

Arhe XXI, 41/2024

UDK 2-1 Hume

2-1 Jacobi

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.127-152>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

STANKO VLAŠKI<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## O VEROVANJU I VERI: HJUM I JAKOBI

**Sažetak:** U nemačkoj modernoj filozofiji s kraja XVIII i s početka XIX veka brzo je ustaljen stav prema kojem su Hjumova skeptička nastojanja u Kantovoj kritičkoj filozofiji našla ne samo svoje ispunjenje, nego i da su s koncepcijom kenigzberškog mislioca ona suštinski prevladana. Autor u radu polazi od pitanja šta je, u godinama tokom kojih se Kantova misao već etablirala kao vodeća paradigma filozofske moderne, motivisalo Fridriha Hajnriha Jakobija da ponovo postavi pitanje o značenju i vrednosti Hjumove filozofije, i to u prvom redu Hjumovog pojma *verovanja* (*belief*). U središnjem delu rada, pažnja se najpre posvećuje upravo tom Hjumovom pojmu. Autor razmatra kako se Hjumova ključna problematizacija osnova uzročno-posledične veze kao osnova činjeničnog znanja razvija i kao rasprava o osnovama verovanja. U Jakobijevoj reinterpretaciji, međutim, zasnovanost znanja na *veri* (*Glaube*) nije shvaćena samo u hjumovskom smislu otkrivanja toga da ono ostaje lišeno izvesnosti, odnosno da je kao takvo utemeljeno na navici saznavnog subjekta. U osvrtu na različite savremene interpretatorske uvide, nastoji se pokazati da Jakobi pojmom vere – pojmom koji se ne može svesti ni na religijsku, niti na svoju epistemičku komponentu – želi da osvetli način držanja ljudskog duha koji ne bi polazio od postojanosti razlike između subjektiviteta i objektiviteta, niti od njihovog apstraktnog jedinstva, nego bi njihovo jedinstvo otkrivao upravo u njihovoj razlici. Jakobijevska vera kao neposredna aktualnost takvog, živog jedinstva, pokazće se jednim od najznačajnijih polemičkih podsticaja za postkantovsko filozofiranje.

**Ključne reči:** Hjum, Jakobi, verovanje, vera, znanje, neposrednost, opažanje, Kant, Hegel

Svoje predavanje o Hjumovoj (David Hume) filozofiji, Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) otvorio je rečima da je skepticizam škot-

---

1 E-mail adresa autora: [stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs](mailto:stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs)

---

skog filozofa postao značajan „više sa istorijskog stanovišta nego što je to po sebi“. Prema Hegelu, taj istorijski značaj „sastoji se u tome što Kant upravo od njega uzima polaznu tačku svoje filozofije“.<sup>2</sup> O tome šta je Hegel mogao imati u vidu dajući takvu ocenu, verno svedoči osvrtna na to kako je sâm Kant razmišljao o hjumovskim polazištima svoje misli. Najupečatljivije se o tome izrazio poznatom opaskom s početka *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* o Hjumu kao filozofu koji ga je prenuo iz „dogmatskog dremeža“<sup>3</sup>. Hjumovom denuncijacijom objektivnog važenja ideje nužne povezanosti između uzroka i posledice, uverenje u to da um može spoznati stvari kakve one jesu same po sebi, te da odredbe uma jesu realne u apsolutnom smislu – a upravo takvo uverenje za Kanta, u najkraćem, jeste ključna odlika dogmatizma u filozofiji, odnosno *čitave dotadašnje metafizike* – ostalo je bez oslonca. S Hjumovim otkrićem subjektivnog karaktera uzročno-posledične veze, saznavni subjekt, s druge strane, otkriva sebe u svojoj spontanosti. On sam jeste uslov mogućnosti veze koju je dotad pretpostavljao kao objektivnu datost. Subjekt svojom misaonom delatnošću povezuje uzrok i posledicu, tj. povezivanje uzroka i posledice jeste lik subjektivnosti koja izvorno *jeste actus* sinteze sâm. No, za Kanta, kauzalna veza nije samo rezultat navike kako je to tvrdio Hjum, nego je lik transcendentalne subjektivnosti subjekta kao uslova mogućnosti empirijskog realiteta. Granice empirijskog, prema Kantu, ne mogu se na legitiman način prekoračiti u teorijskim nastojanjima uma. Um spoznaje samo ono što u empirijskom smislu jeste. Sfera onoga transempirijskog otvara se u *delanju*, kao sfera onoga što tek *treba* da bude. Kantovski pogled ka toj sferi isto je tako oposredovan Hjumovom primedbom o neizvodivosti vrednosnih sudova iz indikativnih.<sup>4</sup>

Ako se rečeno ima u vidu, Hegelov stav da Kant u Hjumovoj misli nalazi izvoriste svoje filozofije pokazuje se potpuno opravdanim. Ako se pak prihvati da je, s druge strane, u Kantovom transcendentnom idealizmu ujedno i jedini legitimni *ishod* Hjumovih skeptičkih nastojanja, generaciji mlađih Kantovih savremenika – generaciji

---

2 Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1983, prev. N. M. Popović, str. 382.

3 Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005, prev. B. Zec, str. 11.

4 O ovim ključnim aspektima Kantove recepcije Hjumove filozofije videti: Perović, M. A., „Epochalni smisao Kantove filozofije“, *Arhe* I, 1/2004, str. 7-21.

