nastoje da polako „obežbede mirni nestanak starijeg vremena“¹. Instrument oslobođenja o kome govori Fihte, kako od instinkta tako i od autoriteta, jeste pojam (Begriff). Suština instinkta, prema kojoj se on toliko razlikuje od pojma, počiva u tome što je naprosto slep. Razlika između pojma i autoriteta je u tome što autoritet zahteva (opet) slepu veru i poslušnost. Dakle, prema Fihteu osnovna maksima onih koji stoje na vrhu savremene epohe, na njenoj najvišoj tački i time predstavljaju njen najadekvatniji izraz, stoga on nužno izražava princip epohe, jeste ova: „Ne prihvataj ništa kao stvarno postojeće ili obavezujuće do ono što se može razumeti i jasno pojmiti“². Bez daljnjeg se ova fundamentalna maksima može dovesti u vezu sa Kantovom maksimom prosvetiteljstva i *sapere aude*. Potrebno je naglasiti ipak tu razliku, koja ne ostaje nužno samo na deskriptivnoj ravni, da je Kantovo *sapere aude* zahtevalo kardinalnu vrlinu hrabrosti. Za Fihtea savremenost – kao doba prosvetćenosti – stanje grešnosti i njen je nagovor drugačije mišljen³.

Ovo treće doba, u kome se pojmljivost realnosti od strane subjekta zahteva kao uslov realiteta, može razumeti kao svet kantovske prosvetćenosti, ali se može sa njome uzeti i celokupan razvoj filozofije novog veka i modernog naučnog duha koji priprema *Kritiku čistog uma*. Kada se taj svet kontrastira sa četvrtom epohom, kojoj Fihte daje tu privilegiju da predstavlja doba (prave) nauke uma, mogli bismo reći da je opozicija između treće i četvrte epohe upravo ona koja se javlja između kriticizma i nekog „novog“ dogmatizma. To znači, između, ni manje ni više, celokupnog prethodnog razvoja filozofije (u koji Fihte svrstava i filozofiju svoje rane faze) i jedne nove filozofije koja će prevazići ograničenja prethodnih.

¹ Op. cit., S. 20.

² Op. cit., S. 21.

³ Fihte je zaista veoma važan i, moguće je prvi, post-kantovski filozof koji je pokušao da dovede u vezu zahteve kritičke filozofije i univerzalnost filozofskih principa s jedne strane, s faktičkom povesti (jedna filozofska legitimacija faktičke povesti svakako pripada zaslugama Herdera, dok je strana univerzalnih filozofskih tvrdnji kod ovog filozofa, u poređenju sa Fihteam, nedovoljno tematska) Videti: Dale, E. M., *Hegel the End of History and the Future*, p. 137.

Savremeno dobija još jedno slikovito određenje time što ga Fihte naziva još i dobom prazne slobode. Njegovo je držanje sledeće: sve što ne mogu neposredno da razumem na osnovu pojmova koji su mi raspoloživi jeste ništavno. Doba prave nauke, naprotiv, mora naučiti kako da zna, mora da ispita dubine onoga pojmljivog, ali i ono nepojmljivo kako bi osiguralo svoju tvrdnju da je ono što može biti predmet znanja zaista u potpunosti iscrpljeno. U njoj se smatra ništavnim ono što se ne može pojmiti na osnovu „apsolutnog pojma koji je samog sebe doveo do kraja“¹. Ipak, između ove dve epohe, Fihte vidi da postoje i sličnosti na osnovu kojih on zaključuje da treća, epoha kritike – kojoj izmiče pravo znanje, koja još uvek ne zna kako da zna - priprema u određenom smislu četvrtu².

Prominentan lik koji otelotvoruje karakteristično držanje savremene epohe, koji je za ukupnu analizu od izuzetnog značaja, predstavlja urođeni razum (angeborenen Verstand). Ovo se doba bazira na već oformljenim pojmovima i razumu koji odlučuje nad celokupnim sistemom sveta i uverenja karakterističnim za to doba³. Ukoliko bi se mogla pojasniti priroda ili struktura ovog urođenog razuma i već oformljenih pojmova, koja je u osnovi svega ostalog, moglo bi se proniknuti jednim pogledom celina ove epohe. Fihte zaista snažno insistira na tome da se, što se filozofskog istraživanja jedne epohe tiče, u dominantnom načinu mišljenja krije ključ duhovne i svakakve produkcije te epohe. Kada je filozofsko istraživanje onoga povesnog u pitanju, na osnovu onoga što je do sada izloženo u vezi sa Fihteovom zamisli univerzalne povesti, od značaja je samo ovakvo principijelno istraživanje. Tako je to slučaj i sa ovom epohom, a u kojoj je dominantan taj urođeni razum i njegov kategorijalitet.

U toku predavanja Fihte će konkretizovati kakav je odnos ovog preovlađujućeg načina mišljenja spram istinskog principa filozofije, to jest filozofije same. Njen noseći stub je taj da subjektivnost u formi ovog zdravog razuma živi od temeljnog privida da je sama misleći princip vlastitih misli, dok zapravo predstavlja samo pojedinačni zrak opšteg i nužnog mišljenja. Ova je zabluda u osnovi svih ostalih, tvrdi Fihte, kada na primer individuum sebi predstavlja kako može samostalno da postoji i živi, misli i dela. Razum se suprotstavlja ideji jednog i opšteg uma ni iz kog drugog razloga već zbog ličnog samoosećaja (persönliches Selsbstgefühl)⁴. Međutim, ovaj se neposredni samoosećaj, kao činjenica empirijske svesti, mora i može pobijati na transcendentalnom tlu. Puka gola individualnost je sve što preostaje epohi u kojoj ne vlada više um kao instinkt ali ne poseduje još uvek pravu nauku. Sloboda koja

¹ Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 2, S. 22.

² Op.cit., S. 21.

³ Loc. cit.

⁴ Op.cit., S. 23 - 24.

bi se izražavala ili artikulisala kao ovaj lični samoosećaj još uvek je prazna i formalna. U savremenoj epohi je ideja ljudskog roda još samo apstrakcija i nemoguće joj je da zamisli ili opravda bilo kakvu drugu celinu do prostog agregata individua, a kamoli jedinu zajednicu kao u samoj sebi zasnovanu organsku celinu¹. Međutim, izgradnja ove celine, kao realizacija uma na zemlji, pripada umetnosti a ne politici, iako će u kasnijim predavanjima Fihte govoriti o *državi*. Država savremene epohe je pak, „celina“, ali ne još uvek organizam, odnosno onakva kakva će biti kao zajednica ostvarena u poslednjoj epohi. Za sada, u savremenoj, i ona ima još uvek nerazvijen i apstraktan karakter. Ovaj karakter je oličen, na primer, u konceptu koji se Fihteu čini dominantnim u nemačkoj političkoj misli, prema kome država treba da bude skoro isključivo juristička institucija². Uloga adekvatnog uređenja zajednice ljudi pripada veštini (umskoj veštini) koja će u izvesnom smislu stvoriti „raj na zemlji“, odnosno zajednicu slobode koja je u sklopu samog vrhunca celokupnog povesnog hoda. Ona će na taj način realizovati um i njegovo znanje o samome sebi. Prema tome, ta „apsolutna“ država je prema svojoj formi, za Fihtea, jedna umetnička „institucija“ koja uređuje individualne snage u jedinstveni život ljudskog roda, kako bi u individualnom životu poput umetničkog dela realizovala i predstavila formu ideje³! Interesantno je da ovaj „slobodnoj“ i „samoj sebi jasnoj“ umetnosti Fihte suprotstavlja takozvanu „umetnost prirode“, ističući da je i samim prirodnim poretkom dato ovakvo usmerenje ljudskog roda, poput sudbine (bez njegovog znanja ili volje), koje vrhuni u „apsolutnoj“ državi⁴.

¹ Op.cit., S. 26.

² Op.cit., S. 143

³ Op.cit., S. 144.

⁴ Njen je primarni zadatak taj da usmerava sve individualne snage ka ostvarivanju ciljeva ljudskog roda – ovako Fihte određuje formu ove države. U pogledu njene materije, odnosno konkretnog određenja apsolutne svrhe ljudskog roda, Fihte smatra da to pitanje još uvek otvoreno, odnosno da se usavršavanjem ove njene forme može doći i do određenja materije. Konkretni i relativni cilj države se, po svemu sudeći, može odrediti i Fihte tu postavlja kulturu. (Op.cit., S. 147). (Varvarstvo bi, pak, bilo ne iskorišćavanje svake raspoložive individualne snage u nastojanju da ova pozicija kulture ne održi ili ne unapredi!) Ona njoj pripadajući skup građana nužno mora da posmatra kao celokupni ljudski rod. Fihte dodaje i ovu njenu karakteristiku da je nužno reč o državi jednakosti u kojoj ona računa jednako na individualne snage svih svojih građana, ali i prihvata sve bez ijednog izuzetka, te tako postoji jednaka raspodela prava i obaveza. U savršenoj državi nijedna individualna sposobnost ne bi mogla da ne služi celini – svaka individua bi bila u tom smislu građanin (Bürger), ali na osnovu toga što bi učestvovala u određivanju cilja države ujedno i suveren (Souverän) (Op.cit., S. 154). Nasuprot ovome, savremeno doba, s obzirom na njegove karakteristike u vezi sa društvenim odnosima, državom nejednakosti, predstavlja ono doba u kome postoji samo *tendencija* države: tendencija političkih snaga da obuhvati i potčini univerzalno i potpuno sve individualne snage pojedinaca (Op. cit., S. 152). U ranijem predavanju o određenju naučnika, država je tretirana samo kao instrument, čiji se instituti moraju ukinuti u procesu „osnivanja savršenog društva“. U ovom periodu je smatrao da je izuzetno važno da se društvo kao „savršeno društvo“ ne meša sa „empirijski uslovljenom vrstom društva“, to jest državom. Za razliku od Aristotela, Fihte ne smatra da je „život u državi“ uopšte svrha čoveka. Videti: Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 1. S. 306. Međutim, u ovom poznom predavanju, nešto od stare razlike ostaje utoliko što Fihte smatra da je „građanska sloboda“ (bürgerliche Freiheit) i stvarna jednakost je nužna za sve, dok je politička sloboda (politische Freiheit) potrebna samo za jednog (koji će upravljati državom). Videti:

No, u pogledu principa znanja i delanja koje karakteriše tu epohu, ona je doba iskustva i eudajmonizma. Sasvim je nužno i dosledno to što je ova epoha, prema Fihteovom osnovnoj tezi, raspolaže samo „sredstvima lične egzistencije“, te da iskustvo vrednuje kao jedini izvor znanja i kriterijum istinitosti. Ova sredstva lične egzistencije, takođe, mogu se isključivo rasvetliti i zasnovati kroz iskustvo. Pod ovim se ne misli, u smislu metodologije, na posmatranje i eksperiment, te perjanice modernog naučnog duha, za koje Fihte, slično Kantu, ipak iznosi pozitivan sud i tvrdi da su u vezi sa samom a priori idejom kao pretpostavljenim objektom metode nauke¹. Takođe je nužno i dosledno da je preovlađujuća tema ovog doba ta da je potpuno a priori znanje nemoguće. Savremena epoha je sasvim dosledno anti-filozofska. Na drugom kraju, motivi samoodržanja, blagostanja, sreće, motivi su kako spontanog, svakodnevnog delanja, tako i dominantnog praktičkog učenja. Ovo je veoma značajna primedba o tome u kom odnosu stoji nauka o praksisu spram oblasti svakodnevnog praksisa. Fihte je naziva teorijom – nauka o praksisu je svejedno temeljna refleksija svakodnevnog delanja. Naučna formulacija onoga što je u svakodnevnom praksisu prisutno i već artikulirano, zapravo, predstavlja onaj povesni trenutak u kome za epohu karakteristično mišljenje, a reč je o urođenom razumu, postaje autoreferencijalno i svesno sebe. Ono formuliše samo sebe u naučnoj formi, pokušavajući da sebi obezbedi formalni legitimitet.

Upravo kao ovakva teorija mišljenja i delanja u celini ono predstavlja za Fihtea pravi predmet proučavanja. „Tek uzdignuto do forme teorije“ ono se može raspoznati kao „najjasniji kraj i poslednja tačka“ epohe². Ovo je veoma zanimljivo s obzirom na to što se može razumeti tako da je filozofska artikulacija onog načina mišljenja, koje do tada imalo smisao obične svesti i motiva spontanog praktičkog života, najpregnantniji izraz epohe. Ovaj motiv Fihteovog predavanja podseća i te kako na Hegelovo određenje filozofije kao vremena koje je mislima obuhvaćeno. Međutim, kada je oblast političkog praksisa u pitanju, Fihte se izjašnjava drugačije. Sva istraživanja koja savremena epoha u izvesnom smislu liferuju u znatnom broju – o problemu najboljeg uređenja vladavine – imaju nameru da pronađu način ili sredstvo kako da ograniče „sve-ograničavajuću snagu vlasti“. Pitanje je, to Fihte priznaje, da li je teorijsko istraživanje ovog problema pravo mesto i za njegovo rešenje. Drugim rečima, da li će „razumska“ teorijska artikulacija rešenja ovog problema ikada dostići taj nivo da konstituiše filozofsku karakteristiku savremene epohe³! Fundamentalna maksima ove epohe je ta da se ne

Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 2, S. 155. Ovo se Fihteovo viđenje slaže sa Hegelovom razlikom između građanskog društva i države.

¹ Op. cit., S. 28.

² Op. cit., S. 27.

³ Op. cit., S. 156.

prihvata ništa da važi što se nije pojnilo, te vidimo da Fihte u ovom epohalnom principu „izmiruje“ racionalizam (urođeni razum) i empirizam (iskustvo). Njegov urođeni razum se pre može razumeti kao sami zdravi razum kome je empirizam, odnosno posezanje za pukim individualnim iskustvom, osnovna ideologija. Ta makisma, pak, predstavlja najsažetije izraženu teorijsku artikulaciju, odnosno pojam pojma same epohe (Begriff des Begriffes). Ovo joj obezbeđuje doduše tek formu nauke, koja nužno ostaje prazna usled toga što čitavoj epohi nedostaje još uvek ono što daje sadržaj nauci, a to je apsolutna ili božanska ideja sama¹. Stoga se svako zadobijanje znanja podvrgava ovom formalnom, praznom merilu, te se ne može pobeći njegovoj beskrajnoj praznini i površnosti. Kao razumljiva reakcija, koja predstavlja samo drugu stranu novčića, javlja se otpor artikulisan u rezonu da je potrebno ono pogrešno samo „preokrenuti“ kako bi se došlo do istine, te polaže svu mudrost u ono što je nepojmljivo i nerazumljivo². Oba ova međusobno suprotstavljena principa su komplementarni proizvodi vlastitog vremena, te se oba moraju uzeti u obzir u povesno-filozofskom razmatranju epohe.

Ovde se mora napraviti veza sa Hegelovim spisom *Vera i znanje*, da bi istakla sličnost motiva. Fihteova filozofija, koja je pored Kantove i Jakobijeve kritikovana upravo jer je predstavljala izraz onoga što sada podvrgava vlastitoj kritici, okreće se protiv prosvetiteljstva i eudajmonizma, dakle principa subjektivnosti. Ovu sličnost motiva je potrebno sagledati i s obzirom na sledeći biografski fragment. Fihte je u ovim predavanjima kritičku oštricu prema svojevrsnom zanesenjaštvu (Schwärmerei) koje je sebi dalo ime filozofije i to filozofije prirode³, a koje u suštini simulira formu naučnosti i svoje spekulacije o fizičkim fenomenima, navodno a priori dedukovane, drsko crpi iz sfere teškim radom zadobijenog eksperimentalnog znanja, okrenuo ka Šelingu. Povodom ovog teksta i jasne Fihteove optužbe za zanesenjaštvo svake naturfilozofije, Šeling je odgovorio recenzijom, koju je u prepisci sa Hegelom (11. Januar 1811. godine) nazvao odsečno sa „Anti-Fihte“. Reč je o tekstu *Pojašnjenje istinskih povezanosti naturfilozofije sa poboljšanim Fihteovim učenjem* (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, 1806)⁴. Na stranu

¹ Op. cit., S. 71. Božanska ideja i božanski život su fundamentalni pojmovi kojima Fihte operiše uopšte u sva tri spisa koji pripadaju ovoj popularnoj trilogiji. Razlika između između dve faze Fihteovog mišljenja se može opisati i tako što ranu fazu čini transcendentalni idealizam sa *ateističkom tendencijom*, a poznu pak apsolutni idealizam sa *teističkom tendencijom*. Tradicionalno se poznata rasprava o ateizmu uzima za tačku preloma na ova dva dela Fihtovog filozofskog razvoja.

