

ŠELINGOVA FILOZOFIJA

Arhe XIV, 27/2017
UDK 165.65 Schelling F.W.
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

KRITICIZAM KAO BORBA IZMEĐU MORALNOSTI I SVETA

Sažetak: Autorka u ovom tekstu istražuje smisao Šelingovog shvatanja kritičizma prema njegovom ranom tekstu *Filozofska pisma o dogmatizmu i kritičizmu*. Kao filozofski sistem koji izrasta na suprotnosti između slobode i prirode, kritičizam je prikazan u liku borbe subjekta sa svetom. Njemu suprotan, dogmatizam, pokazuje se kao filozofski sistem koji rezultuje u pasivizaciji subjektovog delanja. Snažna intelektualna privlačnost kritičizma pokazaće se prvo kroz tematizovanje zadataka i principa međusobno suprotstavljenih sistema. Zatim se istražuju razlozi koje Šeling navodi prilikom pozitivnog vrednovanja kritičizma nasuprot dogmatizmu, a koji se mogu valjano razumeti iz perspektive epohalnog značaja Kantovog kritičkog projekta. Konačno, ova se interpretacija dovodi u vezu s Hegelovim shvatanjem subjektivističkog principa Kantove i Fihteove filozofije. Na osnovu nje, moguće je Šelingovu interpretaciju kritičizma kao borbe između svesti i sveta produbiti do stava o njemu kao stanovištu moralnog svetonazora subjekta.

Cljučne reči: kritičizam, dogmatizam, sloboda, Šeling, Fihte, Kant, Hegel

UVOD

Počev od svojih ranih tekstova, Šeling nastoji da pomiri različite filozofske tendencije bivajući, s jedne strane, Fihteov učenik, a, s druge strane, njegov kritičar. Šelingova *Filozofska pisma o dogmatizmu i kritičizmu* (Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, 1795) su posebno značajna ako se ima u vidu ovaj dvostruki karakter njegovog filozofskog razvoja. U tom svetlu je zanimljiva Kronerova teza o tome kako je u ovom spisu još izraženiji Fihteov uticaj na Šelinga nego u ranijim tekstovima, a koji se obično u

1 E-mail adresa autorke: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

literaturi smatraju potpuno fihteanskim². 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*“³. Indikativ tog uticaja je pre svega poznata Šelingova formulacija teze da su kriticism i dogmatizam dva jednako moguća sistema, koji u osnovi imaju isti problem i koji nije teorijske već praktičke prirode. Suština tog stava je u tome da izbor između ova dva sistema zavisi prevashodno od slobode. Ovo su reči koje neposredno referišu na Fihteovu poznatu formulaciju o izboru filozofskog sistema kao pitanju načelnog praktičkog određenja čoveka. Međutim, odnos između učitelja i učenika je u ovoj tački zapravo višestran, što ima dalekosežne posledice za razumevanje i vrednovanje Šelingovog kritičkog rada. Kroner izvodi zaključak o uzajamnom uticaju učitelja i učenika 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 malo⁴. 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, 1794) koji je objavljen godinu dana pre *Pisama*.

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 strogog razdvajanja saznanjano-teorijskih, praktičkih i poietičkih moći, Fihte ovu samodelatnost formuliše kao jedinstveni i fundamentalni princip na osnovu koga je čovek „samostalno biće koje posmatra ili dela“⁵, ali i stvara, što dotična pisma namestavaju da utvrde. Ova stvaralačka moć je u osnovi izraz nezavisne i slobodne samodelatnosti subjekta (Selbstthätigkeit), koju Fihte artikuliše na način koji će biti veoma blizak formulacijama unutar Šelingovog *Sistema transcendentalnog idealizma* (System der transzendentalen Idealismus, 1800). Utoliko je

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

3 Op. cit.

4 Loc. cit. Kasirer u knjizi *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba* smatra da se u ovom Šelingovom spisu još ne javlja prava razlika spram učitelja. Prema njegovom shvatanju, suprotnost između bitka i slobode će tek s *Prvim nacrtom filozofije prirode* biti pretvorena u suprotnost prirode i duha, te između njih otkrivena analogija. Međutim, mislimo da je u ovom spisu sasvim opravdano govoriti o začetku ključnih motiva Šelingove kritike Fihte, koja je dobro uticala i na Hegela (Kasirer, E., *Problem saznanja*, III tom, str. 201 - 202).

5 Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, III, 3. S. 277.

za Kronera plauzibilan zaključak o tome da je Fihteovo gradualno izrađivanje vlastitog stava spram treće Kantove kritike fermentisan Šelingovim uticajem.

Šeling je, dakle, pod suštinskim uticajem *duha* Fihteove filozofije dok ujedno razvija kritičke motive spram njegove pozicije. Ova kritika je, sudeći prema Kronerovoj argumentaciji, bila i te kako relevantna za Fihtea. Na osnovu imanentnog tumačenja njegovog filozofskog učenja, Šeling u *Pismima* formuliše suštinski anti-fihteansku tezu o tome da su kriticism i dogmatizam ravnopravni sa spekulativnog stanovišta. U kasnijim, takozvanim min-henskim predavanjima, Šeling će okarakterisati svoje ranije filozofsko nastojanje kao „zadovoljavanje time da najpre Fihteov sistem učini pojmljivim“⁶.

Šeling polazi od dijagnoze slabosti uma koja je proistekla iz kriticisma koja pretila da zauzme dominantnu poziciju u duhu obrazovanosti epohe. U drugom pismu Šeling izdvaja dve ključne crte kriticisma: njegovu svrhu u vidu oslobođenja čovečanstva, ali i njegovu fundamentalnu slabost proizašlu iz oslanjanja na sazajne moći⁷. Kantovska kritika afirmiše taj slabi um (schwache Vernunft) pomerajući u beskonačnost onaj odlučujući momenat kada će um naučiti kako da se realizuje kao praktički. Međutim, kaže Šeling, nije li sa afirmacijom ograničenosti uma preuzeta i dužnost (on naglašava ovu reč) da se ona ukine⁸? 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“, koji na izvestan način ponavlja staru formu Kantove „samoskrivljene nezrelosti“, može se prepoznati u ovom liku *slabog* uma koji je proizvod kritičke filozofije. Slabi um je teorijski neadekvatan i na beskrajnem putu ka vlastitoj praktičkoj realizaciji, ali suštinski *lenj*, smatra Šeling, iz čega proizilazi još jedna opasnost po emancipaciju čoveka⁹.