---

kojoj je pripadao i Hegel – ponovno proučavanje Hjumove filozofije nije se *nakon Kanta* moglo smatrati neophodnim. U godinama kada je Kantova kritička filozofija u Nemačkoj već etablirala sebe kao dominantnu paradigmu filozofskog mišljenja uopšte, Fridrih Hajnrh Jakob (Friedrich Heinrich Jacobi) naglasio je, međutim, da je upravo s obzirom na razvoj i recepciju kritičkog idealizma neophodno ponovo čitati Hjuma. Godine 1787. Jakob tako objavljuje dijalog pod naslovom *Dejvid Hjum o veri ili idealizam i realizam*. Početna opaska učesnika u dijalogu kojeg autor potpisuje kao „Ja“ – da je neoprostivo da neko ko se bavi kantovskom filozofijom, a da „uprkos svemu što je Kant zapisao u predgovoru *Prolegomenama*“ nije odmah posegnuo za Hjumovim *Ogledima*, poglavito za *Istraživanjem o ljudskom razumu*, i ponovo ga pročitao „od početka do kraja“ – zavodi na pogrešan trag ako bi se mislilo da cilja na izoštravanje slike o Hjumovoj filozofiji kao istorijskoj prethodnici Kantovog kriticizma. Pravi Jakobijev motiv jeste da pokaže da je ponovno čitanje Hjuma nužno da bi se prevazišao razdor između onoga empirijskog i onoga apsolutnog, posebičnog, koji je Kantovom filozofijom učinjen večnim. Kako ćemo nastojati da pokažemo, Jakob poziva na novo proučavanje Hjumove filozofije ne bi li ona posvedočila *protiv* Kanta. U tom proučavanju, Hjum, na prvi pogled, ne samo što ne bi bio onaj ko budi iz „dogmatskog dremeža“, nego je smatran učiteljem onoga što bi imalo biti uporištem svakog dogmatizma, učiteljem *vere*. Naš rad za cilj ima da osvetli zašto se kod Jakobija novi filozofski dijalog s Hjumom baš po tom pitanju pokazuje nužnim. Time bi ujedno mogao biti uvodom u dalje istraživanje kako Jakobijevog kritičkog odnosa prema Kantovom transcendentnom idealizmu, te Jakobijevog mesta u razvoju postkantovske misli, tako i njegove kritičke recepcije šireg, prosvetiteljskog strujanja moderne duhovnosti, čiji je Kant, po njegovom sudu, bio dosledni izraz<sup>5</sup>.

Prvi korak na tom putu jeste razmatranje Hjumovog shvatanja *verovanja*.

---

5 Up. Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019, str. 397.

## HJUMOV POJAM VEROVANJA

U *Dijalogu o prirodnoj religiji*, Hjum rečima jednog od učesnika, Kleanta, kritici izlaže tzv. ontološki dokaz za božje postojanje. Prema tom dokazu, poznato je, božje postojanje izvodi se iz pojma o bogu kao apsolutno savršenom biću. Apsolutno savršeno biće kojem ne bi bio pripadan predikat postojanja protivrečilo bi vlastitom pojmu. Kleant, međutim, napominje da „sve što poimamo kao postojeće, možemo isto tako poimati i kao nepostojeće. Nema, prema tome, bića čije nepostojanje u sebi sadrži protivrečnost.“<sup>6</sup> Nužno je misliti, nadalje, da dva puta dva jeste jednako četiri, ali ne i da nešto što postoji ne bi postojalo. Premda Kleant nije akter koji bi u dijalogu istupao s pozicija koje bi trebalo da jesu najbliže pozicijama samog Hjuma, to što mu pisac namenjuje ulogu onoga koji opoziva dokaz na kojem su vekovima zasnivana metafizička promišljanja o onome božanskom čini njegovu argumentaciju neizostavnim činiocem Hjumovog integralnog skeptičkog stava prema spoznajnim pretenzijama na tlu religioznosti uopšte. No, ocrtna razlika između onoga što se nužno misli i onoga što se *ne može* misliti kao nužno ne tiče se samo pitanja o Hjumovom odnosu prema pitanju o dokazivosti božje egzistencije. Ona zadire u jednu od osnovnih distinkcija čitavog njegovog istraživanja prirode ljudskog saznanja.

Prema Hjumu, predmeti ljudskog duha dele se na *odnose između ideja* [Relations of Ideas] i *činjenice* [Matters of Fact]. Odnosi između ideja predmet su matematičkih nauka, to jest svih tvrdnji koje su intuitivno izvesne, ili svoju izvesnost mogu da dokažu. Izvesnost ih odlikuje zbog toga što se otkrivaju isključivo *misaonim radnjama*, potpuno nezavisno od toga da li entiteti koji se spoznaju zaista *postoje*. Škotski filozof pojašnjava: „Pa da u prirodi nikad i nije bilo kružnica ili trokuta, istine koje je dokazao Euklid zauvijek bi zadržale svoju izvjesnost i očiglednost“.<sup>7</sup> Protivno uverenju na kojem je počivala ontološka tradicija, Hjum još jednom podvlači da se misaonost i postojanje ne mogu poistovetiti. Nije zamislivo da bi se, primerice, moglo protivrečiti uvidu

6 Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, IKZS—Matica srpska 1994, prev. Z. Bečanovačić-Nikolić, str. 90.