² Op. cit., S. 71 – 72.

³ Op. cit., S. 118.

⁴ U svom pismu od 3. januara 1807. godine, Hegel se zahvaljuje Šelingu što se u obračunu sa Fihteom poziva na njegov tekst iz *Kritičkog časopisa*, naime na *Veru i znanje*. Takođe, potvrđuje da je imao prilike da vidi ovaj Fihteov spis, iako on po njegovom sudu „sadrži dosta smešnih stvari“. Videti: *Briefe von und an Hegel*, S. 130, 131.

to što mu je bilo teško da razluči da li Fihte više prezire filozofiju prirode ili prirodu samu, Šeling kritikuje Fihtea da je u toku svojih predavanja izneo određene filozofske stavove koje je odbacivao u ranijim radovima. Subjekt, odnosno Ja nije više osnov filozofije, već je to božanska ideja. Sada Fihte tvrdi, navodi dalje Šeling, kako je apsolut, odnosno bog sav bitak i izvan njega nije ništa¹. Problem je u tome što, a to doprinosi opštoj površnosti Fihteovog izlaganja, što tu promenu nije zaista temeljno opravdao i integrisao u celinu svoje filozofije. Kako od apsoluta, to jest boga ka konkretnom biću, to jest svetu? Očigledno je, tvrdi Šeling, da preko ovog fundamentalnog problema filozofije uopšte (kako je formulisao veću svom ranom tekstu *Pisma o dogmatizmu i kriticizmu*), Fihte prelazi olako kao preko nečeg što je samorazumljivo².

Činjenica je da Fihte neke od ključnih stavova na osnovu kojih se postavljaju noseće teze predavanja navodi „lematski“ i tek na „istorijski“ način razvija argumentaciju. Tako na primer, on iznosi zapravo fundamentalnu tezu uz upozorenje da je ona „tvrdnja za koju se dokaz ovde ne može izvesti, već je ovde pozajmljena samo kao lema od više filozofije gde se ona strogo dokazuje - postoji samo jedan život, čak i s obzirom na subjekt koji živi; to jest postoji svuda samo ono jedno živo, jedan živi um; nikako tako, kako se odviše uobičajeno izražava i priznaje jedinstvo uma, da je um jedna samome sebi u potpunosti jednaka i sa sobom usklađena moć i svojstvo umnog bića, koje bi biće za sebe samo već trebalo da postoji i čijem postojanju se ovo svojstvo uma poput stranog sastojka samo pridodaje, a bez kojeg bi ono u svakom slučaju moglo već postojati; već tako, da je um ono jedino moguće, samo sobom osnivajuće i nošeno postojanje i život, čega je sve što se kao postojeće i živo pokazuje samo dalja modifikacija, određenje, promena i uobličenje“³. Ovaj se princip, tvrdi dalje Fihte, ne može nikako dokazivati na osnovu činjenica svesti – niti one činjenice čiji je sadržaj „samoosećaj ličnosti“ (*persönliches Selbstgefühl*) a u čijoj je osnovi sloboda. O ovim principima, a možemo reći o samom stanovištu ovih predavanja, mora se odlučivati na tlu „više filozofije“, nauke koja je s onu stranu konačne, ovozemaljske percepcije konačnih subjekata⁴! Ono što je bilo princip njegove rane filozofije sada je princip u izvesnom smislu celokupne epohe⁵.

¹ Schelling, F., *Sämtliche Werke*, I, 7, S. 6.

² Op. cit. 7.

³ Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 2, S. 23.

⁴ Op. cit., S. 24 – 25.

⁵ Fihteova promena mišljenja se nije desila „samo“ u pogledu principa, već dosledno i kada su neki veoma konkretni motivi u pitanju. Šeling navodi primer Fihteovog novog shvatanja vremena, koje je sasvim suprotno onome koje je koncipirano sa stanovišta transcendentalne filozofije kao puki subjektivni način predstavljanja i

Postoje i neki pozitivni aspekti savremene epohe. Fihte će priznati pozitivnu prirodu pokušaju demokratizacije znanja i nauke u ovoj epohi, kao i njenoj univerzalizujućoj borbi

nikako kao nešto „među“ i u vezi sa stvarima. Novi pojmovi sa kojima operiše ova pozna Fihteova filozofija su „božanska ideja“ s jedne strane i „prikaz božijeg života“ s druge. Iz Šelingove analize se može zaključiti da ih on razume tako da oni sada zamenjuju ranofihteansku aparaturu Ja i Ne-Ja, svest i svet. U ovom Fihteovom tekstu je, prema Šelingovom sudu, prikazivanje života boga neposredno postavljeno tako da je „zaraženo sa ens imaginationis beskonačnog vremena“ (Schelling, F., *Sämtliche Werke*, I, 7, S. 8). Međutim, ovo je predstavljanje božijeg života „bez sumnje poslednja sinteza idealnog i realnog, spoznaje i bitka, te time i poslednja sinteza same nauke“ (Op. cit., S. 13 – 14). Šelingov stav je, u osnovi, takav da ovaj „sinkretizam“ - apropijacija onih ideja koje su, može se reći, izrasle na kritici fihteanske pozicije (mислеći na vlastitu i Hegelovu) - prikriva zapravo stare misli i misaone relacije od kog Fihte ne uspeva da se u potpunosti oslobodi. Stoga Fihte i ne dospeva, prema njegovom mišljenju, do organskog jedinstva spekulacije već sinkretičkog jedinstva! Šelingova žestoka kritika nastoji da pokaže kako Fihteova „nedoslednost“ upućuje na njegove i Hegelove tekstove: isprva je Ja (greh) bilo princip njegove filozofije, a sada kritički govori o savremenom dobu kao dobu apsolutne grešnosti, što navodi Šelingu da ukaže na svoj spis *Filozofija i religija*. Zatim, Fihte sada govori o bogu i o onome najvišem u kome se poništava sva refleksija. Može se zaista reći da je Šeling Fihtea optužio da je u ovom poznom spisu počinio plagijat. (Videti: Jaeschke, W./ Arndt, A., *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, S. 444). Šeling će navesti problematični odeljak svoga teksta *Filozofija i religija* i uporediti sa odgovarajućim delom Fihteovog spisa *Put ka blaženom životu* (Schelling, F., *Sämtliche Werke*, I, 7, S. 82). Eufemizam koji je Šeling zapravo iskoristio glasi „savršen eklektizam“ (Schelling, F., *Sämtliche Werke*, I, 7, S. 84). Filozofija prirode i Hegelov prikaz Fihteovog sistema iz *Kritičkog časopisa* sadrže kritiku koju Fihte nastoji da usmeri od vlastite filozofije kao prevalentnoj filozofskoj obrazovanosti epohe (Schelling, F., *Sämtliche Werke*, I, 7, S. 36). Koliko je nama poznato Hegel nije nigde - izvan privatne prepiske sa Šelingom - izneo slaganje sa ovim Šelingovim upoređivanjima i tvrdnjom o plagijatu. Vredno je napomenuti da je druga reakcija na ovaj spis, naime Šlegelova, iznela mnogo povoljnije mišljenje o njemu (drastično povoljnije, ako se uzme u obzir da je Šelingova kritika morala bit devastirajuća po Fihteov uveliko problematičan javni status). Za Šlegela je ova trilogija Fihteovih popularnih spisa oglasila jednu novu tendenciju, označila mogućnost da se filozofija razvija s onu stranu uma i refleksije, odnosno znanja i nauke. Iz perspektive ovog ranoromantičara, ova su predavanja pokazala jasno da filozofija može biti mnogo više od toga, budući da je njeno sadašnje stanje - stanje redukcije na nauku. (Videti: Jaeschke, W./ Arndt, A., *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, S. 444 – 446). Fihte poslednju epohu prema svetskom planu opisao kao umetničko (Kunst) realizovanje nauke, te se može razumeti zašto je to moglo ostaviti jak utisak na Šlegela. Kao naizgled uzgredni fragment ili momenat, Fihte iznosi još jedan veoma zanimljiv motiv u svojoj kritici sadašnjeg doba. Njegova tvrdnja o tome da ga doba karakteriše svojevrсна praznina, ponavlja se sa različitim specifikacijama. Jedno doba, u kome ideja ni delatna niti ozbiljena, kakvo je sadašnje, mora i osećati ili biti svesno te duboke praznine. Svest te praznine, ili možda bolje njen samoosećaj, artikuliše se kao beskrajna, bezrazložna i večno vraćajuća dosada. U toj pustinji zamora, kako to formuliše Fihte, ponegde se može naići na (nažalost neuspeli) pokušaj duhovitosti. Pravi vic je, međutim, izjava duboke istine, one koja prebiva u regiji ideje i u njenoj neposrednoj opažljivosti. Poput svojevrsnog „intelektualnog opažaja“ ideje, vic je stoga sasvim suprotan diskurzivnom mišljenju! Fihte je decidan da sadašnje doba ne poseduje pravi humor među svojim osnovnim karakteristikama, već je najčešće prisutan samo podsmeh (Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 2, S. 76). Šta predstavlja (pod)smeš u doba prosvetiteljstva? Na koji način ovo doba uspostavlja vlastitu vrstu podsmeha i kriterijum smešnog? Tako što unapred postavi vlastitu istinu kao „pravu“ istinu, sravnjujući svaku opoziciju kao pogrešnu i apsurdnu. Ono se smeje suprotnom stavu, a moć smešha počiva u tome što se lako poopštava i daje čitavoj proceduru potrebnu ubedljivost. Podignut na nivo jednog teorijskog pravila, ovaj gest dobija sledeću formulaciju: „Podsmeh je probni kamen istine“ (Loc. cit). Prema Fihteovom viđenju ova gesta, ili pravilo probe, po sebi nije nimalo naivno. Način mišljenja, karakterističan za sadašnje doba, opremljen je ovom metodom kako da očuva sebe na poziciji onog koji poseduje mudrost, na jedan način koji nije nimalo naivan u pogledu moći vlastite ubedljivosti. Sa druge strane, ono samo neće dozvoliti test podsmeha nad svojim fundamentalnim principima! Ostavljajući po strani, ne naravno nevažno, pitanje da li je ranoromantičarsko samorazumevanje vlastitog odnosa sa filozofijom, odnosno naukom, išlo u konkretno ovom pravcu, Hegel je romantičarskoj ironiji, prema našem mišljenju, dao takav smisao „podsmeha“ principima savremenog doba. Kao jedna veoma osobena *Zeitkritik*, ironija dobija dramatično drugačije mesto ili značenje u odnosu na ono koje joj se neposredno pripisuje kao princip moderne umetnosti. Na osnovu ovog, takođe, možda će nam se bolje otvoriti odeljak o komičnom iz *Fenomenologije duha*.

protiv slepe vere u autoritet uopšte. Ovo ona obavlja dobro, kaže Fihte, te u tom smislu i služi narednoj epohi koja će biti zaista epoha prave nauke uma¹. Pošto je poimanje sve, tako se na njemu zasniva vrednost i dostojanstvo ličnosti. Svako je ima ukoliko misli za sebe, pod uslovom da iz toga rezultira nešto originalno, kaže Fihte, makar to bilo i očigledna perverzija istine. Međutim, karakteristično za ovo doba je i to što ono ne donosi konačan sud o predmetu vlastitog interesa, već naprosto skuplja različiti materijal za najraznovrsnija mnjenja nad kojima ona imaju suvereni izbor. Ovo na prvi pogled može biti shvaćeno kao pozitivna crta koja znači da je kontinuiranost istraživačke delatnosti ovim zagarantovana upravo time što se nijedna istina ne može postaviti izvan sumnje ili, u duhu teme, van dometa kritike. Čas je jedno, čas je drugo mnjenje ono koje se ističe kao više postignuće. Samo poimanje je autoritet, kao nijedan drugi, a s njim dolaze i različiti *likovi* (političkog) obezbeđivanja tog autoriteta – intelektualne slobode, sloboda naučnog mišljenja i javnog mnjenja². Poimanje kao forma nosi primat nad bilo kakvim, odnosno svakim mogućim sadržajem znanja. Međutim, ovaj *nedostatak* „dogmatizma“ kao izostanak konačnog rešenja i postavljanja granice polemičkom elementu kulture mišljenja ove epohe, ubrzo dobija negativan smisao.

One su slobode perjanice doba današnjice, doba kritike u njenom prepoznatljivom prosvetiteljskom obliku. Može se uspostaviti veza sa Kantovim zahtevanjem od vrhovnog političkog subjekta da se poštuje sloboda javne upotrebe uma u naučne svrhe, kao i u svrhe kritike. Mora se primetiti da se ova javna upotreba uma, prema Fihteovom razumevanju forme naučnosti koja je dominantna u savremenom dobu, više pokazuje kao rezonirajuće mišljenje prečesto karakteristično za javno mnjenje. Ukoliko to imamo na umu, da njemu nije naročito stalo do takvog načina mišljenja i takve „javne upotrebe uma“, Fihte će nam na ovom mestu manje zvučati reakcionarno. Za razliku od Fihtea, Hegel u svojim *Osnovnim crtama filozofije prava* smatra da je prema javnom mnjenju (*öffentliche Meinung*) uz, dakako, prezir potrebno negovati i izvesno poštovanje³. Međutim, i on, kao i Fihte, smatra da je za zaista velike stvari i pravo znanje potrebno učiniti radikalni otklon od javnog mnjenja kao takvog, jer njegov element čini upravo ona nestalnost mnjenja, „fetišizam“ posebnosti nazora, lik zdravog razuma. Upravo stoga što savremeno doba u svom povesno-moralnom osnovu ima princip subjektivne slobode mora se javnom mnjenju ipak priznati značaj. Politički subjekt kome su ti apeli upućeni,

¹ Op. cit., S. 80 – 81.

² Op. cit., S. 82.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 485.

država, smatra Fihte, suštinski ih ne čuje¹. Ova njegova opservacija ima veoma zanimljive implikacije. Sloboda kritike, čak samog mišljenja, još je od Spinozinog doba preduslov ili srž mogućnosti samog filozofiranja. Sloboda mišljenja za Kanta je uslov mogućnost one vrline slobode koja se zahteva za zrelo mišljenje, pretpostavka je filozofiranja. Ipak, Kant očekuje čak aktivno držanje države ili suverena spram ove slobode. Prema Fihteu, ukoliko država u nju ne dira, u cilju promene ili nasilne represije, ona je u „normalnom stanju“ potpuno tiha u političkom smislu. Čini se kao da je Fihteov savet koji daje vlastitoj publici taj da advokate ovih „prava“ treba istrpeti kao deo nepromenjive nužnosti, to jest ne davati im niti preveliki značaj niti polagati u njih znatnija očekivanja. Ovo je snažna kritička objecka upućena članovima *Gelehrten-Republik* u pogledu njihove političke nemoći, ili čak legitimiteta. Na koji se način oni izdvajaju u epohi u kojoj je mogućnost da se ima sud potpuno demokratizovana i poopštena (ili formalizovana), dokle god na osnovu toga suda rezultira nešto novo ili originalno što je jedini kriterijum njegove validnosti. Kako to da su nečiji sudovi istaknutiji od drugih, odnosno s kojim pravom se privileguje određena pozicija *kritičara*? Kako se spasiti od nestalnosti mnjenja - druga je formulacija istog pitanja. Jer kritika ne može angažovati u borbi za neki „supstancijalni interes“, odnosno da nije sposobna da uhvati suštinski značaj i smisao takvog interesa, budući da je gonjena *de facto* neutaživim impulsom da sve podvrgne nestalnosti vlastitog mnjenja i, konačno, vlastitoj arbitrarnosti.