U čemu se ogleda ova slabost? Šta se može konkretno reći o prirodi slabog uma? „Slabi um nije onaj koji ne spoznaje objektivnog boga, već onaj koji *hoće* da ga spozna“¹⁰. Ovde je reč o zloupotrebi kritičkog učenja koje će Še-

6 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 10, S. 95 (*O povijesti novije filozofije*, str. 77).

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

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

9 Hegel će kasnije ovaj opis „lenjosti uma“ ili „lenjosti misli“ okrenuti protiv mišljenja koje ostaje na stanovištu sa koga se sloboda tek postulira i principa *sollen*, u čemu možemo prepoznati i Fihteovo praktičko učenje.

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

ling 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 saznajnih moći. Dogmaticizam je „naučio“ tu kritičku lekciju i materijalizovao se u ortodoksnj teologiji Štora i Flata koja, u osnovi, predstavlja teološko tumačenje Kantovog učenja o postulatima. 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“ dogmaticizmu, grubo rečeno, koji neke od osnovnih kritičkih pojmova dogmatizuje, kao što je, na primer, pojam praktičkog postulata¹¹. Ovaj poduhvat tbingenske inteligencije, koji je prevashodno orijentisan na jačanje 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 važnost¹².

Šelingova se kritička oštrica okreće direktno ka ovoj ortodoksiji, ali to pre predstavlja spoljašnji povod ovoga spisa u kome se formuliše tumačenje stanovišta kriticizma kao fundiranog u, pod primatom praktičkog uma, moralnom svetonazoru. S obzirom na Kantov kritički projekat, neposredan povod i objekt kriticizma je dogmatizam, specifično tumačen kao nelegitimna upotreba saznajnih moći, koja je pak motivisana sasvim legitimnom potrebom uma za sistemom. Prvi udarac koji je kriticizam naneo dogmaticizmu, pre-

11 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 koji a 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.

12 Tako i Diter Henrih 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 Šelinga, 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.

ma Šelingu, mogao je biti samo negativan. Međutim, „borba“ mora biti sveobuhvatna, jer spor između kriticizma i dogmatizma predstavlja „izvorni sukob u ljudskom duhu“¹³. Iako na prvi pogled kriticizam ima naknadni karakter u odnosu na dogmatizam, budući da je njegova pojava uslovljena kao reakcija na dogmatizam, njegova „povest“ tek sa paralelnom „povešću“ dogmatizma čini celinu pravog i suštinskog problema (svake) filozofije. Ovaj pravi problem tiče se i jednog i drugog sistema s obzirom na karakter ili sudbinu njihove praktičke realizacije. Stoga je fundamentalni problem filozofije odgovor na pitanje u kakvom se – aktivnom ili pasivnom – držanju subjekta ostvaruju ovi sistemi?

EPOHALNOST KRITIKE ČISTOG UMA

Kant je temeljni filozofski 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 predem na ono što je suprotno“¹⁴. Notorno pitanje kriticizma ima smisao koji ga, po Šelingu, čini izvornim problemom svakog filozofiranja, pa i dogmatskog. Njihov spor, ili pomenuti „sukob u ljudskom duhu“, ticao se shvaćanja principa jedinstva koje je izraženo u sintetičkom sudu. Kriticizam ga pretpostavlja kao fakt subjektivne moći saznanja. On ovu pretpostavku deli s dogmatizmom, te se s 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 dogmatizam mogao napadati jedino kao teorijski neutemeljiv sistem. Međutim, ovaj rezultat nije naprosto dovoljan, stoga što dogmatizam uopšte ni nije teorijski markantan. Šeling ukazuje na to da pravo područje u kome dogmatizam ima najviše (negativnog) učinka predstavlja praktička sfera. Kriticizam je svojom litanijom o slabosti uma, granicama moći spoznaje, „nezavisnosti moći spoznaje od *suštine* samog subjekta“¹⁵, obezbedio sredstvo za održavanje dogmatizma – još jače snage – u praktičkoj sferi. Suština samog subjekta može se razumeti polazeći od odredbe slobode subjekta, koja se konkretizuje specifičnim razumevanjem te slobode.

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

14 Loc. cit (Loc. cit). Ovaj problem ostaje temeljni problem za Šelingovu filozofiju, budući da i u znatno kasnijem spisu – *Filozofija i religija* – on mu iznova pristupa pripremajući na naročiti način tematiku poznatijeg spisa *Istraživanje o ljudskoj slobodi*.

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

„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 dotadašnji kriticizam ostao nemoćan da „opovrgne“ teorijskim sredstvima do kraja dogmatizam. Time je on u suštini nemoćan da se zaista nametne opštem duhu obrazovanja kao *jedino* filozofsko stanište i sistem. Dakle, dogmatizmu je zadat tek prvi udarac *Kritikom čistog uma*, u smislu da je isterala dogmatizam na svetlo jedinstvenog i univerzalnog problema filozofije uopšte. *Kritika* nije otišla 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*“¹⁶. Apsolutnost objekta ne bi mogla ići ruku pod ruku sa samom idejom saznanja, odnosno s mogućnošću sinteze koja je uslovljena nekom suprotnošću (suprotnost između subjekta i objekta).

Kriticizam je morao da napusti teorijski prostor za volju celovitosti filozofskog sistema, te se tu obreo u spoznaji da se borba s dogmatizmom nije okončala, nego se, štaviše, nastavlja. Ova protivrečnost 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“¹⁷, 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 da 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 strani, i dogmaticizma, na drugoj: ovaj poslednji, naime, smatra praktičke postulate konstitutivnim u teorijskom 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, dakle, da je kantovsko pitanje kako su mogući sintetički sudovi a priori suštinski problem filozofije. On ovde, međutim, ne raspravlja o

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

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

mogućnosti metafizike (kao nauke)¹⁸. Pitanje o mogućnosti filozofije¹⁹, koje je postavljeno ovim sporom, upućuje na izvesnu hijerarhiju problema koja leži u osnovi ovog interesa filozofije za samu sebe. 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 realizacije²⁰.