7 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb 1956, prev. I. Vidan, str. 37. Upaređeno s originalom prema uređenom posthumno objavljenom izdanju iz 1777. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dostupnom na <https://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>

geometrije u odnos između hipotenuza i kateta pravouglog trougla, a da se pri tom ne protivreči onome što je pretpostavljeno samim pojmom pravouglog trougla. Terminologijom koja će s Kantom postati opštepoznatom – premda suprotno Kantovoj nameri<sup>8</sup> – matematički stavovi svoju izvesnost zahvaljuju svojoj analitičkoj prirodi i svojoj zasnovanosti na *principu protivrečnosti*. Stavovi koji se tiču postojanja stvari ne mogu polagati pravo na takvu izvesnost. U situacijama kada se zasnivaju na neposrednom čulnom *utisku* [impression] ili na *pamćenju* čulnih utisaka, njihova izvesnost nije upitna. No, Hjum je zaokupljen pitanjem s kojim pravom smatramo izvesnim stavove o onome što će *tek biti*. Znanja o empirijskom svetu ostajala bi bez pravog značaja ako čoveku ne bi pružala budućnosni orijentir. Prema Hjumovom ključnom kritičkom uvidu, zaključci o činjenicama zasnivaju se na uzročno-posledičnom odnosu i upravo time pružaju traženu budućnosnu orijentaciju. Ipak, takva njihova zasnovanost, u svojoj samorazumljivosti, ne može se prihvatiti kao filozofsko opravdanje za to što bi se smatrali izvesnim. Za škotskog mislioca, naprotiv, sumnja prema takvom opravdanju nužna je ne bi li se razorila ona „implicitna vera i sigurnost [implicit faith and security]“ koja je „otrov svakog rasuđivanja i slobodnog istraživanja“.<sup>9</sup> Za Hjuma, pojam posledice nije pretpostavljen samim pojmom uzroka, niti bi važno obratno<sup>10</sup>. U logičkom pogledu, nema nikakve protivrečnosti u misli o tome da pretpostavljena posledica neće uslediti za svojim pretpostavljenim uzrokom, baš kao što se bez protivrečnosti zamišlja da će ona uslediti. Povodom stavova u

8 Kant je, dakako, matematičke sudove smatrao paradigmatičnim primerima sintetičkih apriornih sudova. Njihova istinitost ne može se objasniti samo na osnovu *stava protivrečnosti*. Videti npr. „O najvišem osnovnom stavu svih analitičkih sudova“ u Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003, prev. N. Popović, str. 132-133.

9 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 38.

10 „... Kretanje druge bilijarske kugle potpuno je različit događaj od kretanja prve, a u jednom nema ničega iz čega bi se i u najmanjoj mjeri dalo naslutiti drugo (...) svaki je učinak događaj, koji se razlikuje od svog uzroka. Stoga se on ne može otkriti u uzroku, i što se o njemu a priori izmisliti ili predočiti, mora da je potpuno proizvoljno“ (Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 41-42). Ako i po ovom pitanju poredimo Hjumove i Kantove pozicije, pokazuje se da uzročno-posledično rezonovanje za obojicu mislilaca jeste u kantovskom smislu *sintetičke* prirode. No, iz Kantove perspektive posmatrano, ključna Hjumova greška bila je u tome što je on na osnovu aposteriornosti, a time i slučajnosti/proizvoljnosti konkretnih odredaba uzročno-posledične povezanosti zaključivao o aposteriornosti pojma kauzaliteta kao takvog (videti: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 383).

---

kojima protivrečnost nije isključena, nije moguć egzaktan dokaz. Oni ne potiču iz samog razuma. *Razumu je uvek zamislivo da će ono što jeste biti drugačije nego što jeste ili što je bilo. Postojanje kao postojanje pitanje je mogućnosti, ne nužnosti.* Kleantova opaska iz produžetka gorecitiranog mesta iz *Dijaloga o prirodnoj religiji* – opaska da „reči *nužno postojanje* nemaju nikakvo značenje“<sup>11</sup> – može se, stoga, tumačiti i mimo svog primarnog konteksta. Šta nas onda u odsustvu čisto racionalnog objašnjenja, odnosno strogog dokaza, opredeljuje da *verujemo* da će neka činjenica uslediti, a da njoj oprečna neće? Shodno čuvenoj Hjumovoj ilustraciji, na čemu gradimo uverenje da će sunce sutra izaći, ako je u logičkom smislu jednako zamislivo i da to ne bude slučaj?<sup>12</sup> Kapitalna problematizacija osnova uzročno-posledične veze kao osnova samog iskustva kod Hjuma se utoliko spontano razvija i kao rasprava o osnovi *verovanja* [belief].

U postojanje neće primarno se *uveravamo* našim čulnim utiskom. Ali, napominje Hjum, jedno javljanje predmeta u utisku samo po sebi ne može biti osnovom za verovanje u to da će taj predmet postojati i u budućnosti.<sup>13</sup> Bez pretpostavke o sličnosti između onoga prošlog i onoga budućeg iskustvo pak biva negirano u vlastitom pojmu.<sup>14</sup> Ako takvo uverenje nastaje na osnovu većeg broja ponavljanjih utisaka koji ni po čemu ne bi bili suštinski različiti od toga jednog, zašto onda on sâm nije bio dovoljan za uverenje? Princip povezivanja prošlosti i budućnosti Hjum pronalazi upravo u *običaju*, u-običajavanju određenih utisaka, odnosno u *navici* [Custom or Habit]. Jedino pozivanjem na naviku može se objasniti „zašto iz tisuću slučajeva pravimo izvod, koji nikako ne možemo napraviti iz jednog slučaja koji se ni u čemu od njih ne razlikuje“.<sup>15</sup> Verovanje i saznanje uzročno-posledičnih veza imaju isti osnov, jer za Hjuma činjenično saznanje živi u medijumu *verovat-*

---

11 Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 91.

12 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 38.

13 Up. Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 101.

14 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 51.