Prema ovom poznom Fihteovom predavanju *Gelehrten-Republik* se analitički svodi na jedan aktivni i njemu odgovarajući pasivni deo. Rečeno na jednostavan način, zajednica učenih se svodi na one koji svoje stavove i sudove štampaju, nasuprot onima koji to ne čine i utapaju se u suštinsku anonimnost čitalaca². Ovo doba formalne nauke, koju nužno karakteriše nestalnost mnjenja, vodi u hiperprodukciju na jednoj strani, u navodnu naučnu proizvodnju koja nije diktirana stvarnim pomacima ili potrebama daljeg napretka u određenom polju. Na drugoj strani, ono vodi ka potpunoj pasivizaciji onih koji su samo recipijenti ove naučne (ili umetničke) produkcije. Ovaj opis dualizma kao da aludira na Hegelovo razumevanje modernosti shodno dualizmima koji su formilisani u njoj, te postoji skoro ceo jedan *stalež* koji

¹ Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 2, S. 85. Zaista je zanimljivo u ovom kontekstu Fihteove teze o državi kao „intermundiji“ u odnosu na advokate prava na slobodu govora (štampe) osvrnuti se na ovaj Hegelov komentar o „izlazu“ koji pruža javno iznošenje mišljenja: „Princip modernog sveta zahteva da se ono što svako treba da prizna pokaže kao nešto opravdano. Ali pored toga svako hoće još da ima pravo i da iznese svoje mišljenje i da ima uspeha... U Francuskoj se sloboda govora uvek činila mnogo manje opasnom nego tišina, jer tišina proizvodi strah da ćemo ono što imamo protiv nečega zadržati u sebi, dok rasuđivanje sadrži izlaz i zadovoljenje prema onoj strani na kojoj, uostalom, stvar lakše može razvijati svoj tok“. Videti: Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 485.

² Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, III, 2, S. 86.

je otelotvorenje spontaniteta saznanja i jedan koji otelotvoruje receptivitet. Ostaje prilično nejasno, s obzirom na to da se u ovom periodu navodno priprema dolazak novog, da li je ovim dobom potpuno ovladao *impasse* kritike¹, to jest da li oba tabora formalne nauke postaju suštinski nesposobna za dalje obrazovanje². Za razliku od ove ambivalentnosti Fihteove kritike, Hegel će u već ranom tekstu *O razlici* imati pred sobom *de facto* pojavu spekulativne filozofije kao fundamentalni kriterijum procene stanja opšte kulture i obrazovanosti epohe.

Pošto je reč o popularnom spisu, stoga se može prigovoriti da je ne samo forma pretrpela prilagođavanje odgovarajućem auditorijumu, već i sama sadržina, odnosno filozofski stavovi koje Fihte ovde izlaže. Hegel će iz svoga prikaza Fihteove filozofije uopšte, u svojim predavanjima iz *Povesti filozofije*, isključiti pozne Fihteove rasprave i predavanja upravo kao materijal koji je dat u „popularnoj formi“. Etiketa „popularnosti“ ima vrlo jasno značenje. Na jednom mestu u predavanjima o povesti filozofije Hegel će reći da popularna filozofija povlađuje našoj običnoj svesti tako što je uzima za standard ili krajnji kriterijum. Ovo je, doduše, vezano za kontekst popularizacije Volfove metafizike, što Hegel smatra da pada u zaslugu filozofa poput Baumgartena, Kruzijusa, Mendelsona. Međutim, interesantno je da pominje u tom kontekstu i Spinozu, ali u smislu jednog karakterističnog izuzetka. Iako Spinozina filozofija polazi od lematiski preuzetih odredbi obične svesti, sadržina spinozizma je duboko spekulativna. Ova se filozofija izlaže s ciljem da predstavlja totalitet, odnosno u ovom kontekstu, da ima vlastiti osnov u sebi samoj. Konačna sadržina, što predstave ili misaone forme koja pripadaju običnoj svesti nužno jesu, zahteva nekakav vanjski osnov, odnosno nije dovoljno opravdana u sebi pred samim mišljenjem. Govoreći o Fihteovoj filozofiji u ovim predavanjima, Hegel će naglasiti kako je potrebno da se jasno razlikuje Fihteova prava, to jest spekulativna filozofija, koju poistovećuje sa ranom fazom, od njegove popularne filozofije u kojoj sadržina nije razvijena dosledno ili spekulativno. A ova popularna, po svemu sudeći,

¹ O svojevrsnoj impotenciji (impotentia) kritičara, u sličnom duhu, govori i Niče u tekstu *O koristi i šteti istorije za život*: „Nigde ne dolazi do nekog dejstva, nego stalno samo do neke „kritike“; i sama kritika opet ne vrši nikakvo dejstvo, nego samo ponovo doživljava kritiku. Pri tome su se ljudi sporazumeli da se mnoge kritike smatraju deštom, a njihov mali broj ili njihovo odsustvo - neuspehom“. Videti: Niče, F., *O koristi i šteti istorije za život*, str. 40.

² Interesantno je da se uporedi kako Fihte, u ranijim predavanjima *O određenju naučnika* iz 1794. godine, smatra da je pripadnost individue nekom staležu i te kako stvar slobode. Prinuda, bilo u pravcu participacije ili isključivanja individue iz staleža, postavila bi delanje te individue u potpuno protivrečje sa praktičkim umom i u svakom slučaju je ilegalna. Međutim, postoji i druga strane ove slobode „izbora“ staleža i to s obzirom na odgovornost i moralne obaveze. Izborom staleža, zapravo, izabrano je obrazovanje sasvim određenog talenta ili obdarenosti koje će služiti društvu u celini, te u tom smislu Fihte insistira kako nijedna individua, ali ni celokupan stalež, nema „pravo“ da se izoluje i učini „nekorisnim“ za celinu društva. Videti: Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 1. S. 320 – 321.

obuhvata pozne Fihteove radove – dakako, od celokupnog poznog Fihteovog filozofskog rada, one koje su bili objavljeni i dostupni pre Hegelove smrti¹.

Sadržina pozne filozofije nije dovoljno vredna da bude prikazana u povesti filozofije, iako može imati i „najveću vrednost“ (obrazovno-kulturnu?), budući da nije dovoljno filozofska. Ukoliko se i ovde, takođe, pod etiketom popularne forme filozofije misli na onu koja povlađuje običnoj svesti, pa time suštinski šteti doslednom razvijanju spekulativne filozofije koja je jedina relevantna iz povesne perspektive, možemo razumeti zašto je Hegel strog i ubeđen, pošto u Fihteovoj filozofiji uopšte ne manjka spekulativne sadržine, da je sasvim dovoljno obratiti pažnju na rane tekstove koji nastoje da integrišu totalitet². Međutim, ovaj Hegelov prekor upućen Fihteovoj poznoj filozofiji koji smeru ka tome da je filozofski nivo njegovih popularnih spisa „srozana“ time što je prijemčiv za širu (nefilozofsku) publiku deluje čudno. U određenoj meri, deluje nedorečeno s obzirom na to da su ovi spisi ipak bili dovoljno vredni Hegelove kritičke pažnje. Budući da je najviše računao upravo sa „takvim“ spisima koji su imali značajan uticaj na obrazovanost i kulturu vremena, kako bi se bavio njihovim kritičkim prikazima, te oko kojih je centrirao svoje zamisli različitih filozofsko-literarnih časopisa na čijem je osnivanju i uređivanju radio tokom svog života.

Iako se mora priznati da dotična predavanja nemaju onu metodičnost i detaljnost njegovih naučnih traktata, Fihte je ipak jedan od onih autora koji su tragali za najboljim načinom na koji da prenesu vlastito učenje. Hoće li to biti kroz izlaganje u formi prikaza, uvoda, ili *novo methodo*, fundamentalniji motiv od dostizanja adekvatne forme izraza po sebi za Fihtea je bilo suštinski pedagoško zahvatanje u način mišljenja i vrednosni sistem njegovih slušalaca. Ovaj zahvat ima smisao intervenisanja u sadašnjost od strane jednog filozofa, kakvo se može pripisati i Hegelovim iako malobrojnim publicističkim poduhvatima! Fihte je popularnu formu izlaganja ravnopravno svrstavao sa „strožije“ izlaganim traktatima, dajući im često smisao kritike filozofije pre nego same filozofije. Njihovoj ubedljivosti i značaju ne čini protivuslugu to što su izneti u jednoj popularnoj formi. Suprotno shvatanju da ta forma ima to preimućstvo da olakšava filozofu posao, čini se da ga zapravo može još činiti težim. Opozicija učenih i onih

¹ Na ovom mestu u predavanjima, Hegel izričito pominje spis *O blaženom životu (Die Anweisung zum seiligen Leben oder auch die Religionslehre iz 1806.)* koji predstavlja deo takozvane „popularne trilogije“ uz *Osnovne karakteristike savremenog doba (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters iz 1806)* i *O suštini naučnika (Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit iz 1806.)*. O tome da je Hegel bio u kontaktu sa ovom trilogijom, u godini intenzivnog rada na *Fenomenologiji duha*, postoje naslućivanja. Priredivač izdanja Hegelove korespondencije, koju smo u ovom radu konsultovali, nada se da će veza između prvog teksta i predgovora *Fenomenologiji duha* biti kad tad temeljno istražena. Videti Hofmajsterovu primedbu br. 4 na Hegelovo pismo Šelingu od 3. januara 1807. u: *Beife von und an Hegel*, S. 465.

² O popularizaciji Volfove metafizike videti: Hegel, G. W. F., *Werke*. Band 20, S. 264. O isključivanju Fihteovih poznih – popularnih spisa iz povesnog prikaza filozofije videti: Op. cit., S. 388, 413 - 415.

koji to nisu je nužna uopšte u onom periodu u kome je „opšta obrazovanost“ dostigla makar i samo formu naučnosti – što je karakteristično za savremeno doba. Popularna forma ovih spisa može dati filozofskom sadržaju izvesnu skromnost: u moru nestalnih mnjenja i ispraznih istraživanja, ono ne želi da perpetuira ekskluzivnost nauke. Međutim, ona opozicija učenih i neučenih će biti karakteristična i za naredno doba, doba apsolutne filozofije – umske nauke. I u tome vidimo da je velika važnost data popularnoj formi filozofije, jer se neposredno obraća neučenima i ima karakterističan sluh za to da je telo neučenih progresivno i promenljivo. Kada se ima to u vidu, rad filozofije u ovom popularnom elementu nije zanemarljiv niti ima tek sekundarnu vrednost, jer joj obezbeđuje suštinsku obrazovnu relevantnost. Onemogućuje njeno izolovanje u apsolutni spontanitet (asocijalizacija, aistorizacija). Dakle, ova forma predstavlja njenu i te kako bitnu komunikaciju sa publikom koja nije još uvek u njenim redovima, odnosno ne dolazi iz redova profesionalnih naučnika. Dakle, s obzirom na nužnost ove opozicije, koja mora biti dinamička i međusobno-podstičuća, a ne takva da proizvodi zatvaranje svake u svoj krug, Fihte će insistirati na održavanju oba vida filozofskog izraza. Na koncu, smatramo da je upravo u ovom domenu – u pogledu odnosa filozofije i šire publike – Fihteova filozofska pojava imala dramatičan ton.

Hegel će, baš u predavanjima iz povesti filozofije, priznati da je Fihte izvršio revoluciju u nemačkom mišljenju toga vremena¹. Do Kantove filozofije, filozofija je bila neizostavni deo obrazovanja čoveka. Pretkantovska filozofija imala je nedužni karakter jednostavnosti i prijemčivosti za sve, dok je sa Kantom nastupio period svojevrzne konsternacije publike pred zamršenostima idealizma. Vidimo, međutim, iz njegovog stalnog rada na popularizaciji filozofije da je Fihte nevoljno pristajao na njeno određenje kao posla „malog broja ljudi“. Prema Hegelovom mišljenju, vremenom je publika na osnovu Kantovih i Jakobijevih motiva shvatila da je filozofsko znanje suvišno, budući da je ključno i dovoljno bilo imati svoje uverenje o najrazličitijim, pa i najkomplikovanijim predmetima. Fihte je bio taj koji je savremenu filozofiju podigao na spekulativni nivo, ujedno čineći napor da joj povрати svu prekopotrebnu živost, koja će doprineti tome da spekulativno mišljenje dobije priznanje svoje relevantnosti u svetu.

Fihte je kao jednu od temeljenih posledica činjenice da opisana forma naučnosti uslovljava naučnu hiperprodukciju u savremenom epohi, a koja se najizrazitije pokazuje u formi tekstualne hiperprodukcije, sa svoje strane vodi devalviranju vrednosti medijuma od koga zavisi (knjigu pre svega). Stoga, u doba koje u potpunosti zavisi od tekstualne produkcije

¹ Op. cit., S. 413 – 415.

znanja, a takođe negativno utiče na taj mediji, između dva tabora koji čine naučnu zajednicu (naučnik i čitalac) umetnuo se posrednik – recenzent. Na osnovu prirode i unutrašnje logike onoga načina mišljenja koje je dominantno u ovoj epohi, može se pretpostaviti da će Fihteova karakterizacija samog fenomena recenzenta i njegove uloge biti negativan. Isuviše često se u današnje doba pišu recenzije koje ili ponavljaju ono što je autor sam rekao, ili koje se izdaju da su autora razumele bolje nego što je on to sam bio u mogućnosti. Prema fundamentalnoj maksimi ovog doba, recenzent će uvek u onome šta prikazuje naći nešto što je vredno cenzure! Ova poslednja ingerencija je zapravo ključni mehanizam, u jednom paradoksalnom lancu, na osnovu koga se perpetuira beskonačna naučna produkcija. Paradoksalnost je upravo u tome što umesto da polemika bude podsticajna za razvijanje nauke, ona prečesto ima svrhu u samoj sebi. Pisanje recenzija se nameće, da tako kažemo, originalnom naučnom istraživanju ili umetničkoj produkciji, ali pravi takođe pritisak i na strani čitalaca. S jedne strane, ona je adekvatan izraz „beskrajnosti“ nauka, koja je opet u potpunosti nužna, s obzirom na to da se kao jedino merilo i izvor znanja uzima puko iskustvo. Kritika čistog uma se mora završiti u jednom dogmatizmu nauke, to jest u doktrini uma. Nauka koja se tiče isključivo onoga što je a priori polaže pravo na to da bude završena i da se sva njena istraživanja iscrpe. U njenom pojmu je neizostavno dat i pojam sistema. To proizilazi iz samog njenog principa, smatra Fihte. On ne dozvoljava prostor za beskrajne polemike koje stvaraju pustinju zamora i potpuno gubljenje cilja iz vida, već podrazumeva pre svega podelu rada i sistematične napore učenjaka. Tome nasuprot: „Ono beskonačno je jedino empirija; kako ono postojano, priroda u fizici, tako i ono tekuće, vremensko pojavljivanje ljudske vrste u povesti“¹.

Stoga, svrha samog čitanja, te u krajnjoj liniji i onog koje ima zadatak da proizvede valjanu (obrazovno korisnu) recenziju, nije u tome da se ponovi ono što je autor već rekao vlastitim rečima, pa makar to bilo i zato da bi se postigla veća jasnoća ili pronašla zgodnija formulacija. Polemika ima smisla uopšte samo tako što zadire u ono što autor nije rekao, ali iz čega i na osnovu čega je crpeo sve svoje tvrdnje, formule, misaone relacije i zaključke. Istinska polemika uzima na sebe da govori iz oblasti, to jest sa mesta onoga što nije rečeno vodeći se ne slovom već duhom tog dela. Dakle, prema ovom Fihteovom razumevanju pravog posla kritičara-recenzenta, kritiku ne interesuje stanovište ovog ili onoga autora, već stanovište same epohe². Na osnovu tog stanovišta je moguć korak dalje u smislu valjanog vrednovanja u kojoj

¹ Fichte, J. G., „*Sämtliche Werke*, III, Band 2, S. 107.