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 s onim što predstavlja temeljnu lekciju Fihtegovog učenja – i to u Šelingovoj formulaciji – da je „početak i kraj sve filozofije – *sloboda*“²¹, 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 sveta²², 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.

18 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.

19 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., *Sämmtliche Werke*, I, 1, 88 (*O mogućnosti forme filozofije uopšte*, str. 10).

20 Već u maju 1795. godine, Helderlin napušta fihtevansko učenje da ono neuslovljeno može biti čisto delanje (jer je ono opterećeno suprotnošću s 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., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 226-228). Prema M. Franku, ovaj će Helderlinov uvid biti odlučujući i u kasnoj Šelingovoj kritici Hegelove filozofije. Videti: Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, S. 12.

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

22 U pomenutom fragmentu Hegelovog *Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma*, iz 1796. ili 1797. godine, vidimo stav da 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 bezuslovnih 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“²³. 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 odnosno međusobno isključujuća sistema. Dakle, i dogmatizam i kriticizam podrazumevaju, trebaju, pretpostavljaju rezultate kritike. Šelingova osnovna tvrdnja o dogmatizmu – da poput kriticizma za svoj princip ima (praktički) postulat – izbija iz ruku mogućnost da se na taj način napravi fundamentalna razlika između ova dva sistema mišljenja²⁴. 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“²⁵. Shodno ovom određenju Šeling smatra da je Spinozina odluka da svoju (dogmatsku) metafiziku nazove *Etika* jedan autentični gest, a ne ironičan – kako ga Fichte shvata.

Šelingov se rečnik – od nanošenja „drugog“ udarca dogmatizmu menja do „rada na dogmatizmu“ – menja ka jednoj zanimljivoj mogućnosti filozofske afirmacije dogmatizma. „Da bi se rešio spor u filozofiji, da li je potrebno dati „za pravo“ i jednom i drugom sistemu, odnosno odlučno afirmisati, ne samo kriticizam, već i dogmatizam kao autentičnu filozofiju? Do čega je sta-

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

24 Naredno mesto nam može pojasniti na koji način je princip dogmatizma i kriticizma (teorijske i praktičke filozofije u krajnjoj liniji) isti: „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 imperativ. Praktički postulat je *contradictio 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 puko teorijski bilo puko 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 filozofije) svoju obavezujuću moć (za unutrašnje čulo) može da pozajmi samo od praktičke filozofije. Stoga je princip filozofije nužno *postulat*“. Op. cit., S. 448.

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

lo? 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 kriticisma“²⁶. Možda se može tvrditi da se svi filozofski sistemi daju pokazati kao manje ili više uspele kopije ova dva sistema. To je jedno. Međutim, moguće je sagledati i drugu stranu, u slučaju kada se jedan sistem filozofije izdaje 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“²⁷.

Ističu se i razlike između kritike, kao kritike uma, i samog sistema *uopšte*, čije bi zasnivanje ona naravno imala da omogući. *Kritika čistog uma* ima smisao nečega sasvim jedinstvenog. Ona za Šelinga ima značenje težišta čitavog lanca događaja za jednu disciplinu. Međutim, ona ne može imati nasuprot sebi ni drugačiju, a kamo li oponirajuću proceduru. Dok god bude filozofije, *Kritika čistog uma* će kao program kritike *uopšte* biti jedinstvena. „*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)“²⁸.

Ovakvo tumačenje će Šeling pravdati 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 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, što predstavlja dvosmislenost koja je sasvim na tragu fihteanske pragmatičke istorije uma. Što se više približava sistemu, čini se da bi imala sve manje veza sa svojom individualnom, životnom bazom, veza prema svakodnevnom iskustvu. 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 univerzalnost²⁹! Filozofija je ili misaona igra ili osnova, impuls ka onome *za-*

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

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

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

29 Loc. cit. (Loc. cit.).

ključnom, odlučenom u praktičkom delanju. Ona mora „dobiti realnost ne pomoću saznanje, već pomoću *produktivne, realizatorske* moći, ne pomoću *znanja*, već pomoću *delanja*“³⁰.

Ovde, takođe, dolazimo do još jednog veoma 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 „prostodušnog“ (koje je nedovoljno eksplicitno „kritičko“) načina filozofiranja stare metafizike. Utoliko, ona nije „ništa izmenila“ na toj svesti koliko ju je u potpunosti iznela na svetlo dana. Međutim, ona je na isto to svetlo iznela i imanentno „kritičku“ dimenziju sveg filozofskog mišljenja, koja se onda mora afirmisati i u pogledu dogmatizma. Primenjujući ovu svoju tezu, o imanentnom kriticizmu pretkantovske metafizike, on daje primer Spinoze. Za razliku od Fihteove teze o neodrživosti spinozističke pozicije filozofirajućeg subjekta, odakle njen ironijski karakter, za Šelinga je Spinoza i te kako neironično predstavio svoju filozofiju (metafiziku) kao jedan sistem *Etike* i u njoj i te kako našao, dostigao vlastiti „raj u razumu“³¹. Predmet njegovog sistema sasvim izričito nije bio predmet znanja već jedne beskonačne delatnosti, što je osnova svakog filozofskog sistema uopšte³².

KRITIČKI SMISAO PISAMA

Nakon što smo utvrdili to da svaka filozofija (tačnije obe njene oprečne mogućnosti) podrazumeva praktički princip, zanimljivo bi bilo uporediti, ukratko, u kom odnosu stoje sama forma pisma i ideja praktičke realizacije sistema. Šelingova pisma su pisana u borbenom duhu i to protiv filozofije kao puke „misaone igre“. To već daje ovim pismima naročitu aromu. Koji bi smisao u ovom kontekstu imala epistolarna forma Šelingovog spisa o dogmatizmu i kriticizmu? Filozofska upotreba epistolarne forme diskursa uopšte neposredno podseća na prepisku stoičara, koji su bodrili jedni druge u svom programskom prihvatanju objektivne nužnosti prirodnog poretka, boreći se ravnodušnošću protiv svega što unosi pometnju u skladnost vrline. Šelingova pisma takođe su bodrilačka, jer lična nota probija kroz strogu argumentaciju. Razmena mišljenja u njima je fiktivna, što dodatno tematizuje njihov borben duh koji se razlikuje od stoičarskog *Stimmung-a*.