15 Isto, str. 58.

*nosti*<sup>16</sup>, a ne u apodiktičkoj izvesnosti. Verovanje u činjenice, dakle, potiče iz navike. Potiče ono iz navike na nužan način, poput *prirodnog instinkta* koji ne može biti ni proizveden, niti sputan nikakvim misaonim činom.<sup>17</sup> Gledano s hjumovskog stanovišta, *kao što nismo u prilici da biramo da li ćemo u odgovarajućim okolnostima osećati ljubav ili mržnju, ne možemo da biramo ni da li ćemo – izloženi dejstvu navike – u nešto verovati ili ne*. Podrobnije ispitivanje prirode verovanja pokazuje se, međutim, neophodnim, jer Hjum *radnju duha* [operation of the mind] kojom nastaje verovanje smatra onim što je do njegovog vremena bilo *jedna od najvećih misterija filozofije*.<sup>18</sup>

Prirodu verovanja Hjum osvetljava pre svega razlučujući ga spram *zamišljanja*. U duhu problematizacije kauzalnog odnosa s kojom se ovo ispitivanje prožima, može se postaviti pitanje: ako povodom svega postojećeg možemo zamisliti ono što bi mu bilo oprečno, šta nas sprečava da verujemo u sve što zamislimo? U čemu je razlika između fikcije i verovanja? Misililac iz Edinburga najpre će odbaciti mogućnost da bi u verovanje bila uključena neka određena *ideja* koja bi nedostajala u tvorevinama same mašte. Mašta u svojoj slobodi sposobna je da doda bilo koju ideju tamo gde bi ona nedostajala: „U našoj zamisli možemo spojiti glavu čovjeka s tijelom konja, ali nije u našoj moći da povjerujemo da je takva životinja ikad postojala“.<sup>19</sup> Dalje, verovanje u postojanje bilo kog – pa i samog božanskog bića – ne doprinosi sadržinski ništa ideji koju bismo imali o njemu.<sup>20</sup> No, verovanje u njegovo

16 Usled nemogućnosti da povodom budućeg razvoja događaja bilo šta sa sigurnošću očekujemo, Gajo Petrović napominje da za Hjuma verovanje „u slijed događaja, na koji smo navikli, čini osnovu našeg zaključivanja o uzročnoj povezanosti pojava“ (Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1983, str. 129, podvukao autor).

17 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 60.

18 Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 96.

19 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 62.

20 I teozom o tome da se idejom postojanja ne dodaje ništa ideji predmeta, te da „kad tvrdimo da Bog postoji, mi prosto obrazujemo predstavu [idea] o takvom Biću kakvo je ono predstavljeno [represented] nama: i postojanje [existence] koje mu pridajemo ne poima se nekom posebnom predstavom koju udružujemo s predstavom njegovih drugih kvaliteta“ (*Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 93; upoređeno s originalom Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, dostupnim na <https://www.gutenberg.org/cache/epub/4705/pg4705-images.html>) Hjum anticipira osnovni stav Kantove kritike metafizičke teologije i već spominjanog ontološkog dokaza za postojanje boga: bitak nije realan predikat, nego samo *pozicija* nekog predmeta, tj. u svojoj *logičkoj* upotrebi jeste

postojanje dovešće do toga da ta ideja neuporedivo *jače* utiče na naše strasti u odnosu na one zamisli koje ne bi pratilo nikakvo verovanje. Suština verovanja otud, prema Hjumu, nije u nekoj specifičnoj ideji – ideje same po sebi nisu u stanju da nas pokrenu na delanje! – niti u određenom poretku ideja, nego u *načinu* na koji se one zamišljaju. *Za Hjuma, verovanje jeste osećaj ili čuvstvo [Feeling or Sentiment]<sup>21</sup> s kojim ideje postaju snažnije, življe!* Najdublji osnov njihove živosti, tj. njihove *uverljivosti*, jeste pak njihova ukorenjenost u *utiscima*. Hjumovo programsko razlikovanje utisaka i ideja kao tipova percepcije polazi upravo od razlike u stepenima njihove živosti. U *Raspravi o ljudskoj prirodi* Hjum tako o verovanju piše kao o *naročitom načinu obrazovanja ideja*.<sup>22</sup> Poistovećujući verovanje s mnenjem [opinion], određuje ga kao „živu predstavu vezanu ili udruženu s datim utiskom [A lively idea related or associated with a present impression]“.<sup>23</sup> Konzistentnost Hjumovoj analizi može obezbediti to što bi se uzelo u obzir da u ovom programskom stavu naglasak ne bi bio na tome što bi verovanje bilo *živa ideja*, nego na *živosti* ideje.<sup>24</sup> U docnijim razradama istih teza u *Istraživanju o ljudskom razumu* Hjum piše da „verovanje nije drugo do življa, živahnija, jača, čvršća i postojanija zamisao nekog predmeta [nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object] od one, do kakve je ikad sposobna doći sama mašta“.<sup>25</sup> Uz anticipaciju prigovora da se priroda verovanja ovde objašnjava na *nefilozofski* način, s hjumovskih pozicija ponavljalo bi se da – upravo zbog toga što ono nije pitanje racionalne odluke – verovanje ni ne može biti u potpunosti artikulirano u medijumu filozofske racionalnosti. Teškoće pri definisanju *osećaja da se nekome ili u nešto veruje*

---

samo kopula! (videti „O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju boga“, u Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 311-315).

21 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 62.

22 Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 95.

23 Isto.

24 Argumentujući u prilog tezi o konzistentnosti Hjumove teorije verovanja, Majkl Gorman (Michael M. Gorman) napominje da verovanja za Hjuma „nisu puke ideje; ona nas aficiraju gotovo onoliko koliko i utisci“, premda se isto tako s utiscima ne poistovećuju. Snaga i živost utisaka, iz hjumovske perspektive, već jeste najviša moguća i bliskost s njima, povratno, jeste izvor snage svakog drugog oblika percepcije. Videti: Gorman, M. M., „Hume’s Theory of Belief“, *Hume Studies*, Vol. 19, No. 1, April 1993, str. 89-101, ovde str. 97-98.