² Veoma je zanimljiva Šlegelova teza u ovom kontekstu of potrebi za svojevrsnom filozofijom recenzije: „Svaka filozofska recenzija bi trebalo da bude filozofija recenzije“ (Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Athenäums-Fragmente], 44, S. 197).

meri je to individualno stanovište ili rešenje stvarni naučni doprinos. Pretpostavka ove kritike je ta da su dela stvarana u određenoj epohi manifestacija njenoga pojma (oni su sami pokušaji da se pojmi pojam te epohe). Kritika filozofskih spisa ima smisla samo ukoliko nastoji da uhvati ovo epohalno stanovište iz čije vladajuće mudrosti, čak i kada se to čini nesvesno, oni crpe svoj način mišljenja i sadržaj¹. U ovoj tački je moguće napraviti direktnu vezu sa Hegelovim shvatanjem kritike, iz perspektive onoga što jeste *Zeitkritik* u jednom povesnom i povesno-filozofskom smislu kod njega.

Na koncu, veoma je važan i Fihteov stav da savremena epoha „nosi u sebi osnov reakcije protiv same sebe“². Ova reakcija je ona filozofija koja se artikuliše oko pojma nepojmljivog. Fihte smatra da je potrebno napraviti strogu demarkaciju između ove filozofije nepojmljivog i njegove kritike savremene epohe i prave nauke uma, na osnovu koje je on u mogućnosti da utemelji tu kritiku. Iako filozofija nepojmljivog deluje kao da u potpunosti protivreči dominantnom naučnom duhu, ona se javlja zapravo kao nužna protivrečnost samoj maksimi epohe koja zahteva apsolutnu pojmljivost onoga što važi za istinito. Ključan je momenat je onaj kada ta maksima sama ona stupi na polemičko tlo. Njena je relativizujuća priroda morala stvoriti uslove da relativizacija zahvati i vlastiti osnov. Ovo protivrečje se moralo pojaviti nakon što je maksima pretrpela zrelo razmatranje, u momentu kad je na vrhuncu i preovlađujuća u naučnom diskursu. Iz samog njenog karaktera isključivosti dolazi, sa obe polemičke strane, kako afirmacije tako i negacije, do priznanja onoga nepojmljivog i do uvek novog pomeranja područja onoga što se može i onoga što se ne može pojmiti. Kao granica koja se uvek iznova afirmiše u pomeranju, ali se mora „priznati“ i ono s onu stranu granice. Prema Fihteu, velika je greška smatrati ovu pojavu principa nepojmljivog za najavu ili sami početak novog doba koje bi trebalo da proizađe iz savremenosti.

Princip koji bi artikulisao novo doba nauke, princip potpune nauke uma, samo ime kaže, nužno protivreči ovom savremenom principu nepojmljivog. Epohalno nova nauka zahteva apsolutnu pojmljivost i prepoznaje da savremeno doba deli s njom taj zahtev! Problem izrasta u pogledu onoga što savremena epoha uzima kao merilo istinitosti na osnovu čega bi da integriše svo moguće saznanje u totalitet, a to je, rekli smo, golo iskustvo. Iz ove Fihteove argumentacije možemo zaključiti da se novo doba neće niti najaviti kroz puku negativnu tendenciju, koje ostaje u srži sadašnjeg doba i pretilo da ga razori iznutra, niti će na ruševinama starog da izgradi novo doba kao negaciju negacije. Ova nova nauka je nužna, ali se čini da se

¹ Fichte, J. G., „*Sämtliche Werke*, III, Band 2, S. 109 – 110.

² Op. cit., S. 112.

teško i neizvesno priprema njen dolazak. Nova nauka, kao što smo rekli, deli sa dominantom formom naučnosti zahtev potpunosti. Takođe, sa stanovišta nauke uma se može u veoma određenom smislu priznati i ono nepojmljivo, i to kao sama granica pojmljivog, praktično kao iscrpljivost pojmljivog. Nepojmljivo ne može uzeti kao apsolutno, već samo kao još nepojmljeno pojmljivo¹! Izvesno je da se ona neće razviti iz nužne dijalektičke dinamike mišljenja karakterističnog za epohu, ali i da je ona superiorna u odnosu na bilo koji princip koji se javlja u savremenoj epohi i time, čak i kao reakcija, u potpunosti zavisi od epohalnog načina mišljenja. Ipak ona sa savremenim dobom ima takav odnos da je ono na određeni način priprema, iako to Fihte nije razvio u toku ovih svojih predavanja.

U predgovoru *Fenomenologiji duha* Hegel će pozdraviti javljanje novog lika duha, svetskopovesne konstelacije, izražavajući time potpuno drugačiju misaonu orijentaciju u odnosu na Fihteov duh kao (da posudimo Ničeov izraz) „pesimističku krticu“. Autentično filozofsko mišljenje bi trebalo da govori u ime nadolazeće epohe, koja poput „munje, odjednom uspostavlja tvorevinu novog sveta“². Kasniji Hegel će se složiti sa Fihteom u tome da rečima mislioca govori epoha kojoj taj mislilac pripada, odnosno da je filozofija svoje vreme obuhvaćeno mislima. Međutim, kod Fihtea je kritički impuls nošen dijagnozom da je ta epoha epoha potpune grešnosti. Stav koji smo uporedili sa Fihteom se nalazi u predgovoru Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava*, gde se takođe nalazi i slavna formulacija „Sve što je umno je zbiljsko, sve što je zbiljsko je umno“³. Međutim, način na koji je Fihte u ovom tekstu kritikovao modernu epohu ima nekoliko veoma važnih konsekvenci. Na osnovu motiva zbog kojih ga je Šeling optužio za sinkretizam, Fihte je afirmisao vlastito filozofsko stanovište kao *Zeitgeist* epohe⁴. Njene joj je osnovne karakteristike pripisao prema strukturi svoje filozofije, i to u jednom hrabrom potezu prihvatanja temeljne niti Hegelove kritike. U ovoj gesti se mora prepoznati problemska svest koja pokušava da reši napetost povesne uslovljenosti i sprege između jednog opšteg sistema mišljenja i obrazovanja i njegovog najvišeg izraza i momenta samosvesti. Iz jedne perspektive, filozofija je potpuno determinisana datim povesnim, kulturnim, političkim i socijalnim miljeom. U ovom smislu je filozofija reakcionarna, te se ovo može nazavati tezom antinomije slobode. S druge strane, ona je njihova savest u jednom zaoštrenom smislu te reči, mesto refleksije i vrednovanja, mesto slobode. No, kojim se drugim

¹ Op. cit., S. 113.

² Hegel, G. F. W., *Gesammelte Werke*, Band 3, S. 19.

³ Hegel, G. F. W., *Gesammelte Werke*, Band 7, S. 26.

⁴ Tako je Šlegel potvrdio Getea, Fihtea i Francusku revoluciju kao ključne tendencije epohe (Videti: Schlegel, F., *Kritische Fragmente* [Athenäums-Fragmente], 216, S. 197). U Fihteovom liku ona dobija svojevrsni samokritički izraz.

sredstvima filozofija može postaviti kao spontana, revolucionarna i antitetička u odnosu na vlastitu epohu, ako ne na osnovu filozofske nužnosti (Weltplan). Hegel će eksplicitno negirati mogućnost kritičke dimenzije filozofije povesti a priori, ali će bez obzira biti u situaciji da joj brani pravo na filozofsku nužnost.

3.4.2. Filozofija povesti vs kritička istorija

Filozofska kritika je ključna za uspostavljanje valjanje povesne perspektive kako na svetske događaje uopšte, tako i na sam razvoj filozofije među ostalim svetskim događajima. U drugom Predgovoru *Enciklopedije* Hegel će kritiku odrediti pre svega kao odgovarajuću obrazovanost spoznaje misaonih odnosa, a zatim je postaviti kao fundamentalni uslov da se bilo koji fakt ispravno razumeo. Naravno, to znači kako fakt filozofije, tako i šire činjenice koje imaju smisao povesnih svedočanstava. Misao je povesni agens i zaslužuje u najmanju ruku posvećivanje iste pažnje poput one koja je usmerena ka „objektima“ povesnog istraživanja. Hegelova filozofija je, na osnovu vlastitog kritičkog „obrazovanja“, uzela i sebe u razmatranje unutar povesnog procesa. Pogrešno je ono viđenje koje tvrdi da je Hegelova filozofija samom filozofu povesti nametnula položaj izvan te povesti.

Za Hegela je, u filozofsko-povesnom smislu, bitna struktura onoga što je realno, a ne sami fakticitet. Međutim, od fakticiteta se polazi, bilo da je reč o filozofiji povesti ili o filozofiji povesti filozofije. Kada je filozofija povesti u pitanju Hegela filozofski interesuje relativno skroman broj fenomena. S obzirom na to je moguće i dati šire obrise razlike između filozofskog i historiografskog pristupa povesti. Čitavi povesni lokaliteti, narodi, događaji mogu ostati sasvim po strani, u filozofsko-povesnom smislu, kao neinteresantni. Za istoričara, pripadnika kritičke istorijske škole na primer, izuzetno je važno posmatrati sve pravce. Bilo da je reč o građanskim institucijama, ustavima, napretku nauka, umetničkoj proizvodnji ili političkom tkanju, bitno je razmatrati kako su međusobno povezani i kako uslovljavaju jedni druge. Iz toga razloga je nužno da se svi ovi aspekti podvrgnu jednakom historiografskom interesu¹.

¹ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 79.

Filozofija svoj odnos spram činjeničnog mora takođe uračunati u celokupni vlastiti interpretativni postupak. Mišljenje koje nije o ovome odnosu položilo račun samome sebi prečesto donosi sa sobom i element samoobmane. Ono se usmerava na „fakt fizičkog ili duhovnog, pogotovo religioznog života“, koji se pak „izobličuje kroz onu refleksiju koja je nesposobna da ga shvati“¹. Predmet ovakvog izobličenja od strane mišljenja koja je nesposobno da je shvati može biti i filozofska ideja. „Nesposobnost“ refleksije počiva na kritičkoj neprosvećenosti koja se ogleda u tome što ne problematizuje vlastite pretpostavke, te time nije u stanju da čisto „ponovi“ *factum* filozofske ideje bez njenog izobličenja, bez primesa vlastitog problematičnog partikulariteta.

U drugom Predgovoru *Enciklopedije* imamo primer jedne povesti filozofije koja odgovara metodološkom duhu, odnosno prema vlastitom „misaonom varvarstvu“, kritičkoj povesti kako je ona opisana u *Filozofiji povesti*. Brukerova *Historia critica philosophiae*, kaže Hegel, pripisuje misliocima antike filozofski sadržaj koji je oblikovan metafizičkim mišljenjem karakterističnim za autorovu epohu. Filozofski fakt ne predstavlja normu u pogledu toga da li je zaista stav ovog ili onog mislioca formulisan tako i tako, da bi se s pravom izvodila ona konsekvenca koja je u njima implicitno sadržana. U tome se zapravo ne ogleda doličnost ili nedoličnost samog postupka ove povesti filozofije. Budući da smo na tlu povesti filozofije, postavlja se pitanje šta predstavlja unutrašnji motor njenog istraživanja. Hegel na ovo mestu daje njenu veoma preciznu definiciju. „Povest filozofije je povest otkrića mišljenja o apsolutu koji je njen predmet“². Nekritički misaoni postupak navedene Brukerove *Historia critica philosophiae* predstavlja anti-primer. Njegova suštinska mana nije to što svojim interpretativnim radom izvodi one zaključke koji su implicirani ali nisu izričito formulisani od strane antičkih filozofa. Problem nije, dakle, u tome što je radi protiv „slova“ njihovih filozofija. Naprotiv, on radi protiv njihovog duha, što za Hegela znači da zatumljuje, mistifikuje spekulativni sadržaj koji mu je svojstven i koji je zaslužan za povesnu relevantnost nekog mišljenja uopšte. Brukerovo istraživanje je „nepouzđano“ zato što je univerzalizovalo vlastita ograničenja – ne dovodeći ih uopšte u pitanje. Ograničenost konačnog mišljenja postavlja se kao granica mišljenja uopšte, što predstavlja prigovor koji je upućen i samoj kritičkoj filozofiji. Na taj se način u povesti filozofije ni ne može otkriti apsolut, odnosno mišljenje apsoluta, budući se ono unapred poriče, a to je fundamentalna i nepropitana pretpostavka ovog misaonog postupka.

¹ Hegel, G. W. F. *Werke*. Band 8, S. 17.

² Op. cit., S. 22.

Iz ovoga možemo da naslutimo zašto je Hegel odreagovao na aproprijaciju kritike od strane kritičke istorijske škole, između ostalog, osnivajući društvo za naučnu kritiku u toku takozvanog berlinskog perioda njegovog stvaralaštva. Strogo odvajanje metode historiografije kritičkog tipa od metode filozofije povesti značilo bi, sa negativne strane, da ova druga u metodološkom smislu nema kritičku ravan, što dalje znači da ona nema načina na koji uopšte može valorizovati sam povesni materijal. Prema takvom shvatanju sledi da se u filozofiji povesti sveukupnost povesnog materijala dedukuje a priori iz jednog jedinstvenog principa. To znači da se povesti konstruiše. Filozofija povest bi bila fundamentalno *nekritička* upravo spram vlastite procedure, budući da nimalo ne sumnja u opravdanost takve apriorne dedukcije. Za Hegela, naprotiv, to strogo razdvajanje koje provodi, na primer, Ranke (Leopold von Ranke)¹, može samo dodatno podvući ocenu da je historiografska metoda njegovih savremenika-istoričara suštinski *nekritička*. Oni odbacuju filozofiju koja se, za razliku od istorije, zaista kritički bavi povešću, budući da ona i samu sebe obuhvata u računicu, u smislu povesnog priređivanja njenog stanovišta i njene misaone aparature. Svest je proizvod i proizvođač povesti. Ona traga za mehanizmima koji objašnjavaju kako nastaju određeni problemi u filozofsko-povesnom smislu. Ona je ujedno jedan takav problem.

Ova borba za kritiku kao *proprium* filozofskog ili historiografskog pristupa povesti, zapravo je borba za afirmisanje one metode koja bi garantovala naučnost disciplinama. Samo metoda može ukrotiti misao i vezati je za stvar². Sa ovom tezom bi se složili kako filozofi povesti spekulativne provinijencije, tako i profesionalni istoričari koji dele Rankeovo historiografsko obrazovanje.

Šta su ključni elementi spora između kritičke istorije i filozofije? U svom predavanju o *Univerzalnoj istoriji*, Ranke ne imenuje Hegela³, ali je prisustvo ovog filozofa i te kako osetno u pozadini njegove odbrane autonomije istorijske nauke od filozofije. Ranke govori o onoj filozofiji koja putem spekulacije dostiže svoje rezultate, a koja ističe vlastitu prevlast nad istorijom⁴. Međutim, Ranke ne sumnja samo u validnost filozofske metode ili filozofski pristup u pogledu izgradnje istorije kao nauke. Njegova sumnja se proteže uopšte na filozofski metod kao takav, s obzirom na njegov pretpostavljeni deduktivni karakter. Ovo proizilazi iz njegove načelne sumnje u domet spoznaje i granice uma: ključna razlika između njegove zamisli

¹ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 72 – 89.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 14.

³ Hegel je preminuo (novembar, 1931) pre nego što je Ranke održao ova predavanja (u letnjem semestru 1831. ili zimskom 1831/32. Godine. Videti belešku urednika (br. 1) u: *Aus Werk und Nachlass*. IV. S. 72.