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

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

31 Op. cit., S. 305 - 306 (Loc. cit.).

32 Op. cit., S. 304 (Loc. cit.).

[deutlicher – prim. N. J.] nego u nekoj drugoj³³. Zašto se on poziva na ovom mestu baš na kriterijum jasnosti (clara)? Može li biti tek slučajaj 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 kantovske kritike bi se sastojao, kao najpreča operacija filozofije, upravo u ovom raščlanjivanju i pročišćavanju domena sazajnih moći i njihovih apriornih struktura. U kontekstu Šelingovog teksta, zarad razumevanja odredbe „jasnijeg izlaganja“, možemo istaći da se zaista pretresa, pravi jasna razlika i raščlanjuje između filozofskih (dogmatizam, kriticizam, odnosno Spinoza i Fihte) i nefilozofskih (kriticizirajući dogmaticizam ili *Unphilosophie*). Ovaj rad kritike je u kontekstu *Pisama* stavljen u službu obezbeđivanja oblasti ili domena filozofije. 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.)!

Odgovor na pitanje kakvo je „filozofsko držanje“ Šelingovog sagovornika (mišljenja su podeljena između Helderlina ili Hegela), koji je ipak indirektno prisutan, može se pronaći na osnovu toga šta se u pismima otkriva kao njegova filozofska interesovanja. On se pre svega interesuje za Kanta i kritičku filozofiju, međutim, nije mu strana ni diskusija između Lesinga i Jakobi-ja u vezi sa Spinozinom filozofijom. Takođe, sagovornik 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. Doduše, njegova pozicija i nije toliko bitna, budući da je odlučujuće to što sa Šelingom deli svest o potrebi za borbom za filozofiju. Duga zajednička diskusija, koja kao da leži u pozadini ili čini kontekst ovih pisama, a na koju se ona naprosto nadovezuju, mogla se ticati baš 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 pozitivnom reakcijom na shvatanja njegovog sagovornika o tome da je borba „protiv onoga što je neizmerno ono najuzvišeniije“. Nasuprot ove slike 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 subjekta i sveta. Drugim rečima, pitanje odnosa filozofije i apsoluta³⁴ predstavlja perspektivu iz koje Šeling analizira suštinu dogmaticizma tibingenskog teološkog seminara i njegove ključne ideje moralnog boga.

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

34 U pismu Fihteu iz decembra 1795. godine, Rajnhold je optužio Šelinga da je pao na stadijum pretkritičke metafizike, budući da je iz metafizički mišljenog apsoluta izvodio moralni za-

Ova slika borbe dovršava na jedan logičan način čitav narativ 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, prema Šelingovom mišljenju. U desetom pismu razrešeno je da je kritikizam onaj filozofski sistem koji se jedino može živeti kao filozofija slobode. Sloboda se potvrđuje samo protiv apsolutizacije svega objektivnog. Međutim, Šeling je dozvolio da se nazre i mogućnost da se sloboda potvrđuje i u borbi spram apsolutizacije subjektivnosti. Doterana do svog savršenstva, filozofska apsolutizacija subjektivnosti predstavlja poništavanje same borbene subjektivnosti, odnosno poništavanje jednog te time neposredno i drugog pola sukoba. Apsolut mora ostati s onu stranu ove suprotnosti. To bi značilo da apsolutne tendencije suprotnih strana padaju u konačnici na teret jednog nedogmatizujućeg kritikizma. Kasnije će ovaj tekst za Šelunga 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“³⁵. Održavanjem duha kritike, na slici raskršća koje je za Šelunga metafora demistifikacije „onih koji skrivaju svoja načela“, filozofija je simbol saveza slobodnih duhova³⁶.

Iz ovoga, međutim, proizilazi udarac Fihteu, a 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. U *Kritici* nije reč o tome da se postavi jedan apsolutni princip koji će biti univerzalan princip sistema sveg znanja, već je o tome da se postavi *kanon* svih principa i sistema³⁷. 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 ovde predstavljena pre svojim „duhom“ nego konkretnim slovom³⁸. Istinski antipod Fihteu

kon. Za razliku od njega, Kant je učinio suprotno izvodeći iz moralnog zakona ono apsolutno. Citirano prema: *Hegel: The Letters*, p. 39.

35 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 341 (*Filozofska pisma*, str. 236).

36 Loc. cit. (Loc. cit.).

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

38 U pismu Hegelu od četvrtog februara 1795. godine, Šeling je potvrdio kako je postao sledbenik spinozizma. Kako je Spinozi, naime, sve predstavljalo svet, za Šelunga je to Ja. Realna

u ovim spisima je Spinoza, a ne teološko-ortodoksna zloupotreba kriticisma 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“³⁹. Ovo je *de facto* uvid artikulisan u duhu fihteanstva. Beskonačna radnja (unendliche Handlung) – nije li to upravo ono što se traži kao 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 za filozofiju ima skeptik u odnosu na dogmatičara – teoretičara. Praktička realizacija filozofskog sistema, pri čemu se odlučuje da li predstavlja afirmaciju ili negaciju slobode, ono je što odlučuje. Ne, dakle, mogućnost ili nemogućnost dokaza ove ili one filozofske argumentacije. Filozofija na taj način dobija smisao individualnog potvrđivanja lične slobode. Ona je najpregnantnije vezana za okolnosti (praktičke – ovde još uvek nedovoljno raščlanjene) života⁴⁰.