25 Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 63.



Hjum će tako uporediti s teškoćama da se definiše osećaj poput osećaja hladnoće onome ko hladnoću nikada nije osetio. No, ostajući pri stavu da verovanje *jeste* pravi naziv za taj osećaj, čiji je smisao u svakodnevnom životu uvek već jasan, Hjum ističe da *nefilozofska* terminologija jeste tu samo „da izrazi onaj čin duha, koji zbilju ili ono što se takvom smatra [realities, or what is taken for such] čini nama prisutnijom od nečega izmišljenog, uzrokuje da ona više važi u mišljenju, i da joj dade jači uticaj na afekte i maštu“.<sup>26</sup> Takav osećaj ne *pojačava* samo dejstvo produkata mašte umetnika. Ka njemu se, prema Hjumu, nužno teži u svim sferama *verovatnog* rasuđivanja, pa tako i u filozofiji: „Kad sam uveren u neki princip, to je samo neka predstava koja snažnije deluje na mene. Kad pretpostavljam jedan niz argumenata drugom, ne činim ništa drugo već se opredeljujem, prema svom osećanju u pogledu nadmoćnosti njihovog uticaja“.<sup>27</sup>

Naše dosadašnje razmatranje moglo je pokazati da je verovanje kod Hjuma shvaćeno u prvom redu kao epistemička kategorija. No, Hjumove analize prirode verovanja nisu bez implikacija po ono što se u užem religijskom smislu može smatrati verovanjem, odnosno verom. O tome ne svedoči samo spominjano Hjumovo odbacivanje pojma o nužnom postojanju usled njegove unutrašnje protivrečnosti. One se, primerice, neposrednije pokazuju jednom od centralnih Hjumovih teza s polja proučavanja istorijskih izvora religioznosti. Želja da se nekako ovlada budućnošću nije samo motiv kojim se ljudski duh vodi u uspostavljanju kauzalnog poretka pri svojim saznavnim stremljenjima. U „teskobnom strahu pred budućim događajima“ Hjum pronalazi i izvor *prvobitne religije čovečanstva*.<sup>28</sup> Osvetljavaju se te implikacije, nadalje, i kroz njegove opaske povodom snage vere u besmrtnost duše. Prema škotskom filozofu, osoba koje bi zaista verovala u večno trajanje duše gotovo da ni nema. Njegovo traganje za razlozima odsustva takve vere baca dodatno svetlo na način na koji razlučuje principe povezivanja ideja. Za Hjuma, ideje se povezuju ili međusobnom sličnošću [Resemblance], ili vremenskim i prostornim dodirivanjem [Contiguity]

26 Isto, str. 64.

27 Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 102.

28 Videti: Hume, D., „The Natural History of Religion“, u: Hume, D., *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion – A Critical Edition*, ed. by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 2007, str. 77.

---

in time or place], ili uzročno-posledičnim odnosom.<sup>29</sup> Jedini princip uspostavljanja veze među idejama koji bi ljudskom duhu otvarao budućnosni horizont, ponovo, jeste princip kauzaliteta. Uzročno-posledično rezonovanje – odnosno: verovanje da će budućnost biti u skladu s prošlošću – temelji se, videli smo, na navici. No, uticaj navike da se postupa u skladu s određenom idejom kao s ciljem može biti inhibiran odsustvom sličnosti ili prostorno-vremenskog dodira te ideje s onim što bi bilo sredstvo za njegovo ostvarenje. Usled toga što ideja o nekom budućem životu nema dovoljno sličnosti s našim sadašnjim životom, ona nam ostaje *mutna*. Takva ideja nema snagu da odredi pravac našeg svakodnevnog postupanja. Njena *uverljivost* bleedi. Kako Hjum primećuje, briga za zagrobni život postoji, doduše, svugde, ali isključivo pod uslovom da se ona tiče *ovozemaljskog* života, tj. čovekove časti, blagostanja njegove porodice, države etc.<sup>30</sup> One *živosti i snage* koja bi bila karakteristična za verovanje, tu zapravo nema.

Ovakvo uzajamno prožimanje analize uloge verovanja u saznanjano-teorijskom pogledu i osnova vere kao stava religijske svesti osnažuju Hjumov principijelni skeptički stav prema religioznosti uopšte. Osnov ljudske vere u religijska načela nije njihova apsolutna izvesnost. Ta načela, naprotiv, prihvataju se u zavisnosti od toga da li se pojavljuju manje ili više *verovatnim*: da li su bliska našim neposrednim čulnim utiscima, da li se u njima javljaju često, tj. da li smo se na njih *navikli*, te da li jesu u skladu s glavnim psihološkim karakteristikama naše ličnosti. Ako su ti uslovi ispunjeni, nemamo mogućnost da biramo da li ćemo u njih verovati ili ne, ali nužnost takvog verovanja nije rezultat transcendentne objave. *Načelima jedne vere ne može se priznati apsolutni primat u odnosu na načela druge vere*. U *Dijalozima o prirodnoj religiji* Hjum će tako naglasiti da zadatak religije ni nije da za sebe zahteva apsolutnost, nego da usmerava ljudsku moralnost. U protivnom, ona čovečanstvu donosi samo sukobe. Sa svešću pak da u teološkim raspravama „jedan argument nema veću težinu od drugog“, ljudskom duhu ostaje da se između njih koleba. Upravo u toj kolebljivosti za njega jeste *ravnoteža*, ravnoteža koja, prema Hjumovom izrazu, predstavlja sâm *trijumf skepticizma*.<sup>31</sup>

---

29 Prema: Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 30.

30 Prema: Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 111.

31 Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 17.