⁴ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 74.

kritičke istorije i filozofije povesti se artikuliše u međusobno isključujuću suprotnost njihovih stavova u vezi sa granicama spoznaje. Ranke tvrdi da: „Svetsku istoriju zna sam bog“¹.

Potrebno je videti u čemu se, prema Rankeu, ogleda specifičnost istorije u odnosu na druge duhovne discipline, a posebno u odnosu na filozofiju. Istorija se razlikuje od ostalih nauka po tome što je ona istovremeno i umetnost. Kao nauka ona sakuplja, otkriva, ali kao umetnost ona prikazuje te pronalaskе, interpretira ta saznanja na jedan specifičan način. Istoriji pripada moć reprodukovanja kao ponovnog stvaranja. Sa svoje naučne strane, ona je bliska filozofiji, dok s umetničke, približava se poeziji. Od njih se ipak razlikuje po tome što je upućena na ono realno, dok se i poezija i filozofija kreću u idealnom elementu: „Ako se cilj filozofije vidi u tome da prožima život koji se pojavljuje u vremenu, da shvati kauzalnost, samu srž postojanja da obuhvati pojmom – da li je filozofija povesti išta do povest? Ako bi poezija dala sebi objekt, da reprodukuje život koji se pojavljuje, postala bi istorija. Ne s obzirom na moći, već na osnovu okolnosti, onoga datog, materije koja je podvrgnuta empiriji, istorija se razlikuje od poezije i filozofije. Ona nije nijedna ni druga, ali zahteva duhovne snage koje su na delu u svakoj, pod uslovom da se okanu idealnog, kojim se sada bave i usmere na ono realno. Ona ih povezuje u jednom trećem, samo njoj svojstvenom, elementu“².

Ranke će formulisati osnovni princip prirode onoga povesnog, a iz koga sledi određeni obuhvat i jedinstvo svetske povesti, kao i konkretni zahtevi koji istupaju pred one koji pišu istoriju. On polazi od nesvodive razlike između pristupa historiografije i filozofije. U bavljenju ljudskim stvarima moguća su dva pristupa: prema jednom je spoznaja onoga pojedinačnog ono osnovno, prema drugom, onoga opšteg, apstraktnog³. Prvi je put onaj koji poduzima istorija, dok je drugi karakterističan za filozofsko mišljenje. Međutim, samoj se povesti ne može prići kao pukom agregatu činjenica, već istorijska nauka mora, takoreći odozdo, artikulirati opšte i objektivne odnose među njima. Iako hegelijanizam igra ulogu antagoniste, u mnogim aspektima ovo predavanje nije fer prema Hegelovom učenju o filozofiji povesti. Ranke je duh filozofije povesti izjednačavao sa *sholasticizmom*, duh sasvim suprotan njegovom historiografskom pristupu. U krajnjoj liniji, filozofija povesti je izlaganje onoga što bi trebalo da bude, a priori, mimo činjeničnog stanja. Kao primer ovakve univerzalne povesti, međutim,

¹ Op. cit., S. 83.

² Op. cit., S. 72.

³Op. cit., S. 87.

on u svom predavanju izričito navodi Fihtea¹, čiju je filozofiju dobro poznao². Pozivajući se na njegova predavanja o *Osnovnim karakteristikama savremenog doba*, gde Fihte formuliše ideju univerzalne povesti u prvom predavanju, Ranke ističe da je u toj ideji sadržan zahtev za jednim ujedinjujućem pojmom celine života koji se raznovrsno pojavljuje u vremenu. Filozofija *konstruiše* povest prema pojmu koji je „odnekud drugo“ dobijena istina. Fihte saznaje istinu povesti samo ukoliko se ona povinuje „njegovom“ pojmu. Ranke taj postupak naziva konstrukcijom povesti³, dedukcijom raznovrsnosti povesnih pojava iz spekulativnog pojma⁴.

Kada bi ovaj metod bio ispravan, značilo bi to ujedno da povest ne može imati nikakvu samostalnost, odnosno da njome vlada filozofija iz svojeg učenja. Čemu samo istorijsko istraživanje, koji bi ga interes vodio, ako je opšti plan već *implicite* dat filozofskim pojmom? Bez obzira da li se taj opšti plan oktroiše kao filozofski ili teološki, u oba slučaja bi istorija izgubila karakter naučnosti, jer specifičan princip, koji ga garantuje, ne bi dolazio do reči. Nasuprot filozofskom metodu, zadatak istoričara podrazumeva balansirani pristup kako onome pojedinačnom, s obzirom na same povesne događaje, tako i ka njihovom „kauzalnom neksusu“, odnosno opštim odnosima i vezama među njima. „Spekulaciji beži i promiče sa svih strana realitet činjenice“⁵. Filozofija stalno prati „zahtev najvišeg mišljenja“, dok istorija uvek ima u vidu „uslove egzistencije“. Prva baca na vagu ono univerzalno, druga partikularne interese. Za prvu je ono pojedinačno ništa više do jedan segment celine, dok druga okreće svoju pažnju na ono pojedinačno. „Dok filozof, posmatrajući povest iz svog polja, vidi ono beskonačno samo u napredovanju, razvoju, totalitetu, istorija raspoznaje u svakoj egzistenciji ono beskonačno, u svakom stanju, biću ono večno koje dolazi od boga – i to je njen živi princip“⁶.

Međutim, iz ovoga ne sledi da se sva pažnja sada okreće ka nekom „višem principu“ u samim pojavama – time bi se istorija isuviše približila filozofiji, koja u pojavnosti „više zahteva princip nego što ga posmatra. Pojavno samo po sebi i sa sebe zbog onoga što sadrži postaje uzvišeno – važno, posvećeno“⁷. Iz ovog principa Ranke formuliše dalje zahteve (ukupno šest)

¹ Op. cit., S. 74.

² Tokom te i te godine je slušao njegova predavanja, kao i to što se u njegovoj zaostavštini se nalaze beleške koje je pravio tokom 1816/17. godine temeljno studirajući neke Fihteove spise (Ranke, L., *Aus Werk und Nachlass*. I, S. 493-501). Reč je o delima *Das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806) i *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806).

³ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 74.

⁴ Op. cit., S. 75.

⁵ Loc. cit.

⁶ Op. cit., S. 76, 77.

⁷ Op. cit., S. 77.

upućene istorijskom istraživanju uopšte, među kojima je prvi „čista ljubav za istinom“, a koji predstavlja u suštini zahtev da se zamisli i teorije istraživača stave, tako reći, „u zgrade“. Drugi traži od istraživača da pokaže opšti interes, naime, za sve aspekte povodne građe. Oba se mogu posmatrati kao konkretizacije jednog načelnog zahteva za nepristrasnost istoričara, koji će Ranke ponoviti još jednom zasebno (kao peti zahtev). Zadatak istoričara nije da sudi o fenomenima s obzirom na istinu ili zabludu, već da dopre do osnove onoga što postoji i da ih prikaže potpuno objektivno¹. Četvrti zahtev (treći zahteva temeljno, dubinsko studiranje izvora) ističe potrebu da se u istorijskom istraživanju prodre do „kauzalnog neksusa“² među pojavama, kao onog opšteg u pojedinačnom. Ono što je istovremeno utiče jedno na drugo, a prethodeće uslovljava ono što dolazi nakon – postoji jedna unutrašnja veza uzroka i posledice koju istoričar mora da nastoji da sazna³. Na osnovu ove unutrašnje povezanosti onoga pojedinačnog, moguće je zahtevati od pisca povesti, konačno, i uvid u totalitet (poslednji, šesti zahtev): „Jedan je to život, stoga obuhvatamo njegovo pojavljivanje. Mi opažamo sukcesiju, uslovljenost jednog momenta drugim; samo to je dovoljno, ono je već jedna totalnost, jedno postajanje, bivanje učinkovitim, samopotvrđivanje, prestup. Ova totalnost je izvesna kao i svako ospoljenje bilo kog momenta. Moramo joj pokloniti svu pažnju. Ako je to narod, ne čine ga samo pojedinačni momenti njegovog životnog ospoljenja, već nam se iz celine njegovog razvoja, njegovih dela, institucija i literature, obraća ideja koja našoj pažnji ne može potpuno da promakne“⁴. Dakle, Ranke u svojim predavanjima o univerzalnoj povesti, tačnije protiv nje, uvek i iznova insistira na tome da pojavna raznovrsnost mora biti *data* bilo kome naučnom, pa time i historiografskom istraživanju. Nikakva apriorna dedukcija ne može izvesti bogatstvo onoga empirijskog iz jednog apstraktnog principa ili pojma. Pravi naučni duh istorije ogleda se, dakle, u njenom mukotrpnom radu odozdo, putem indukcije od onoga što je potpuno poznato. Ne, dakle, „proročki od onoga što se slabo poznaje, ne na osnovu filozofema“⁵!

Fihte će u svom shvatanju povesti istoriju odrediti kao jedan segment empirizma, potpuno joj negirati mogućnost da se bavi ili saznaje poreklo ljudi ili početak vremena i sveta ili poreklo čak ljudskog društva, jezika! Niti filozof niti istoričar zapravo ne mogu polagati bilo kakvo naučno pravo na problem početka ili porekla sveta, vremena, ljudske vrste. „[T]akvog izvora naprosto nema, već jedino jedan bezvremenski i nužan bitak“⁶. Ovo ostaje u domenu

¹ Op. cit., S. 81.

² Op. cit., S. 77, 79.

³ Op. cit., S. 79.

⁴ Op. cit., S. 82.

⁵ Op. cit., S. 83.

⁶ Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, III, 2, S. 132.

metafizike, koja će sa svoje strane „dati“ početka istoriji, u smislu da historiografskoj nauci nužni uslovi faktičke egzistencije sasvim izmiču jer počivaju s onu stranu iskustva. Fihte priznaje povest jednog postupnog kultiviranja ljudske vrste koja podrazumeva jedan a priori element, svetski plan koji izlaže u toku svojih predavanja, i koji je u potpunosti u domenu filozofije. Međutim, povesni materijal sadrži i jedan a posteriori element, голу empiriju, činjenicu različitih teritorijalnih, vremenskih i drugih specifičnosti i uslova usled kojih se ovaj razvoj ljudske rase odvija postepeno i ometano od strane „stranih sila“. To je potpuna nepoznanica filozofiji i predstavlja faktički materijal nad kojim radi istorija¹.

Istoričar je puki sakupljač činjenica, kaže Fihte. Iako je teško poverovati na osnovu njegovog tona, on smatra da njegov posao ne treba smatrati bezvrednim iako je suprotan postupku filozofije. „On nema kroz to nikakvu potporu, nikakav vodič ili čvrstu tačku do spoljašnjeg sleda godina i vekova, bez ikakvog obzira na njihovu sadržinu, te on mora da obznani sve što se može uzeti da ima istorijski značaj. On je analitičar. Promakne li mu što na ovaj način, ogrešio se on o pravila vlastite veštine i mora dozvoliti da mu se uputi prigovor neznanja ili nepažnje“². Filozofija ima od istorije vrlo ograničenu i konkretnu korist. Ona je upotrebljava samo kao primer, ilustraciju, osvrćući se isključivo na činjenicu nekog povesnog događaja. Način na koji se on odvija u svom njegovom empirijskom bogatstvu, on ostavlja u potpunosti po strani kao filozofski beznačajan.

Dakle, pravi adresant ove kritike filozofskog apriorističkog razvijanja povesti je Fihte. Takođe je i njegovom shvatanju filozofije suprotstavljeno Rankeovo, koje insistira na njenoj pojavnosti u vremenu, uslovljenosti, kao i na tome da „najistinitija filozofija leži u istoriji filozofije“³. Na osnovu principa same povesti se može izvesti i određenje filozofije, u skladu sa viđenjem filozofije kao povesne činjenice, sa viđenjem pojedinačnog filozofskog učenja kao onoga „pojedinačnog sa tendencijom“. Iz ove perspektive svaki filozofski sistem predstavlja uvek uslovljeno istraživanje, tek jedan korak, iako svaki pripisuje sebi smisao celine i apsolutnu validnost. Ovde ne može biti govora o tome da se filozofiji pripiše smisao najčistijeg destilata onog kretanja koje je svojstveno povesti kao celini. Štaviše, Ranke formuliše suprotnu tezu da je u određenom smislu istorija ispunjenje filozofije, a ne njena opozicija. Ona se drži čvrsto činjenica, ali činjenica kao razumljenih, pretvorenih u duhovni posed (zu geistigem Besitz

¹ Op. cit., S. 139.

² Op. cit., S. 140.

³ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 76.

gemachte Tatsache)¹. U tom smislu, ona čuva njihovu duhovnu sadržinu kao ono što zaista pripada carstvu neprolaznog (idealnog)².

Ako se držimo onoga što je na planu doslovnog, Fihteova filozofija je bila ta koja je ostavila trajan (obrazovni) utisak na Rankea. Vremenom je Fihtea, na mestu pravog primera filozofa povesti, zamenio Hegel. Međutim, za ovog istoričara je kritička metoda od izuzetne važnosti i imala je smisao jednog programa autonomne naučnosti istorije. Kritička metoda je nužna u svojoj primeni ne samo u oblasti klasične, već i s obzirom na istraživanja moderne povesti. Kritika koja se opredmećuje u istraživanju o prirodi i vrednosti izvora (autorstvo, autentičnost i verodostojnost) moderne povesti je odlučujuće za naučni legitimitet i autonomiju istorije u odnosu na druge discipline³. Hegel je priznao kritički momenat filozofije povesti u svesti o problematičnosti samih misaonih formi koji čine njenu kako aparaturu tako i predmet i to u pasažu o svetskoj povesti (§548 – 552) *Enciklopedije filozofskih znanosti* koja je izašla 1817. Takođe, svojevrsno kritičko obrazovanje je dovedeno u vezu sa povesnim obrazovanjem svesti u drugom Predgovoru *Enciklopedije* iz 1827. Po svemu sudeći, Ranke nije temeljnije studirao ni ovo delo niti kasnija predavanja⁴.

Pripremajući svoja predavanja o filozofiji povesti, Hegel je u uvodu formulisao jasnu kritiku istoričara Nibura i Rankea. Na ovog prvog se Hegel osvrće i u *Enciklopediji*, u pomenutom odeljku o svetskoj povesti (reč je o trećoj svesci Niburove *Rimske povesti* (Romische Geschichte), surovo ga ocenjujući kao primer „subjektivnog razmatranja povesti“⁵. Hegel je predavanja o filozofiji povesti počeo da drži 1822/23. godine, ali je sam tekst, na osnovu nacrtu i studentskih beleški, objavljen tek 1837. godine. U uvodu u predavanja o filozofiji povesti, međutim, Hegel je u kontekstu rasprave o različitim pristupima pisanju povesti rukom zabeležio „Ranke“⁶. Prvi urednik ovih predavanja, Georg Lason, nije odmah

¹ Op. cit., S. 86.

² Op. cit., S. 85 – 86.

³ Videti o Rankeovom doprinosu modernoj historiografiji: Eduard F., *Geschichte der neueren Historiographie*.

⁴ Videti: Beiser, F., *The German Historicist Tradition*, p. 262. Svedočanstvo o tome da je u jednom pismu (marta 1828. godine), Ranke priznao da je jedva čitao *Enciklopediju*. I dalje je validna pretpostavka da je Rankeov odnos spram filozofije povesti određen time što je za njega na istoj „hrpi“ kako Fihteova, tako i Hegelova filozofija uopšte. Iz tog razloga Bajzer skreće pažnju na to da je čak i Zimon, u svom istraživanju Rankovog i Hegelovog odnosa, prihvatio implicitno da se Fihteova i Hegelova metodologija može izjednačeno razumeti kao deduktivistička. To bi značilo da Hegel naprosto izvodi ono partikularno iz opšteg (Videti: Beiser, F., *The German Historicist Tradition*, p. 261).

⁵ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 348.