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 Šeling⁴¹. Iz toga je jasno zašto *Kritika čistog uma*, koja nije ni smerala na ovu oblast, kao svoj principijelni problem upravo postavlja pitanje „kako su mogući sintetički sudovi a priori“. Čim stupimo, suprotno tome, u

razlika između kriticisma i dogmatizma počiva u tome što prvi polazi od apsolutnog ja (kakvo je ono nezavisno od objekta) a drugi od apsolutnog objekta. Odmah zatim dodaje kako filozofija mora poći od onoga neuslovljenog, a kada se odlučilo da li se to neuslovljeno tematizuje kao Ja ili kao Ne-Ja sve je nadalje poput sudbine. 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. 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).

39 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 305 (*Filozofska pisma*, str. 197).

40 Jasno je da se iz Hegelove perspektive ne može prihvatiti niz teza koje se podrazumevaju u ovom Šelingovom učenju. Pre svega, za Hegela je teorijski rad ono što je individualizovano s obzirom na „učeni“ diskurs. Veliko je pitanje to koliko realizacija slobode može imati smisao individualne „stvari“?

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

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 vršiti 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 svega: na tom rešavanju radili su svi filozofi, ma koliko da su sam problem različito izražavali“⁴².

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“⁴³. 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, 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]“⁴⁴.

Subjektivna „vrednost“ principa se oslanja na to da se oni postavljaju iz perspektive anticipirane objektivnosti filozofskog sistema. Njihova vrednost, dakle, proizilazi iz njihove praktičke realizacije. Svakako je ovde reč konkretizaciji smisla teze o primatu onoga praktičkog nad onim teorijskim. To je temeljna crta ova diskusije o razlici i odnosu međusobne isključivosti dva mo-

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

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

44 Loc. cit. (Loc. cit.).

guća sistema filozofije. Saznajna pretenzija ljudske svesti, na osnovu pripadnog joj aprioriteta, iz vlastite transcendentalne biti gradi kompleksnu misaonu konstrukciju zbiljnosti. Stoga i možemo razumeti Kantov kritički projekat uopšte tako da predstavlja zahtev da se preispita „tlo zbiljnosti“ tih konstrukcija, a to znači sama saznajna moć⁴⁵. Ovaj motiv je u osnovi Šelingovog shvaćanja obaveze filozofije da bude relevantni faktor zbiljnosti.

Subjektivnim uslovima, pod kojima stojim ja kao filozofska individua, daje se smisao objektivnih uslova sveg mišljenja. Kant smatra da se ova „distorzija“ dešava usled teorijske nerešivosti metafizičkih problema. Međutim, Šeling smatra da se mora poći od praktičke rešivosti filozofije i vratiti se na početak. Dakle, nije dovoljno ostaviti dijalektičku potrebu uma samo dijagnostifikovanom, već je potrebno učiniti problemom njenu suštinsku orijentaciju. Dijalektička priroda uma je instanca koja traga za načinom da se teorijski afirmiše praktička usmerenost slobode. Šeling tvrdi da je anticipacija objektivnog rezultata filozofije „usloвила“ postavljanje subjektivne strukture. Ona nije postavljena, kako je rekao u citatu koji smo naveli, naprosto. Kantovo učenje o transcendentalnom prividu nije objašnjavalo mehanizme puke postavljenosti subjektivne strukture. Šeling smatra da demistifikacija subjektivnosti mora da ide korak dalje u odnosu na Kanta. 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.

S 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“⁴⁶. 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 apsolutni zahtev. To znači da *ne treba* da postoji faktički prelazak s beskonačnoga na konačno. Suprotni zahtev je transcendentan, odnosno zahtev slepog dogmatizma. Onaj prvi zahtev je pak imanentan, jer „on hoće da ja ne dopustim nikakav prelazak. Ovde se dogmatizam i kriticizam sjedinjuju u istom postulatu“⁴⁷. Ova težnja da se ne dopusti prelazak – da se održe obe strane u svojoj razdvojenosti – predstavlja njihovu relaciju, vezu. Ako ne bi bio moguć prelazak od beskonačnog ka konač-

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

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

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

nom, kaže Šeling, kriticizam beleži samo put od onoga konačnog ka beskonačnom, što znači „otvorenu“ tendenciju onoga konačnog ka beskonačnom. Dogmatizam uverava da postoji samo tendencija onoga beskonačnoga ka konačnome. To znači da je Spinozu praktički zahtev vodio ka formulaciji rešenja koje će biti u skladu s njegovim sistemom: „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 realnosti⁴⁸. Praktički zahtev o kome svedoči Spinozina *Etika* nije trebalo da se ispuni pomoću pozivanja na „kauzalnost subjekta“ (kauzalnost iz slobode), već pomoću subjektu „tuđe kauzalnosti“ u kojoj on participira. Šeling to formuliše još i ovako: rešenje zadatka se u Spinozinoj filozofiji javlja kroz zahtev za uništenjem samog sebe pomoću apsolutne kauzalnosti. Kod Spinoze se konačna kauzalnost ne razlikuje od beskonačne, kaže Šeling, po principu već po stepenu, granicama. Da je konačna kauzalnost ikada ispunila zadatak, uništila bi ovu granicu usled koje se jedino razlikovala od beskonačne, te bila bi identična sa njom. Ovo je dalekosežna posledica spinozizma za spekulativno mišljenje.

Ovo predstavlja jedno čitanje Spinoze koje je veoma zanimljivo iz naše perspektive: Spinoza je pošao od intelektualnog opažanja, objektivizujući ga. „Nije on iščezao u opažanju apsolutnog objekta, već je za nj, obrnuto, sve što se zove objektivno iščezlo u opažanju sebe samog⁴⁹. Verujući da je identičan s objektivnim i u njemu izgubljen, Spinoza se, prema Šelingu, fundamentalno varao. „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 egzistirajućeg⁵⁰.