---

\*

Potrebno je spomenuti da Hjumovo poimanje verovanja nije lišeno unutrašnjih napetosti. Te napetosti predmet su intenzivnog interesovanja istraživača. Primera radi, Hodžs (Michael Hodges) i Leks (John Lachs) u instruktivnom radu pod naslovom „Hjum o verovanju“ o pojmu verovanja govore kao o pojmu koji je od centralnog značaja za Hjumovu filozofiju, i koji je kao takav s pravom oduvek u centru pažnje njenih interpretatora. Ove autore utoliko više čudi što se u literaturi propustilo da se uoči protivrečnost između načina na koji verovanju prilazi rana *Rasprava o ljudskoj prirodi*, te kako to čini poznije *Istraživanje o ljudskom razumu*, koje je, inače, najvećim delom koncipirano kao prerada dela spomenutog ranijeg spisa. Osnovnu protivrečnost između stava o verovanju iz ova dva spisa Hodžs i Leks vide već povodom odgovora na pitanje da li se verovanje uopšte može *definirati*. Na to bi *Rasprava* davala potvrđan odgovor. Da je to nemoguće, bile bi pozicije *Istraživanja*. Među određenjima verovanja koja Hjum zaista daje, ovi autori skiciraju svojevrsnu tipologiju njegovih pogleda po ovom pitanju. Prvo, on verovanju pristupa s fokusom na njegovu *živost po sebi*. Drugo, verovanje bliže određuje i kao *živu ideju*. Treće, shvaćanje verovanja, tj. mnjenja kao žive ideje „vezane ili udružene sa datim utiskom“ u *Raspravi* on izričito naziva njegovom *definicijom*. Četvrto, najzad, Hjum neretko verovanju pristupa kao onome *što oživljava* naše ideje.<sup>32</sup> Prema mišljenju Hodžsa i Leksa<sup>33</sup>, ako bi verovanje bilo živost opažanja uopšte, zamagljena bi bila programska Hjumova razlika između utisaka i ideja kao onoga što bi imalo biti njihovim *manje*

---

32 Prema: Hodges, M. & Lachs, J., „Hume on Belief“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 1. (Sep., 1976), str. 3-18, ovde str. 5-6.

33 Gormen u spomenutom radu „Hjumova teorija verovanja“ razlikuje, međutim, čak devet kategorija Hjumovih tvrdnji o verovanju. Verovanje bi tako u *Raspravi* i *Istraživanju* bilo određivano kao (1) ideja shvaćena na izvestan način, (2) kao taj način koncipiranja ideje sâm, (3) ideja koja oseća na izvestan način, (4) izvestan osećaj sâm, (5) ideja koja ima veliki uticaj na duh, (6) radnja duha koja zbiljskim stvarima daje uticaj na duh, (7) živa ideja povezana s utiskom, (8) živi način shvaćanja ideje, način koji potiče iz utiska, te kao (9) nešto što ideje čini snažnim i živahnim. Prema: Gorman, M. M., „Hume’s Theory of Belief“, str. 89. Gormen svoju tipologiju gradi ističući da samo prva četiri određenja odgovaraju na pitanje *o prirodi verovanja*. Peta i šesta formulacija tiču se pitanja šta verovanje *čini*, dok sedma i osma postavljaju i pitanje *čime je verovanje uzrokovano*.

---

*živahnim* kopijama.<sup>34</sup> S određenjem verovanja kao žive ideje, dovela bi se pak u pitanje teza po kojoj s čulnim utiscima uvek istovremeno na delu jeste verovanje.<sup>35</sup> Tezu po kojoj bi verovanje bilo nekakva tajnovita oživljujuća moć, ovi autori vide kao duboko protivnu Hjumovoj „empirističkoj posvećenosti da verovanje veže za neko vidljivo svojstvo ili kvalitet našeg iskustva“.<sup>36</sup> Sve spomenute napetosti u određenju verovanja, prema tumačenju Hodžsa i Leksa, simptomi su tenzije koja prožima čitavu Hjumovu filozofiju. Ona se koleba između sklonosti da stepen *verovatnosti* znanja objašnjava snagom njegove utemeljenosti u opažanju realnosti koja postoji nezavisno od nas s jedne, te sklonosti da se, s druge strane, taj kriterijum realiteta traži u živosti subjektivnih opažaja. Ovi autori to nazivaju napetošću između *naturalističkog realizma* i *fenomenološkog empirizma*<sup>37</sup>, napetošću koja u okvirima Hjumove filozofije ostaje nerazrešenom.

Čitalac koji bi jednom delu s naslovom poput Jakobijevog *Dejvid Hjum o veri* pristupio očekujući da u njemu pronađe odgovore na specifična pitanja vezana uz Hjumovo određenje pojma *belief*, ostao bi razočaran. No, premda bi njegov prvi utisak bio da Jakobi, bez name-re da se zaista upusti u interpretativnu rad, pretpostavlja monolitnost Hjumovog poimanja verovanja ne bi li lakše dao dodatni oslonac svojim filozofskim stavovima, njegov okret ka Hjumu, kako to primećuju istraživači poput Džordža di Đovanija (George di Giovanni), u bitnom jeste motivisan namerom da se pokaže *kako je moguće biti realist i empirist istovremeno*.<sup>38</sup>

---

34 Od paradigmatične važnosti ovim autorima pri tom jeste pitanje da li se onda s hjumovskih pozicija, s živošću opažanja kao jedinim kriterijumom verovatnosti, uopšte mogla sprovesti dosledna kritika intenzivnih mističkih doživljaja. O tome detaljnije na str. 9-12 rada „Hume on Belief“.