⁶ Ljutina Hegelovog najpoznatijeg komentara o Rankeu se može razumeti iz konteksta koji ga okružuje. Predvođeni Šlajermaherom, intelektualci koji su pripadali krugu tzv. istorijske škole su onemogućili Hegelov ulazak u akademiju nauka. Hegelova reakcija je bila osnivanje naučnog društva, akademije koja bi bila po njegovoj meri, pod imenom *Društvo za naučnu kritiku*. Kada je Rankeovo ime iskrslo kao predlog za potencijalnog člana ovog društva, usledio je poznati Hegelov komentar: „Ali on je samo običan istoričar“. Videti:

uvideo da je ovde reč o prezimenu dotičnog istoričara, već je to zasluga kasnijeg urednika, Johana Hofmajstera, koji je na osnovu konteksta odgonetnuo rukopis i da je reč o referenci na Rankea¹.

Hegel je u *Enciklopediji* problematizovao zahtev za nepristrasnosti kao nekritičnost svojstvenu historiografskoj metodi. Kako bi predupredio ovaj prigovor o naivnosti, Ranke ističe u svom predavanju da nepristrasnost ne bi trebalo da znači potpuno odsustvo svakog interesa, već je reč o zahtevu za „čistom“ spoznajom koja nije ometana prethodnim mnenjima². Za svaku je pokudu, Hegel će se složiti, ona metodologija koja se svodi na nekritičko držanje u uobičajenom smislu. Ukoliko to znači pretpostavljanje određenih predstava ili misli, te istraživanje kako se povesni događaji konformiraju ovim pretpostavkama³. Ovde se skoro pa ponavlja samo slovo Kantovog kritičkog zahteva da se mora prvo ispitati saznajna aparatura, to znači one pretpostavljene predstave i misli kojima se istraživanje služi.

Međutim, ukoliko se ovako razume apriorno postupanje uopšte, prema Hegelovom se mišljenju sama kritička istorija ogrešila o ovaj zahtev za nepristrasnosti. Hegel se u prvoj rečenici primedbe uz §549 *Enciklopedije* svrstao u „aprioristički“ tabor filozofije povesti, smatrajući da je potrebno pre svega pojasniti smisao tog prigovora i njegovu neprimenjivost na prirodu filozofskog pristupa povesti kako je on razume. Ša se uopšte podrazumeva pod „apriorističkim“ pristupom povesti koji se pripisuje filozofiji? U osnovi mu je pretpostavka da je u posvesti na delu svrhovitost, koja se realizuje u i kroz povesne događaje. Drugim rečima, pretpostavlja se da ima „uma“ u povesti⁴. Hegel tvrdi kako je zahtev za „objektivnosti“, odnosno nepristrasnosti upravo usmeren protiv filozofije i ove njene spoznaje o umnosti povesnog dešavanja⁵. Filozofskoj spoznaji se nasuprot stavlja historiografsko pripovedanje koja počiva na „nepozvanom i nemisaonom partikularitetu“ događaja, na prikazu činjenica onako

Simon, E., *Ranke und Hegel*. S. 81 – 83. Ukoliko ovaj komentar govori jasno o nečemu, to je o činjenici da Hegel nije imao nikakvih sumnji u vezi sa time kom „taboru“ uveliko pripada Ranke.

¹ Bejzer ističe da je ova Hegelova referenca na Rankea u *Predavanjima iz filozofije povesti* u potpunosti promakla Zimonu iz razloga što je konsultovao rano Lasonovo izdanje ovih predavanja. Zimon stoga pogrešno tvrdi da Hegel u kontekstu ovih predavanja ne referiše nigde na Rankea. Videti belešku n° 25 u: Beiser, F., *The German Historicist Tradition*, p. 263.

² Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 79.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 348.

⁴ Loc. cit.

⁵ Tako je i Džejmson formulisao da tradicionalni protivnici -materijalizam i idealizam – imaju zajedničkog neprijatelja u realizmu. Ovaj bi se realizam mogao dovesti u vezu s Rankeovom zamisli istoriografske metode, koja se zadovoljava time da bude razumevanje povesnih događaja i čuvar onoga faktičkog u idealnom elementu. Prema Džejmsonu, realizam je sa svojim zdravorazumskim načinom razumevanja samog saznanja i prirode metode koja iz tog razumevanja proizilazi („po kojoj pojam odgovara spoljnoj stvarnosti“), suprotan marksističkoj i Hegelovoj dijalektici. On je, zapravo, neprijateljski nastrojen protiv same spekulacije – protiv „svakog intelektualnog prevazilaženja empirijske sadašnjice“. Džejmson, F., *Marskizam i forma*, str. 367 – 368.

kako su naprosto „nađene“. Srž sukoba, oličenom u ovom antifilozofskom zahtevu za nepristrasnosti, počiva u tome što je filozofija suštinski neprijatelj ovakve proizvoljnosti i slučajnosti sadržaja. Jednako je neprijateljski, odnosno kritički nastrojena i protiv proizvoljnosti i slučajnosti samih misli. Onda se mora zaključiti da je kritički historičari s pravom doživljavaju kao neprijateljski nastrojenu „susedu“¹! Ukoliko historiografija priznaje makar to da ima predmet, te ukoliko nema nameru da bude tek konstrukt što drži da filozofija svakako jeste, utoliko ona mora pratiti kretanje svojstveno samom tom predmetu. Na osnovu iste se pretpostavke, usmerenosti određenog kretanja predmeta, svrhovitosti čak tvrdi Hegel koja je u osnovi događaja, može tek pristupiti njihovom pribiranjju i ocenjivanju njihove važnosti za predmet ispitivanja, to jest pretpostavljenu „svrhu“²! I čini se da je za Hegela bitniji ovaj aspekt koji podrazumeva promišljanje važnosti nekih događaja i njihovog povesnog značaja uopšte, od formalnog proveravanja i utvrđivanja pukog fakticiteta traganjem za dokumentima koji bi potvrđivali ili osporavali kakvu činjeničnu pojedinost („neznatnost“). Povesna se istina u ovakvom istraživanju svodi na ispravnost, a historiografija pak na „tačno izveštavanje o spoljašnjosti“. U logičkom smislu, kaže Hegel, historiografija se tera da sudi isključivo na osnovu kvalitativnih i kvantitativnih sudova, a ne na osnovu sudova nužnosti, odnosno pojma³. Ovo bi mišljenje utoliko bilo reflektivno, te bi na osnovu samog Hegelovog shvatanja kompleksnog problema kritike bilo suštinski *nekritičko*⁴.

Hegelova kritika kritičke povesti u predavanjima iz *Povesti filozofije* ima na umu Rankovo delo *Povest rimskih i germanskih naroda* (Geschichte der romanischen und germanischen Völker), objavljeno 1825. godine, kao i nastavak *Prilog kritici novijeg pisca povesti* (Zur Kritik der neueren Geschichtschreiber), koja su Rankea svakako proslavila. On je ovaj način obrade povesti svrstao pod takozvanu reflektujuću povest, koja u predavanjima

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 348.

² Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 349.

³ Op. cit., S. 352.

⁴ Markuze u studiji *Um i revolucija* navodi sledeće: „Filozofija je bitni, kao i logički *a priori* povijesti, sve dok povijest ne dođe do razine koja odgovara ljudskim mogućnostima. Znamo, međutim, da je Hegel smatrao da je povijest postigla svoj cilj i da su ideja i zbilja našle zajedničko tlo. Hegelovo djelo, na taj način, označava vrhunac i kraj kritičke filozofske historiografije. On se i dalje osvrće na interes slobode dok se bavi povijesnim činjenicama, i još uvijek gleda na borbu za slobodu kao na jedini sadržaj povijesti. Ali ovaj interes izgubio je svoju krepkost, a borba je došla do svog kraja“ (Markuse, H., *Um i revolucija*, str. 192). Može se pretpostaviti da Markuze nije mislio na kritičku historijsku školu, kojoj pripada Ranke, pod terminom kritičke historiografije, već takvo razvijanje filozofije povesti koje je utemeljeno na praktičkoj filozofiji, kakvo srećemo u najčistijem obliku kod Fichtea. U tom smislu se može prihvatiti teza o tome da Hegelovo delo predstavlja kraj i vrhunac povesti koja (se misli tako da) predstavlja proces slobode (tačnije svesti o slobodi). Uračunavajući sebe i vlastitu vizuru u procesu mišljenja povesti, zadobijena je pretpostavka da se uopšte dijalektički povest misli bez da se pretpostavlja kraj povesti. Uopšte je hegelovski mišljen kraj povesti isprepleten sa njegovim shvatanjem principa subjektivnosti. On je proglasio propast Zapada – povest te propasti može biti duža od povesti njegovog konstituisanja.

stoji između izvorne i filozofske¹. Reflektujuća povest podrazumeva onaj pristup koji podrazumeva da se istoriograf postavlja izvan povesnog kretanja i rekonstruiše ga na osnovu povesne građe. Ona je pokrenula, prema Hegelovom mišljenju, jedan neposredno važan i problematičan proces: umesto da se povest faktički piše i prikazuje, pokušava se uvek iznova odlučiti za određeni način njenog pisanja i prikazivanja. Ova je sudbina istoriografije vezana za duh reflektujuće povesti uopšte. Ovde se ponavljaju neki prigovori koji se mogu odnositi na problem koji je otvorila kritička filozofija za samu filozofiju. Može li se filozofirati bez da je prvo odlučeno o načinu filozofiranja i njenog prikazivanja? Može li se uopšte imati filozofija *universalis* ili smo osuđeni na njene fragmentarne i pripremne moduse? Hegel je reagovao na ovakav fragmentaristički pristup filozofiji, njenu neodlučenost i neutemeljenost još u kontekstu spisa *O razlici*.

Opšta povest sveta, nacije ili zemlje, napušta sadašnjost epohe koju prikazuje s obzirom na njen duh, kako to Hegel kaže, pitajući se prethodno šta je sadržaj i cilj radnji događaja koji čine građu i na koji način namerava da joj da uobličjenje². U ovoj istoriografiji prikazi događaja su epitomi – apstrakcija „skraćuje“ svedočanstva svodeći događaje od svetsko-povesnog značaja na puko pominjanje. Može se reći da ovaj pristup povesti nužno podrazumeva jedno pisanje proze sveta.

Drugu verziju reflektujuće povesti Hegel naziva pragmatičkom. Prema ovom pristupu povesti, događaji koji čine povesnu građu jesu različiti, ali ono što im je opšte i unutrašnje jeste jedno, jedinstveno. Ovakva povest podrazumeva reaktualizaciju prošlih događaja jednom gestom, koja bi se mogla nazvati čak pedagoškom, ne bi li se određena univerzalna pouka potvrdila, opravdala ili potcrtala. Već u narednim redovima, Hegel iznosi stav da se svakom vremenu mora ipak prići kao onome što je individualno i razumljivo iz njega samog³. Sa ovim bi se svakako mogao složiti i Ranke, s obzirom na humboldtovski „užitak u onome pojedinačnom po sebi i za sebe“ koji on očekuje od istoričara⁴.

Iako je ovde reč o pragmatičkoj vrsti reflektujuće povesti, Hegel iznosi suštinsku ocenu problematičnosti reflektujuće povesti uopšte: „Jedna reflektujuća povest zamenjuje drugu; svakome je piscu građa otvorena, svaki može sebe lako da drži sposobnim da je uređuje i obrađuje, te svoj duh kao duh epohe da joj nametne“⁵. Ovaj se pristup se razlikuje od izvorne

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*. Band 12. S. 14 – 29.

² Op. cit., S. 14.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 12, S. 17.

⁴ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 88.

⁵ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 12, S. 18.

povesti jakim kontrastom. Izvorna povest podrazumeva da je narator obuhvaćen, uronjen u ono povesno kretanje o kome svedoči (aktivno poput državnika ili naivno poput monaha). Prilikom opisivanja moderne izvorne povesti, Hegel iznosi jednu veoma važnu primedbu. Moderno obrazovanje, prema Hegelu, podrazumeva razumevanje. Istoriograf moderne izvorne povesti nužno će povesne događaje pretvoriti „za predstavu“ u izveštaj. Kao što je pisac izvorne povesti uopšte uvek vlastito svedočanstvo nužno posredovao obrazovanjem sopstvene epohe. Za moderno doba je odlučujuća ova forma izveštaja (Bericht), koja može zahvatati u šire ili uže povesno polje. Poput antičkih istoričara i srednjovekovnih hroničara, tako i moderno doba zahteva poseban socijalni položaj ili politički uticaj od onih koji ovako pristupaju pisanju povesti. To moraju biti pojedinci „na visokom položaju“. Tek tako sa visine mogu imati značajan pregled na stvari, a ne da kroz „uzak otvor“, sa niže socijalne lestvice ili na osnovu suženog političkog dometa, posmatraju „odozdo na gore“, jer se „gore“ odvija odlučujuće povesno kretanje. To da stvaranje povesti, pokretanje njenih procesa, pripada političkom vrhu razumljivo je ako se uzme u obzir *specificum* onog pristupa koji će kasnije Hegel navesti kao filozofski, naime, da je ključni subjekt povesti država kao otelotvorenje uma u povesti.

Ovome nasuprot stoji primedba u vezi sa pragmatičkom, kao podvrstom reflektujuće povesti – da licem u lice sa samim povesnim događajima „bledo sećanje“ na prethodne povesne primere, slične odnose itd. nema nikakvu moć u odnosu na „životnost i slobodu sadašnjosti“¹. Zamišljena kao pouka državicima, vladarima, narodima (političkim subjektima) na osnovu povesnog iskustva, ovaj vid istoriografije nema suštinski uticaj na savremenost. Šta se može zaključiti iz ove karakteristike reflektujućeg pristupa povesti koji ima pragmatičan smisao? Moralizatorski karakter svakako pripada jednom aspektu problema sa subjektivističkom filozofijom. Kao i gore navedeni Hegelov prigovor o tome kako jedna subjektivnost reflektujuće povesti može zameniti drugu, to ne proizvodi ozbiljan političko-povesni efekat, niti istoriografski proizvod. Kao još jedna interesantna dimenzija ove svojevrsne političke opozicije između izvornog i reflektujućeg istoriografa-političara i onoga što bi se moglo označiti kao profesionalni političar, pokazuje se i navodna pristupačnost povesne građe „svakom piscu“, bez uslovljenosti određenim političkim ili socijalnim položajem.

Treći vid reflektujuće povesti je potrebno pomenuti, kaže Hegel, iz razloga što predstavlja dominantni način razmatranja povesti u njegovo vreme. Ovaj kritički pristup je jedna povest povesti, postupak koji je integrisao u sebe i prosuđivanje povesnih pripovesti i

¹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 12, S. 17.

njihovo utvrđivanje s obzirom na istinitost i verodostojnost¹. Francuska inteligencija je zauzela prema Hegelovom mišljenju više mesto svojom kritičko-istoriografskom produkcijom nego nemačka. Oni, doduše, sam kritički postupak nisu nametali kao povest, već su svoj rad iznosili u „formi kritičkih rasprava“. Ova kritička povest predstavlja drugi način, pored pragmatičke povesti, da se od prošlosti, odnosno povesti zadobije sadašnjost. Subjektivizam reflektujuće povesti je transversala koja preseca linije povesnih kretanja, ono označava uopšte jedno prazno mesto koje se ne može u jednom trajnijem smislu fiksirati. Sadašnjost je suštinski nametnuta kao uslov mogućnosti prošlosti, ili povesti, te kao transcendentalna svest ostaje prazna (kao svest uopšte). Po efektu i značaju, pak, prazna je isto što i ispunjena slučajnim sadržajem. Međutim, efekat kada se na mesto povesnih činjenica stave puke, subjektivne zamisli. Utoliko pre, ukoliko se te zamisli temelje na oskudnim pojedinostima i ukoliko protivreče onome što je najviše utvrđeno u povesti. Pomenuta „viša kritika“ je, prema Hegelu, bila naprosto izgovor da se u ozbiljni posao pisanja povesti uvedu „neistorijski izrodi“ sujetne mašte. Prezasićenost ovim suštinski jednostranim povestima, nešto ranije je Hegel već primetio, često je vodila ka okretanju onim povestima koje su nastojale da svaki aspekt nekog događaja prikažu. One imaju malo druge vrednosti do te što daju samu građu povesti².