Apsolutna sloboda našeg Ja nije eksplicitna tema „stare filozofije“, ali je u osnovi „nelagodnosti“ koja je svojstvena dogmatizmu stare metafizike. Ideja da se subjektivni uslovi saznanja podmeću za objektivne uslove – neotklo-njiv 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

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

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

50 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 319 - 320 (*Filozofska pisma*, str. 213).

objektivisanim intelektualnim opažanjem, time što se opažanje svog sopstva smatra opažanjem nekog objekta izvan sebe, a opažanje unutrašnjeg intelektualnog sveta nekog natčulnog sveta izvan sebe⁵¹. Dakle, Spinozina *Etika* krije ovu suštinsku fikciju kao svoju pretpostavku: Spinoza nije smatrao da je njegovo ja izgubljeno, već da je prošireno do apsoluta. Šeling tvrdi: „U onom intelektualnom 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 blaženstva⁵². I u kasnijem rukopisu *O povesti novije filozofije* (Zur Geschichte der neuern Philosophie), on će ponoviti ovo shvatanje spinozizma, te utoliko decidiranije potvrditi svoje „subjektivizujuće“ tumačenje Spinozinog pojma supstancije. Spinoza ju je, prema tome kasnijem spisu, razumeo kao „*subjekt* bitka⁵³“.

Oba su sistema filozofije opasna. Međutim, potrebno je napraviti jasnu razliku u vrednosnom smislu. Šeling govori o tome zašto bi trebalo „izabrati“ kriticism. Jedan sistem filozofije je nužno razoran, a drugi je to ipak pod određenim uslovom⁵⁴. Oba sistema se susreću u tome što referišu 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 realnosti⁵⁵. 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 kriticisma – postoji li nada, mogućnost da će on ostati veran rezultatu kritike čistog uma? Kriticism posmatra

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

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

53 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).

54 U poslednjem pismu, ipak je kao ključni neprijatelj, pored potencijalne korupcije na domaćem tlu, istaknut dogmatizam koji je sredstvima kriticisma održao ili obnovio vladavinu zanesenjaštva. Otkriće njegovih modifikacija, transformacija, lica i maski koje navlači, podozrenje i raskrinkavanje je najvažniji zadatak Šelingovog doba. Jedan od temeljnih, zapravo, snaga tog dogmatizma ojačanog kriticismom, možemo videti u filozofijama zdravog razuma, a protiv kojih će Hegel istupiti u svojim ranim kritičkim spisima.

55 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 327 (*Filozofska pisma*, str. 221).

krajnji cilj svakog filozofiranja kao beskonačni zadatak. On postaje, međutim, nužno dogmatizam ako taj zadatak postavi kao dostignut ili čak uopšte dostižan. Istaknuto je već da je u ovom Šelingovom tekstu na delu fihteansko razumevanje filozofije kao pozvane da neguje odgovarajuće određenje čoveka. Određenje koje bi čovek dobio u sistemu dogmatizma podrazumeva da se slobodni kauzalitet (subjekta) raščini, svede na modifikaciju ili određeni stepen apsolutnog kauzaliteta (objekta), a to znači autonomija na heteronomiju⁵⁶. No, kriticizam 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 za apsolutizacijom 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, apsolutnu tezu. Međutim, apsolutna teza se može zamisliti samo pomoću apsolutnog identiteta. Stoga se oba sistema nužno odnose na apsolutni identitet“⁵⁷.

ODGOVORI I DALJNI KRITIČKI MOTIVI

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 postavi sistem realizma. U pogledu na konkretno delanje i objektivnost koja se sada postavlja kao „ravnopravni član“, realizam može delovati smisljeno čak i „najodlučnijem idealisti“. Šelingova se zabuna može razjasniti uvidom u to da se realizam tek zapravo zasniva na idealizmu. Jedino stanovište filozofije jeste stanovište spekulacije, tvrdi Fihte, s koga se tvrdi „sve što jeste za Ja jeste *pomoću* Ja“. Na stanovištu prirodne nauke ili obične svesti može još postojati nekakva mutna svest o samostalnosti objektivnog sveta. Ta se stanovišta mogu i moraju razjasniti sa filozofskog. Po sebi

56 Njegova će filozofija prirode nastojati da afirmiše u vlastitom predmetu njemu imanentno zakonodavstvo i princip samoodređenja, protiv čega se Fihte izjašnjava u jednom pismu Šelingu (koje je datirano 15. 11. 1800.), u kome tvrdi kako je filozofija prirode obuhvaćena i utemeljena transcendentalnom filozofijom, odnosno na „imanentnim zakonima uma“. Citirano prema: *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, p.73–74.

57 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 327–328 (*Filozofska pisma*, str. 222).

uzev, smatra Fihte, realizam nema nikakav razumljiv osnov⁵⁸. *Wissenschaftliche* veoma jasno razlikuje dva niza „duhovnog delanja“, niz koji pripada samom Ja (predmetu filozofskog istraživanja) i niz koji čini misaona delatnost samog istraživanja. Šelingova analiza Spinoze može poslužiti kao primer za takav način filozofiranja kakav još ne problematizuje ovu fundamentalnu razliku. Spinozina filozofija je (u skladu s Kantovim učenjem o transcendentalnom prividu) svedena na niz njegovih misli, budući da samu misao odnosno inteligenciju ne uvodi kao problem. Spinozina je pozicija, iz Fihteove vizure, verovatno opravdano okvalifikovana kao *pretkritička* u kantovskom smislu.

Zatim, Fihte će u pokušaju novog prikaza odgovoriti na Šelingovu provokativnu tezu da se i kriticism 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. Posebno je pitanje da li tom prilikom Fihte modifikuje svoju staru argumentaciju ili formuliše u potpunosti novu. Cilj te rasprave svakako jeste okrenut k daljnjem osnaživanju njegove filozofske pozicije, tako što će se otkloniti sumnja da kritički idealizam vodi u gorepomenutu opasnost⁵⁹.