35 Isto, str. 12-13.

36 Isto, str. 14.

37 Videti: Isto, str. 14-17.

38 Prema: di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense: An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant“, *Kant-Studien* 89. Jahrg. (1998), str. 44-58, ovde 48.

## HJUM I JAKOBIJEVA FILOZOFIJA VERE

U filozofskim krugovima Nemačke osamdesetih godina XVIII veka, Jakobi je postao poznat zahvaljujući objavljivanju izveštaja o jednom razgovoru koji je 1780. vodio s velikanom prosvetiteljstva Gottholdom Efraimom Lesingom (Gotthold Ephraim Lessing). U svojim poznim godinama, ne mnogo pre svoje smrti, Lesing se Jakobiju poverio da jedini pojam o bogu uz koji bi bio spreman da stane jeste *Hen kai pan*. Bog jeste *jedno i sve*, a to je najdoslednije mišljeno i izraženo Spinozinim monističkim sistemom. Za Lesinga čak „nema druge filozofije osim Spinozine filozofije“.<sup>39</sup> Kako je Spinozino učenje o apsolutnoj jednosti supstancije u nemačkoj filozofiji tog vremena smatrano paradigmom filozofskog ateizma i fatalizma, nagoveštaj da bi se prosvetitelj poput Lesinga izjasnio kao spinozist, panteist, izazvao je iznenađenje, ali i strah pred pitanjem da li bi spinozizam bio jedini dosledni izraz svakog filozofskog stremljenja koje racionalnosti priznaje apsolutna prava. To pitanje bilo je u zaleđu tzv. spora o panteizmu, jednog od najznačajnijih sporova moderne evropske filozofije.<sup>40</sup> U razgovoru koji su vodili, Jakobi se Lesingu suprotstavio s pozicija s kojih se prihvata postojanje razumskog, ličnog uzroka sveta, prisutnost finalnih, a ne samo pokretačkih uzroka u našim životima i u čitavoj prirodi, te, najzad, same slobodne volje. Prema Jakobiju, ništa od ovog ne može se dokučiti delatnošću intelekta, diskurzivnim putem. Intelekt operiše samo konačnim formama. Osuđen je da luta od posledica ka uzrocima koji bi i sami bili posledice. Kao takav, nije u stanju da dohvati ono beskonačno, bezuslovno. Ono nam postaje izvesnim samo *neposredno*. Pozicije s kojih je *neposredno izvesno* – s kojih se *otkriva* – da postoji Bog, da u prirodi postoji svrhovitost i da je naša volja slobodna, Jakobi je nazvao *pozicijama vere* [Glaube]. Već se Lesing, međutim, zabrinuo zbog toga što bi ovim Jakobi širom otvarao vrata *sanjarijama, besmislu i slepilu*.<sup>41</sup> Nedugo nakon što se upoznao s Jakobijevim

39 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013, prev. D. Domić, str. 15.

40 O toku spora i njegovom značaju za čitavu modernu filozofiju, i to naročito u perspektivi odnošenja prema prosvetiteljskom nasleđu, detaljno u Beiser, F., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1987, pre svega str. 44-126.

41 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 22.

izveštajem, Mozes Mendelson (Moses Mendelssohn), još jedno veliko ime berlinskog *Aufklärung*-a, Lesingov prijatelj i glavni Jakobijev oponent u začecima velikog spora, posumnjao je da je Jakobi zapravo *Schwärmer*, opskurant, zanesenjak „čiji je cilj da racionalno traganje za istinom zameni slepom verom u navodno natprirodno otkrovenje“.<sup>42</sup> Nije se dugo čekalo ni na primedbe prosvetiteljskog kruga okupljenog oko Fridriha Nikolaja (Christoph Friedrich Nicolai) da Jakobi zapravo pokušava da filozofski promovise načela katolicizma<sup>43</sup>, te da – s čime nas i sâm Jakobi upoznaje – zagovarajući *slepu veru* „na zao glas izvodi korišćenje istraživačkog uma u preispitivanju religijskih istina“<sup>44</sup>. Dijalog *Dejvid Hjum o veri ili idealizam i realizam* isprovociran je pre svega Jakobijevom namerom da opravda način na koji je u svoje učenje uveo tu *očajničku reč* [das verzweifelte Wort]<sup>45</sup>, *veru*. Zašto je oslonac za to opravdanje potražio baš kod Hjuma?

Da bi se na to pitanje odgovorilo, dobro je podsetiti se kakvu je sliku o Hjumu prihvatila nemačka filozofija tokom osamdesetih godina XVIII veka. Podsetićemo se i Hegelovog komentara kojim će se ta slika upotpunjavati: Hjum je značajan pre svega u istorijskom smislu, kao mislilac u čijoj koncepciji Kant nalazi polazišta svoje kritičke filozofije. Važna je tu, međutim, i napomena koju daje Teri Pinkerd (Terry Pinkard): epohalni značaj Kantovog kritičkog idealizma brzo je bio priznat u nemačkoj filozofskoj javnosti i zbog toga što je tadašnja nemačka filozofija – razvijajući se u velikoj meri i u liku prosvetiteljske tzv. „popularne filozofije“ *zdravog razuma (common sense)* – u Kan-

42 di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 45.

43 Videti: Koch, O., „Einleitung“, u: Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi an Fichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019, str. XVI. O okolnostima pod kojima je Jakobiju tada pripisan *kriptokatolicizam*, detaljnije u di Đovanijevoj napomeni uz englesko izdanje Jakobijevih izabranih dela (Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Translated with an Introductory Study, Notes, and Bibliography by George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston—London—Buffalo 1994, str. 607-608).