Ovaj opis nepodnošljive subjektivnosti kritičke povesti odgovara u potpunosti onom iz *Enciklopedije*. Tu je, međutim, Hegel naveo i kako je prezasićenost subjektivizmom povesti navela i pisce istoričare da suvoparnost zamene minucioznom obradom i navođenjem detalja. Masa, pak, tih detalja jeste suvišna masa, smatra Hegel, i što je najopasnije, ona potiskuje predmet filozofije povesti uopšte³. Jer, pristup povesti ne može biti sveden na utvrđivanje činjenica i propitivanje verodostojnosti izvora, budući da mora imati uvek u vidu i šire, jedinstveno razvijanje povesnih događaja. Ranke jeste, međutim, u svom predavanju iz 1831/32. godine isticao, pored brige za pojedinosti, kao bitan momenat istoriografije i interes

¹ Op. cit., S. 18.

² U vezi sa poslednjom varijacijom reflektujuće povesti, Hegel će izneti još jedan bitan motiv. Kao četvrta vrsta navodi se onaj istoriografski pristup koji se neposredno predstavlja kao delimičan, zainteresovan specijalno za različita područja duhovnog carstva poput istorije, umetnosti, religije, prava. Ovim se krug apstrakcije zatvara – kao prvi vid je navedena opšta povest koja proizvodi efekt prozaičnosti značajnih povesnih procesa i „skraćivanja“ onoga povesno-osobenog na svakom od njih, dok se kao poslednji navodi svojevrsna pojmovna povest koja se vraća ka tome povesno-osobenom (kao nacionalnoj osobenosti) radeći na jednom delu „nacionalne“ povesti. Ovo je povoljniji pristup povesti u odnosu na kritički utoliko što je s njim istoriografija priznala opšta stanovišta (Op. Cit., S. 19). Već prema prirodi ovih opštih stanovišta ne može se ostati na opštim vezama kao spoljašnjim nitima ili redu događaja. Svetski događaji i dela nekog naroda vođeni su duhom ili idejom, te je nužno makar implicitno priznanje ove Arijadnine niti i od strane istoriografije.

³ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 10, S. 350.

za opšti plan¹. Utoliko se može zaključiti da Hegelova kritika Rankea nastoji da na imanentan način ukaže na to kako ovaj istoriograf ne uspeva da izvede ono predmetno jedinstvo koje je postavljao kao princip istorije i njene naučne autonomije². „Predmet“ povesti je njena principijelna struktura ili proces napredovanja duha u svesti o vlastitoj slobodi.

Posebno je interesantno to što se može povući paralela između Rankeovih i Marksovih prigovora Hegelovoj filozofiji i njenom „apriorizmu“, „idealizmu“, „spekulativnoj dimenziji“ itd. Obojica u krajnjoj liniji smatraju kako je Hegelova filozofija, postavljajući pojam na pijedestal, duboko onosposobljena da zahvati u konkretnu specifičnost date povesne situacije. Iz takve se perspektive zaista ubedljivo može pokazati to da je i Marksova kritika Hegelovog filozofskog metoda, njene nekritičnosti u krajnjoj liniji prema samoj sebi (što se ogleda u tome što misli da može da se ostvari bez vlastitog ukidanja), tek deo fundamentalnije kritike njegove filozofije povesti³. Međutim, razlika između ove dvojice autora je u tome što, sa Marksove strane, dijalektika mora da kritički zahvati u ono što je (povesno) dato ne samo kako bi ga u potpunosti osvetlila, već ujedno, što je druga strana kritike, kako bi uticala na njega, intervenisala u ono što je realno. Rankeova kritička povest nema tu ambiciju – ona je primarno okrenuta ka konceptualizaciji povesnog kretanja, bez probuđene svesti o tome da je njena vizura „mistifikatorska“ upravo time što ne omogućuje nikakvu vezu između teorije i prakse. Kritika se, kod Hegela, pokazala kao rad samog pojma u kome je proces mišljenja imao dva istovremena nivoa čiji se značaj pokazuje iz povesne perspektive. Na osnovu ove dvostrukosti, rad spekulativnog pojma je shvaćen tako da predstavlja kako dejstvo na vlastitu predmetnost ili sadržaj, tako i na samom sebi u pravcu kritičke samorefleksije, ispravljanja i transformacije. Ovo je osnovni motiv dijalektičkog mišljenja uopšte u kome je nužno inkorporiran kritički momenat. Filozofija je osvojila jedan potpuno nov teren u onom momentu kada je počela i sebe da obuhvata kao jedan ključan faktor vlastitih misaonih „proizvoda“. Isprva, kada je sebe prepoznala kao pravo tlo razrešavanja protivrečnosti koje čine povesnu, kulturno-obrazovnu, političku i socijalnu zbilju. Refleksija je razlog zbog koga se može razumeti zašto je Hegel koncipirao um kao proces i to proces protivrečnosti, te kao proces revalorizacije odnosa svojih misaonih formi i sadržaja. Međutim, u to ulazi i revalorizacija njegovog sopstvenog odnosa spram tog odnosa. Ovo „prevrednovanje“ je pogon povesno-filozofske afirmacije

¹ Ranke, L., „Idee der Universalhistorie“, S. 88.

² Videti: Beiser, F., *The German Historicist Tradition*, p. 264.

³ Lenormand, Marc et Manicki, Anthony, *La critique philosophique en action: Marx critique de Hegel dans l'Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), p. 61.

spekulativnog principa filozofije ili apsolutnog duha. Ona je u toku povesti filozofije nošena imanentnim skepticizmom, te u formi filozofske kritike predstavlja izbornu problemsku svest o tome kako je mišljenje takva aktivnost koja na fundamentalni način oblikuje granice onoga što konstituiše i čemu daje izraz¹.

¹ Sam prodor povesne svesti u filozofiju omogućio joj je dramatičnu kritičku dimenziju. Učvršćivaje uverenja o neizbežnosti ideje istorizacije filozofije „posebno krajem 18. i u prvom polivini 19. vijeka – donijelo je i svijest da ideja istorizacije filozofije – mnogo snažnije od ideja istorizacije posebnih nauka ili spontane istorizacije svjetonazora – proizvodi radikalne oblike samosvijesti moderne epohe. Ti radikalni oblici – kao najučvršćeniji temelj samokritike epohe – nose u sebi potencijal radikalne budućnosne transcendentacije epohe. Tako je filozofija povijesti stekla reputaciju neželjenog djeteta povijesne svijesti. Mogla se, zapravo – morala, zasnivati kao subverzivni nagovor na budućnost okrenut protiv okamenjivanja svega postojećeg!“. Perović, M. A., *Filozofski brevijar*, str. 87 – 87.

4. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

4.1. BELEŠKA O AKTUELNOSTI TEME

Interes za sudbinu kritike danas i savremenu „križu negativnosti“, oličenu upravo u „križi kritike“, leži u osnovi ovog rada. Može li se praktikovati kritika a da se istovremeno sumnja u vlastitu teorijsku aparaturu, može li se teorijski opravdati svaka kritika koja je potrebna, te ima li kritika uvek predvidiv politički efekat (ako ga ima uopšte). Da li zbog te predvidivosti treba smerati na onaj koji bi predstavljao politički „opasan“ presedan? Podrazumeva li svaka kritika suverena koji nam garantuje da neće biti krvoprolića ni na jednoj strani? Da li su danas i dalje korisni imanentni kriterijumi kritike, poput opravdanosti, valjanosti, ili suprotno, vanjski, poput vrednosti?

U savremenim tokovima filozofije (koja se intenzivno okreće Spinozinoj i Ničeovoj misli), kao reakcija na križu negativiteta, javlja se potreba za artikulisanjem moći afirmacije u snažnom antihegelovskom kontekstu. Ova potreba nosi zahtev za novim pristupom problemima, novim načinom da se emancipuje odgovarajući subjektivni potencijal, da se pronade nova strategija izlaza iz postojećeg „vanrednog stanja“. O tome govori, na primer, programska delezovska teza o otporu koji „dolazi pre“¹. Ova različita savremena teorijska nastojanja prožima sasvim eksplicitna sumnja u moć negacije ili kritike. Nije zanemarljivo ni to što se ova sumnja javlja u kontekstu potrebe za pružanjem otpora dinamici poznog kapitalizma. Kako se zaista osloboditi postojećeg stanja stvari, kako prevazići stanje vanredne situacije, kako artikulirati otpor? Skoro da je opipljiv povesni konsenzus da je kritika izneverila, štaviše odigrala bitnu ulogu u učvršćivanju postojećeg stanja. Dijalektika, koja je tradicionalno baštinila filozofsku kritiku, još uvek nije napravila, sa stanovišta dominantne savremene filozofske obrazovanosti, dovoljno ubedljiv bilans svojih navodnih totalizujućih

¹ Navešćemo jedno mesto primera radi: „Ali prema drugom shvatanju afirmacija je prva: ona afirmiše razliku, distancu. Razlika je laka, prozirna, afirmativna... Nije više negativno to koje proizvodi utvare afirmacije, surogat afirmacije. Upravo je Ne rezultat afirmacije: sa svoje strane ono je senka, ali više u smislu posledice, u smislu *Nachfolge*. Negativno je epifenomen“, Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, str. 98.

tendencija koje su se očitovale u prošlosti. Utoliko, neposredni izraz suspendovanja dijalektičkog mišljenja predstavlja savremeni apel da se ono negativno stavi u karantin i otvori prostor za mišljenje afirmacije¹.

U ovom radu je ono negativno razumevano striktno u sprezi s tematikom problema kritike. Bez sumnje, Hegel predstavlja izuzetan primer promišljanja negativnosti u povesti filozofije. On je uvodi na scenu kao filozofski pojam i problem *par excellence*, ali se ne sme izgubiti iz vida da je vlastiti filozofski sistem izgradio sa svešću o potrebi osredovanja te moći negativnosti. Iako se samom shvatanju negativnosti kod Hegela može prići direktno, teško je zaista obuhvatiti ovaj pojam na adekvatan način, sagledati u potpunosti filozofsko bogatstvo koje on predstavlja, ukoliko se odreši od problema kritike. Ovo je perspektiva na osnovu koje je istraživana Hegelova transformacija smisla i zadatka filozofske kritike uopšte. Na osnovu nje je, takođe, izveden pokušaj da se pronađe ono što ga je filozofski podstaklo da stavi određenu artikulaciju moći negativiteta u svojevrstan „karantin“. Da li je opravdano upućivati prigovor Hegelovoj filozofiji da je na ovaj način neutralisala negaciju uopšte? Adorno je priznao da je Hegelova filozofija nastojala da omogući da ono neidentično – „o čemu se ne može govoriti“ – dođe do izražaja². Međutim, zatvarajući ono neidentično, odnosno negativno u sistem, u *Negativnoj dijalektici* je viđeno kao izneveravanje izvorne radikalne snage dijalektičkog mišljenja³. „Stari“ je to prigovor o reakcionarnom afinitetu Hegelove filozofije koji su iznosili predstavnici frankfurtske kritičke teorije, a koje je išlo uz priznanje da je ova filozofija imala revolucionarne namere⁴. Tako i Markuze smatra da je Hegelova filozofija „započela“ negacijom faktičkoga, neprekidno održavajući ovu negativnost, ipak dospela do zaključka o tome da je povesno postigla zbilju uma⁵.

Drugačija strategija istraživanja kritike kod Hegela pokazala je kako je Hegel nastojao da izbavi filozofsku kritiku od prepletenosti stanovišta moraliteta i svojevrsnog epohalnog *impotentio* kao sudbine kritičkog mišljenja. Ovo je dobilo svoj izraz u Hegelovoj formulaciji filozofske kritike prema njoj suštinski nesvojstvenoj proceduri, a koja podrazumeva beskonačno sučeljavanje jednog konačnog i ograničenog subjektivnog stanovišta drugome, isto

¹ U tom kontekstu je interesantan i Badjuov pokušaj formulisanja jedne afirmativne dijalektike.

² Adorno, T. W., *Tri studije o Hegelu*, str. 94.

³ Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, S. 31 – 33. Interes za delatnu stranu Hegelovog mišljenja, stoga i dijalektike (pogotovo s obzirom na mogućnost da se misli neka nova artikulacija dijalektičkog mišljenja), kod Adorna je izražen u stavu da: „Hegelova logika nije samo njegova metafizika, nego takođe njegova politika“ (Adorno, T. W., *Tri studije o Hegelu*, str. 89).

⁴ U cilju ilustracije ove „mučnine“ s kojom se predstavnici frankfurtske škole odnose spram temeljnog Hegelovog značaja za kritičku teoriju društva, podsetićemo na ovaj Habermasov stav: „Hegel čini revoluciju suštinom svoje filozofije, da bi filozofiju sprečio da postane podvodač revolucije“ (Habermas, J., *Teorija i praksa*, str. 145.).

⁵ Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 37.

tako konačnom i subjektivnom stanovištu. Na osnovu ovog negativa, posebno se svetlo baca i na Adornov pokušaj da dijalektiku spasi kritikom - nakon što ju je Hegel već spašavao od naročite kritike. Naime, Adornov pokušaj da se kritika (ili negativna dijalektika) preoblikuje u neofihtheanskom ključu, samo potvrđuje ono što je već Hegel razumeo kao trajno iskušenje filozofske kritike na (kantovsko-)fihtheanskom stanovištu. Ono se sastoji u popuštanju pred pretenzijama savesti (moralne svesti) da bude stanovište i merilo kritike, odnosno stanovište i merilo istinitosti i važenja u čovekovom duhovnom svetu uopšte.

Služeći se Fihtheovim rečima, Hegelova filozofija bi se mogla opisati na jedan snažan način tako da je u njoj, zaista, početak i kraj sloboda. Hegelovo kritičko stanovište podrazumeva ne samo kao moguć, već i kao faktički, sukob među mogućim sadržajima i načinima ozbiljenja slobode. Stoga je u kritičkom smislu od izuzetnog filozofskog značaja upravo to što se nakon Hegelove filozofije zaoštrena svest o tome da se kritika ne vrši u ime samo jedne mogućnosti i jednog (formalnog) lika slobode, koji može imati i arbitrarne vrednosti i normative. U osnovi filozofske kritike je, skupa sa spekulativnim mišljenjem, položena svest o tome da je granica koja odvaja slobodu od potčinjavanja i prinude izuzetno nejasna i problematična¹. Upravo zbog takvog temeljnog stanovišta, Hegelovo mišljenje ostaje u osnovi izuzetno značajno za filozofsku kritiku uopšte.

¹ Losurdo, D., *Hegel and Freedom of Moderns*, p. 309 – 310.

5. CITIRANA LITERATURA

PRIMARNA LITERATURA:

Kant, Immanuel, *Sämtliche Werke*, Leipzig: Leopold Voss, 1867 - 1868.

Kant, Immanuel, *Werke in zwölf Bänden*. Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

Fichte, Johann Gottlieb, *Sämtliche Werke*, Berlin: Veit und Comp, 1845 - 1846.

Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta Verlag, 1856 - 1861.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke*, Band XXVII – XXX, *Briefe von und an Hegel*, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971 - 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Band 7, Jenaer Systementwürfe II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Band 6, Jenaer Systementwürfe I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975.

PREVODI:

(ed. and trans.) Butler, Clark / Seiler, Christiane, *Hegel: the Letters*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Fichte, Johann Gottlieb, *Osnova cjelokupnog učenja o znanosti*, Zagreb: Naprijed, 1974.