U ovom spisu Fihte eksplicira ono na 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-objekt⁶⁰. 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 obja-

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

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

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

sniti potrebno je da se pretpostavi ova neposredna svest koja se izražava ovim Ja i da se to učini osnovom filozofije uopšte: „Stoga samosvest je neposredna, u njoj su ono subjektivno i objektivno neraskidivo povezani i apsolutno jedno“⁶¹. Ovo polazište tek omogućuje filozofiju u strogom smislu te reči, budući da je tek na osnovu njega zaista moguće objasniti ono što je za filozofiju fundamentalno – a to je svaka moguća svest. To je jedna strana Fihteovog obezbeđenja od Šelingovog prigovora. Ovde se prihvata kritički motiv o potrebi da se položi račun o uslovima mogućnosti (kako bi nužnost postala očigledna) filozofskog stanovišta kriticizma. Druga strana prigovora je ta da je kriticizam kao filozofski sistem dovršiv tek u praktičkom smislu, to jest realizacijom u sferi praksisa. Fihte u istom spisu insistira da je „mišljenje činjenje (Thun)“; jastvo (Ichheit) je „vraćanje delatnosti (zurückgehen Thätigkeit) u samu sebe“⁶². Mišljenje se pokazuje neposredno kao delatnost, Ja se odnosi na samosvest koja je neposredna svest o jedinstvu subjekta i objekta. Fihte tvrdi da je zaključak da je transcendentalno stanovište nužno stanovište filozofije i sam nužan. Da svaka anticipacija realizacije filozofskog sistema podrazumeva princip koji izražava transcendentalna filozofija na osnovu same prirode filozofske svesti. Utoliko ne mogu istovremeno biti moguća dva sistema – i to na legitiman način – transcendentalni sistem filozofije i njemu suprotan „dogmatizam“. Na taj način, Fihte je pokušao da odgovor i na treću implikaciju Šelingovog spisa, a to je 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*.

Ostaje da se rekonstruiše odgovor na pitanje da li se kriticizam može odbraniti od prigovora da predstavlja borbu subjekta sa svetom i u tome smislu jedno uzvišeno ali i tragično filozofsko držanje? Kritički filozof se može predstaviti poput lika antičke grčke tragedije. Šeling se poziva na njegov prikaz u dramskoj umetnosti starih Grka u poslednjem odnosno desetom pismu⁶³, na samom koncu ovog spisa. Tragički heroj se ne miri bez borbe s vlastitom sudbinom, već prihvata neminovnost da će propasti i biti kažnjen zbog vlastite slobode, koja se afirmiše kroz sukob i kao sam taj sukob sa nadmoći sudbine. Moguće je da je naša interpretacija u određenoj meri potisnula Šelingovo insistiranje na plemenitom karakteru kriticizma. Šeling formuliše njegovo geslo na takav način da o da izbija njegov karakter: „Moje određenje u kriticizmu,

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

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

63 Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke*, I, 1, S. 336 – 338 (*Filozofska pisma*, str. 231 – 233).

naime, jeste – *težnja ka nepromenljivoj vlastitosti, bezuslovnoj slobodi, neograničenoj delatnosti. Budi* – jeste najviši zahtev kritičizma⁶⁴.

Ovo se inspirativno Šelingovo tumačenje sistema kritičizma može izraziti i Hegelovom terminologijom. Na taj način bi se mogla artikulirati i tvrdnja da kritičizam predstavlja filozofski sistem zasnovan na subjektivnom moralnom svetonazoru. Prema Hegelovim ranim spisima, rezultat kritičizma je sledeći: preko koncepta apsolutne subjektivnosti uma i njegove odredbe protivstavljenosti spram realnosti, odsada je svet apsolutno protivstavljen umu⁶⁵. Za Hegela je kritičko držanje unutar kritičizma u opasnosti da bude jedan subjektivistički svetonazor. Ovo je, doduše, problem epohalne određenosti filozofije i njenog opšteg duha u tom povesnom trenutku, a ne greška Fihtea kao filozofske individualnosti. 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“⁶⁶. Prema terminologiji koja se javlja u *Fenomenologiji duha*, sama se moralnost definiše kao „moralni nazor na svet“, stoga se stanovište kritičizma i može misliti kao stanovište moraliteta uopšte, za koji je temeljna tendencija borba subjektivnosti i njoj suprotstavljenog sveta.

Kritičizam u suštini ne zna ništa o supstancijalnom karakteru sveta. To je posledica ključne orijentacije kritičke filozofije. Naime, svet se može posmatrati kao konačan ili kao beskonačan. Ove strane, teza i antiteza, prikazuju moguće načine shodno kojima 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 uslovima u konačnom mišljenju. Tako će se dospeti do čiste subjektivne nužnosti, koja je u osnovi načina na koji se pitanje o svetu kao totalitetu uopšte može postaviti⁶⁷. Hegel je ukazao na to da je Kant bio na dobrom putu da, u svojoj *Kritici moći*

64 Op. cit., S. 335 (Op. cit., str. 230).

65 Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, 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. 417).

66 Op. cit., S. 422.

67 Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, S. 147.

suđenja, izrazi pravi spekulativni princip (u ideji intuitivnog razuma) jedinstva sveta i uma. Međutim, kriticizam se u povesnom i povesnofilozofskom smislu konstituše kao mehanizam artikulacije i ustoličenja modernog principa subjektivnosti. U kritičkoj filozofiji svetu se nameće jedno (praktičko, moralno) određenje subjekta. Ali najteži problem, prema Hegelovom shvatanju, iskrsava s obzirom na pitanje o tome šta predstavlja moralni sadržaj subjektivnosti. 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) s 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)⁶⁸.

Problem s duhom celokupne epohe, prema Hegelu, počiva u samom načinu na koji njeni predstavnici pojme sam apsolut. U njihovom pojmu apsoluta je ono konačno, kao nešto lišeno realnosti i istine ukinuto. Stoga su, smatra Hegel, bili ponukani da apsolut misle kao beskonačnu negaciju ili negaciju negacije. Međutim, Hegel će reći da je najviši apstraktum apsolutno 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 ravni – ontološki, vrednosno⁶⁹. Doduše, umesto dogmatizma i kriticizma iz Šelingovih *Filozofskih pisama*, Hegel suprotstavlja jedan drugačiji pojmovni par. Reč je o suprotstavljenosti „eudajmonizma“ i „prosvetiteljstva“, koji su kod njega mišljeni tako da su na istom epohalnom nivou. Takođe, oni imaju isti misaoni sklop iako se njihovi principi naizgled međusobno suprotstavljaju.

Međutim, u ovom Hegelovom odnosu spram stanovišta kriticizma, kao konačnosti pretvorene u apsolut, Adorno navodno prepoznaje svojevrсну nedoslednost. Oživljavanjem ove rasprave, Adornov slučaj dokazuje kakva je intelektualna zahtevnost, značaj i privlačnost svojstvena kriticizmu kao filozofskom držanju. Njegovo geslo „kritika i samo kritika“ namerno priziva duh „beskonačne negacije“. Naime, u *Negativnoj dijalektici* Adorno tvrdi: „Hegel je bio neobično inkonsistent kad je individualnu svest, pozorište duhov-

68 Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 458.

69 Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 7, S. 301. Istini za volju, Fihte će pitanje o postojećoj stvari rekonstruisati tako kao da je ona nešto što je svesti imanentno, tragajući za osnovom subjektivne nužnosti takve pretpostavke o spoljašnjim stvarima. Na ovaj se način, smatra Brahtendorf, može pokazati kako je princip realizma komplementaran s principom idealizma kod Fihte. Videti: Brahtendorf, J., *Fichtes Lehre vom Sein*, S. 94.

nog 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 on je 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 potcrtava, tamo gde mu odgovara: 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 iskustava⁷⁰.

Iskustvo individue zaista jeste oživljujuća snaga duha. Ono se misli kao *energeia*, pokretačka snaga s obzirom na njegovu izvornu posredovanost unutar intersubjektivnog elementa. Međutim, ne stoji u potpunosti to da se ono individualno izjednačava (ontološki, vrednosno ili kako bilo) sa slučajnošću. Zapravo, to pripada formalnoj strani subjektivnosti i pada na teret onom filozofskom mišljenju koje za vlastiti princip uzima formalni princip subjektivnosti. S jedne strane, kontingencija sadržaja u samoodređenju subjekta u vezi je s njegovim beskrajnim pravom na posebnost. On može da odredi sebe prema nečemu što mu se nameće spolja, u potpunoj nekritičkoj uronjenosti u univerzalni element. S druge strane, 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 Adornov prigovor može valjano razumeti u jednom širem tematskom pitanju zašto kantovsko-fihteanski subjekt, kao subjekt kritike, ima problematičan status kod Hegela? Tačnije, zašto se on javlja kao sami problem kritike kod Hegela? To bi, međutim, predstavljalo temu za posebnu analizu. Što se Adorna, pak, tiče o je sasvim sigurno na strani razumevanja kritike kao beskonačne borbe subjekta i sveta! Ukoliko bi pledirao za određenu proizvodnju subjektivnosti, on bi nesumnjivo prihvatio kantovsko-fihteanski koncept subjekta. To bi bilo sasvim u skladu s njegovim shvatanjem negativne dijalektike, koja ostaje u jednom neofihteanskom „moralitetu metode“⁷¹.

70 Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, S. 52.

71 „Adorno je upotunio svoju kritiku svesti subverzivnim moralitetom metode... Adornova verzija „moralnosti metode“ nasledila je sve aporije koje prate metodi moralizam. Iako metod kod Ničea i Adorna ne znači opštu logiku sa njenim pratećim objektivifikacijama, on je rezul-

LITERATURA

- (ed. and trans.) Butler, Clark / Seiler, Christiane, *Hegel: the Letters*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- (ed. and trans.) Schulte-Sasse, Jochen / Horne, Haynes / Michel, Andreas / Mittman, Elizabeth / Oksiloff, Assenka / Roetzel, Lisa C. / Strand, Mary R., *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p.73–74.
- Adorno, Teodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag, 1966.
- Maluschke, Günter, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn 1974.
- Brachtendorf, Johannes, *Fichtes Lehre vom Sein*, Paderborn: Schöningh, 1992.
- Fichte, Johann Gotlieb, *Osnova cjelokupnog učenja o znanosti*, Zagreb: Naprijed, 1974.
- Fichte, Johann Gotlieb, *Sämtliche Werke*, Berlin: Veit und Comp, 1845 - 1846.
- Fichte, Johann Gotlieb, *Učenje o nauci*, Beograd: BIGZ, 1976.
- 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.
- Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag, 1967.
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Band 4, Stuttgart, 1962, S. 226-228.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1976.
- Kant, Immanuel, *Sämtliche Werke*, Leipzig: Leopold Voss, 1867 - 1868.
- Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, Novi Sad / Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998 - 2001.
- Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: J. C. H. Mohr (Paul Siebeck), 1961.
- Manfred, Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.
- Perović, Milenko A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, *Arhe. Časopis za filozofiju*, 1 (2004), str. 7 – 21.
- Rose, Gillian, *Hegel contra Sociology*, London: The Athlone Press, 1981.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *O povijesti novije filozofije. Minhenska prope-deutika*, Zagreb: Demetra, 1993.
- Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef, *Forma i princip filozofije*, Beograd: Nolit, 1988.

to vao u preokupaciji samim sobom, na način intervencije. Stoga je ostao u oblasti beskonačne težnje ili zadatka, a to je moralnost (Moralität) u ograničenom smislu koji je kritikovao Hegel“. Videti: Rose, G., *Hegel contra Sociology*, p. 33.

NEVENA JEVTIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

CRITICISM AS STRUGGLE BETWEEN MORALITY
AND WORLD

Abstract: Author of this paper investigates the meaning of Schelling's understanding of criticism, according to his earlier text *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*. As a philosophical system that presupposes opposition of freedom and nature, criticism is presented as a struggle between subject and the world. Its opposed system, dogmatism, represents a philosophical system that results in certain passivation of subject. High intellectual appeal of criticism will be shown firstly by an inquiry into the tasks and principles of these opposed systems. Furthermore, investigation will deal with the reasons why Schelling gives the system of criticism positive evaluation, which can only be understood correctly in view of the epochal meaning of Kant's critical philosophical project. Finally, Schelling's interpretation is linked to Hegel's understanding of subjective principle of Kant's and Fichte's philosophy. Based on it, it is possible to posit this thesis regarding criticism as a struggle between consciousness and the world more profoundly: as a standpoint of subject's moral worldview.

Keywords: Criticism, Dogmatism, Freedom, Schelling, Fichte, Kant, Hegel

Primljeno: 24.02.2017.

Prihvaćeno: 09.05.2017.