- Fihte, Johan Gotlib, *Učenje o nauci*, Beograd: BIGZ, 1976.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987.
- Kant, Imanuel, *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, Novi Sad: Svetovi, 2004.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1976.
- Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, Beograd: Dereta, 2004.
- Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1979
- Kant, Imanuel, *Logika*, Beograd / Zemun: Neven / Feniks, 2008.
- Kant, Imanuel, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Plato, 2005.
- Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1990.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ, 1981.
- Kant, Immanuel, *Correspondence*, Cambridge: University Press, 1999.
- Kant, Immanuel, *Opus posthumum*, Cambridge: University Press, 1993.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *O povijesti novije filozofije. Minhenska propedeutika*, Zagreb: Demetra, 1993.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Uvod u filozofiju objave. Berlinska propedeutika*, Zagreb: Demetra, 1996.
- Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef, *Forma i princip filozofije*, Beograd: Nolit, 1988.

SEKUNDARNA LITERATURA:

- [de] Boer, Karin, "Hegel's Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit", u: (ed.) de Boer, Karin / Sonderegger, Ruth, *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 83 – 100.
- [de] Boer, Karin, *The Sway of the Negative*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- [de] Man, Paul, *Aesthetic Ideology. Theory and History of Literature*, University Minnesota Press, 1996.
- Adorno, Teodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.

Adorno, Teodor W., *Tri studije o Hegelu*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1972.

Allison, Henry E., *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Althusser, Louis, *The Spectre of Hegel*, London / New York: Verso, 1997.

Altise, Luj, *Za Marksa*, Beograd: Notli, 1971.

Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Badiou, Alain, *Conditions*, New York: Continuum, 2008.

Baum, Manfred / Meist, Kurt, *Durch Philosophie Leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, Hegel-Studien 12 (1977), S. 43 – 81.

Baum, Manfred, „Kants Prinzip der Zwäckmassigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs“, u: *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*. (Hrsg.) Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1990. S. 158 – 173.

Baum, Manfred, „Wahrheit bei Kant und Hegel“, (Hrsg.) Dieter Henrich, *Kant oder Hegel. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß (1981), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 230 – 249.

Baum, Manfred, „Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel“, u: (Hrsg.) D. Henrich und K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn 1980, S. 119 – 138.

Baumanns, Peter, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1997.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 1960.

Behler, Ernst, *Friedrich Schlegel und Hegel*, Hegel-Studien 2 (1963), S. 203 – 250.

Beiser, Frederic C., *Kant's intellectual development: 1746 – 1781*, in: *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press 1992, p. 26 – 61.

Beiser, Frederic C., *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, 2011.

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1987.

Benjamin, Walter, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Bern: Verlag von A. Francke, 1920.

Bienenstock, Myriam, „Macht“ and „Geist“ in Hegel's Jena Writings, *Hegel-Studien* 18 (1983), p. 139 – 172.

Bloh, Ernst, *Subjekt-objekt*, Zagreb: Naprijed, 1959.

Brachtendorf, Johannes, *Fichtes Lehre vom Sein*, Paderborn: Schöningh, 1992.

Breazeale, Daniel, „Circles and Grounds in the Jena *Wissenschaftslehre*“, (ed.) Rockmore, Tom / Breazeale, Daniel, *Fichte: Historical Context / Contemporary Controversies*, New Jersey: Humanities Press, 1994.

Breazeale, Daniel, *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, *Review of Metaphysics*, Vol. 34 / No. 3 (1981), p. 545 – 568.

Bristow, William F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford University Press, 2007.

Bubner, Rüdiger, „Ist eine transzendente Begründung der Gesellschaft möglich“, u: (Hrsg.) Dieter Henrich, *Kant oder Hegel. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß (1981), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 489 – 505.

Bubner, Rüdiger, *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, *Hegel-Studien* 5 (1969), S. 129 – 159.

Bubner, Rüdiger, *The Innovations of Idealism*, New York: Cambridge University Press, 2003.

Buchner, Hartmut, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, *Hegel-Studien* 3 (1965), S. 95 – 156.

Comay, Rebecca, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

Coste, Florent, *La critique médiévale dans le contre-jour des Lumières*, u: *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, Où en est la critique ?, 13 (2007), p. 25 - 50.

Dale, Erich Michael, *Hegel the End of History and the Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Deleuze, Gill, *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of Faculties*, London: The Athlone Press, 1984.

Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon, 2009.

Derrida, Jacques, *Glas*, Lincoln / London: University of Nebraska Press, 1986.

DiGiovanni, George, *Reflection and Contradiction. A commentary on Some Passages of Hegel's Science of Logic*, Hegel-Studien 8 (1973), p. 131 – 161.

Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, (Hegel-Studien, Beiheft 15), Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976.

Düsing, Klaus, *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, u: Köhler, Dietmar und Pöggeler, Otto (Hrsg.), G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 1998, S. 145 – 164.

Düsing, Klaus, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, Hegel- Studien 5 (1969), S. 95 – 128.

Džejmson, Fredrik, *Marksizam i forma*, Beograd: Nolit, 1974.

Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Band 1. Berlin 1904, S. 578 - 579.

Falke, Gustav, *Hegel und Jacobi*. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien 22 (1987), S. 129 – 143.

Feuerbach, Ludwig, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza*, Leipzig 1976, S. 17 - 21.

Förster, Eckart, „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, u: (Hrsg.) Henrich, D. / Horstmann, *Metaphysik nach Kant*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 123 – 136.

Forster, Michael N., *Hegel and Skepticism*, London: Harvard University Press, 1989.

Forster, Michael N., *Kant and Skeptizism*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

Fossier, Arnaud et Manicki, Anthony, *Où en est la critique?*, u: Tracés. Revue de Sciences Humaines, *Où en est la critique?*, 13 (2007), p. 5 – 22.

Foucault, Michel, „What is Critique“ from *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Questions and Twentieth-Century Answers*, University of California Press, 1997, p. 23 – 61.

Fueter, Eduard, *Geschichte der neueren Historiographie*, München: R. Oldenbourg, 1936.

Fulda, Hans, Friedrich, „The Rights of Philosophy“, in: (ed.) Pippin, Robert / Höffe, Otfried, *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Gadamer, Hans Georg, *Hegelova dijalektika*, Beograd: Plato, 2003.

Götze, Martin, *Ironie und absolute Darstellung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2001.

Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, Beograd: BIGZ, 1980.

Habermas, Jürgen, „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“, u: (Hrsg.) Dieter Henrich, *Kant oder Hegel. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß (1981), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 42 -58.

Habermas, Jürgen, *Die philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

Habermas, Jürgen, *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit, 1975.

Hajdeger, M., „Kantova teza o bivstvovanju“, u: *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003, str. 390 – 419.

Harris, H. S., *Hegels Ladder*. Vol 1. Pilgrimage of Reason & 2. Odyssey of Spirit, Hackett Pub Co Inc, 1997.

Hartmann, Eduard von, *Über dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Berlin: Carl Dunckers Verlag, 1868.

Hartmann, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin: De Gruyter, 1960.

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteile, Band 15, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, II Abteilung, Band 41, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

Heidemann, Dietmar H., *Der Begriff des Skeptizismus*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007.

Heinrich, Dieter, *Fichte's Original Insight*, trans. David Lachterman, *Contemporary German Philosophy*, 1 (1982), p. 15 – 52.

Henrich, Dieter, „Absoluter Geist und Logik des Endlichen“, (Hrsg.) D. Henrich und K. Düsing, *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn 1980, S. 103 – 118.

Henrich, Dieter, „Grund und Gang spekulativen Denkens“, u: (Hrsg.) Henrich, D. / Horstmann, *Metaphysik nach Kant*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 83 – 120.

Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967.

Henrich, Dieter, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, London: Harvard University Press, 1994.

Höffe, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München: Verlag C. H. Beck, 2003.

Horstmann, Rolf P., „Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften“, u: (Hrsg.) D. Henrich und K. Düsing, *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn 1980, S. 181 – 195.

Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Jaeschke, Walter/ Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, München: C. H. Beck Verlag, 2012.

Jameson, Fredric, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, London: Verso, 2010.

Jameson, Fredric, *Valences of the Dialectic*, London: Verso, 2009.

Janke, Wolfgang, *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin: De Gruyter, 1970.

Kangrga, M., *Hegel-Marx. Neki osnovni problem marksizma*, Zagreb: Naprijed, 1988.

Kangrga, Milan, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Beograd: Nolit, 1980.

Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija*, Beograd: Nolit 1983.

Kangrga, Milan, *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd: Nolit, 1984.

Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, Novi Sad / Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998 - 2001.

Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Kirchner, F. / Michaëlis, C., *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig ⁵1907, S. 315 – 316.

Kodalle, Klaus-M., „Der Stellenwert der *Historiographie* im Kontext des Fichteschen Geschichtsdenkens“, *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, Fichte-Studien 11, 1997, S. 259 – 285.

Kojeve, Alexandre, *Kako čitati Hegela*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.

Kozelek, Rajnhart, *Kritika i kriza*, Beograd: Plato, 1997.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: J. C. H. Mohr (Paul Siebeck), 1961.

Krug, Willhelm Traugott, *Briefe über den neusten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, Leipzig: in der Heinr. Müller'schen Buchhandlung, 1801.

Krug, Willhelm Traugott, *Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens*, Leipzig: bei Roch und Compagnie, 1800.

Kuhn, Helmut, *Der Ursprung der Ideologie aus dem Geist der Philosophie Hegels*, Hegel-Studien 6 (1971), S. 189 – 209.

Lajbnić, Gotfrid Vilhelm, „Monadologija“ u: *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb: „Naprijed“, 1980.

Lauer, Christopher, *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, New York: Continuum, 2010.

Lenormand, Marc et Manicki, Anthony, *La critique philosophique en action: Marx critique de Hegel dans l'Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857)*, u: *Tracés. Revue de Sciences humaines, Où en est la critique?*, 13 (2007), p. 51 – 71.

Levefibre, Henri, *Introduction to Modernity. Twelve preludes September 1959 – May 1961*.

Losurdo, Domenico, *Hegel and Freedom of Moderns*, Duke University Press, 2004.

Lukač, Đerđ, *Mladi Hegel. O odnosima dijalektike i ekonomije*, Beograd: Kultura, 1959.

Maimon, Salomon, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, Leipzig, 1797 (Digitalisat.)

Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

Maluschke, Günter, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn 1974.

Manfred, Frank, „*Subjectivity and Individuality. Survey of the Problem*“, u: ed. Klemm, David E./ Gunter Zoller. *Figuring the Self. Subject, absolute, and others in classical German philosophy*.

Manfred, Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.

- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.
- Markuze, Herbert, „Transcendentalni marksizam“, u: *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura, 1982.
- Marx, Karl, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“, u: *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1985.
- Maurer, Reinhart, „Die Unmöglichkeit einer transzendentalen Begründung der Gesellschaft“, u: (Hrsg.) Dieter Henrich, *Kant oder Hegel. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß (1981), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 519 – 530.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften*, Band 3.2, Berlin 1929 ff. [ab 1974: Stuttgart u. Bad Cannstatt.
- Niče, Fridrih, *Genealogija morala*, Beograd: Grafos, 1983.
- Niče, Fridrih, *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos, 1990.
- Niče, Fridrih, *Zora: misli o moralnim predrasudama*, Beograd: Dereta, 2011.
- Noys, Benjamin, *The Persistence of the Negative. A Critique of Cotemporary Theory*, Edinburgh University Press, 2010.
- Perović, Milenko A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, *Arhe. Časopis za filozofiju*, 1 (2004), str. 7 – 21.
- Perović, Milenko A., „Marksov pojam dijalektike“, *Arhe* 7 (2006), str. 7 – 34.
- Perović, Milenko A., *Filozofija morala*, Novi Sad: Cenzura, 2013.
- Perović, Milenko A., *Filozofski brevijar*, Novi Sad: Biblioteka Arhe, 2014.
- Perović, Milenko A., *Pet studija o Hegelu*, Novi Sad: Biblioteka Arhe, 2012.
- Perović, Milenko A., *Početak u filozofiji. Uvod u Hegelovu filozofiju*, Novi Sad: Izdavačka kuća Vrkatić, 1994.
- Perović, Milenko A., *Praktička filozofija*, Novi Sad: Grafomedia, 2004.
- Pinkar, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, Robert, *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfaction of European High Culture*, Blackwell, 1999.
- Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, München: Fink Verlag, 1998.
- Prole, Dragan, *Um i povesti. Hajdeger i Hegel*, Novi Sad: Verzal, 2007.

Pule, Žorž, *Kritička svest*, Sremski Karlovci / Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1995.

Ranke, Leopold, *Aus Werk und Nachlass*. Munich: Oldenbourg, 1975.

Reinhold, Karl, *Über das Fundament des philosophischen Wissens / Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

Reinhold, Karl, *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2. Buch, § VII, S. 200.

Renault, Emmanuel, *La modalité critique chez Marx*, Revue philosophique, n° 2/1999, p.

Rockmore, Tom, „Hegel, German Idealism, and Antifoundationalism“, in: (ed.) Rockmore Tome / Singer, Beth J., *Antifoundationalism. Old and New*, Philadelphia: Temple University Press, 1992, p. 85 – 125.

Römpp, Georg, *Ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*, Hegel-Studien, Band 23, 1988, S. 71 – 94.

Rose, Gillian, *Hegel contra Sociology*, London: The Athlone Press, 1981.

Röttgers, Kurt, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1975.

Rühle, Volker, *Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten*, Hegel-Studien 24 (1989), S. 159 – 182.

Ruso, Žan – Žak, *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić, 1993.

Schlegel, Friedrich, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, Band 2, München, Paderborn, Wien, Zürich 1967, Kritische Fragmente, S. 147 - 164, Fragmente S. 165-256, „Über die Unverständlichkeit“, S. 363 - 373.

Schulze, Gottlob Erns, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Berlin: Verlag von Reuther&Reichard, 1911.

Seip, Ludwig, „Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena“, u: D. Henrich und K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn 1980, S. 217 – 228.

Siep, Ludwig, „Hegels Metaphysik der Sitten“, u: (Hrsg.) Henrich, D. / Horstmann, *Metaphysik nach Kant*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 263 – 274.

Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Sloterdijk, Peter, *Critique od Cynical Reason*, Minneapolis / London: University of Minnesota Press, 1987.

Smith, John H., *Rhetorical Polemics and the Dialectics of "Kritik" in Hegel's Jena Essays*, in: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 18, No. 1 (1985), p. 31 – 57.

Stolzenberg, Jürgen, „Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“, u: (Hrsg.) Henrich, D. / Horstmann, *Metaphysik nach Kant*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S., S. 181 – 208.

Tanabe, Hajime, *Zu Hegels Lehre vom Urteil*, Hegel-Studien 6 (1971), S. 211 – 229.

Toscano, Alberto, *The Theater of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave Macmillan, 2006.

Trede, Johann Heinrich, *Hegels frühe Logik (1801 – 1803/4)*. Versuch einer systematischer Rekonstruktion, Hegel-Studien 7 (1972), S. 123 – 168.

Tsujimura, Kôichi, „Das Hegelsche „für uns““, u: (Hrsg.) Dieter Henrich, *Kant oder Hegel. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß (1981), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 374 – 387.

Varnier, Guiseppe, *Skeptizismus und Dialektik*, Hegel-Studien 21 (1986), S. 129 – 141.

Vitiello, Vincenzo, „Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik“, (Hrsg.) Dieter Henrich, *Kant oder Hegel. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß (1981), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, S. 250 – 266.

Wernen, Jürgen, *Darstellung als Kritik: Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*, Bonn, 1986.

Westphal, Kenneth, „Hegel's Manifold Response to Scpeticism in "The Phenomenology of Spirit"“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 103 (2003), p. 149 - 178.

Williams, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York 1983

Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, 1992.

Zimmerli, Walther Ch., „Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?“, u: (Hrsg.) D. Henrich und K. Düsing, *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn 1980.

Zovko, Jure, *Schlegelova hermeneutika*, Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1997.

Župančić, Alenka, *Ethics of the Real*, London: Verso, 2000.