44 Navedeno prema: Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, str. 18. Reči pak potiču iz anonimno objavljenog spisa indikativnog naslova: *Provizorni prikaz savremenog jezuitizma, rozenkrojerstva, prozelitizma i religijskog ujedinjavanja [Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus, der Rosenkreuzerei, Proselitenmacherei und Religionsvereinigung]* iz 1785.

45 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 31.

tovom sistemu videla *odgovor* na razorni Hjumov skepticizam vezan za pitanje o dometima ljudskog intelekta kao takvog, kao i način da se taj skepticizam prevaziđe!<sup>46</sup> U tim godinama, Jakobijevo ponovno usmeravanje pažnje učesnika jednog zamišljenog filozofskog dijaloga na Hjumovo učenje, moralo je biti shvaćeno kao izraz namere da se ponovo razmisli o vrednosti obrta koji se u filozofiji desio s Kantom, kao i želje da se filozofsko mišljenje povede drugačijim putem. Hjum se, međutim, na tom putu ne susreće samo kao radikalni skeptik, nego kao *učitelj vere* [Glaubenslehrer]<sup>47</sup>.

Uz širinu konotacije samog engleskog termina *belief*, činjenica da se u nemačkom jeziku imenicom *Glaube* odnosno glagolom *glauben* može objedinjeno referisati na ono što se na engleskom može izraziti rečima *faith* i *belief*<sup>48</sup>, Jakobiju je poslužila kao strateški oslonac. Nemačko *Glaube* i *glauben* izražavaju kako izvesnost u odnosu čoveka prema onome božanskom, tako i – u kolokvijalnom značenju – nagađanje, pretpostavljanje, nadanje, uverenje.<sup>49</sup> Razmatranjem Hjumovog

46 Prema: Pinkard, T., *German Philosophy 1760—1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, str. 89-90.

47 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 13.

48 Up. di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 44.

49 Up. Vorster, H., „Glaube (I. Der Glaube-Begriff der Theologie)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwaabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 627-628. Vredi dodati da Forster napominje da se u kolokvijalnom značenju reč u nemačkom jeziku pojavljuje samo u svom glagolskom obliku (*glauben*). O istoj dvosmislenosti naše reči *vera* u *Filozofjskom rječniku* Vladimira Filipovića piše: „Kao termin pripada području religioznog ali i kolokvijalnog govora. U području religioznog ili kršćanskog vjera znači izvjesnost koja je objavljena evanđeljem i to zauvijek (...) Kolokvijalna upotreba znači upravo obratno: ograničenje potpune izvjesnosti i sigurnosti“ (Filipović, V. (ur.), *Filozofjski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989, str. 351). Dok kod Filipovića pojam *verovanje* nije zasebno definisan, u prvom filozofskom rečniku koji je priređen na našem jeziku (1932), Svetislav Marić ipak nešto direktnije razlučuje pojmove vere i verovanja. Vera (*Glaube*) tu biva određena prvenstveno kao „[p]ristajanje uz učenja (dogme) neke crkve“, a potom i kao „ono što se drži za istinito bez dokaza; znanje ili verovanje koje smatramo delom svoga ja“. Verovanje (*Glauben*) Marić određuje kao „[p]rimanje neke tvrdnje za istinu bez dokaza, iz raznih razloga; pod uticajem osećanja, iz interesa ili što ima za osnovu kakav princip“ (Marić, S., *Filozofski rečnik*, Dereta, Beograd 2004, str. 136 i 137). Budući da je engleskim terminima *faith* i *belief* razlika između ovih pojmova naglašenija, kao i da upravo to što Jakobi ne insistira na njoj u svom čitanju Hjuma otkriva deo njegove hermeneutičke strategije, mišljenja smo da je u kontekstu našeg istraživanja prihvatljivije rešenje poput ovog koje je predložio Marić.

pojma *belief* mogli smo da vidimo da ne-izvesnost činjeničnog znanja koju taj pojam kod škotskog filozofa pre svega imenuje ima svoje posledice i po statuiranje vere u ono apsolutno. Jakobi će takođe pokazati da ova dva aspekta značenja reči upućuju jedan na drugi, premda će to učiniti na drugačiji način u odnosu na Hjumovski. Stigmatizovan kao zagovornik „slepe vere“, Jakobi odlučuje da sâm krene u susret pitanju *šta uopšte znači slepa vera*. U dijalogu *Hjum*, sagovornici – označeni samo prvim i trećim licem jednine, kao *Ja* i *On* – razmišljaju o mogućnosti da ona nije nešto drugo do „čuvenjem podržan aplauz, bez osnova ili vlastitog uvida“, odnosno „[s]vako odobravanje, svako potvrđivanje, koje ne počiva na umskim osnovama“. <sup>50</sup> Na stav koji *On* izriče, da nije reč o tome da veruje, nego da *zna* da *Ja* jeste pred njim kao sagovornik, i da to *oseća* [empfinden], *Ja* zahteva pojašnjenje. Da li u tom slučaju za svog zagovornika *jeste oset*, ili je radije *uzrok* tog oseta? Da li se s prihvatanjem potonje solucije raspolaže osetom uzroka *kao uzroka*, i kako se zna „da je oset uzroka kao uzroka oset spoljašnjeg uzroka, nekog zbiljskog predmeta izvan (...) oseta, neke stvari po sebi?“ <sup>51</sup> Odgovor da je to izvesno u istom smislu kao što je svakome izvesna njegova vlastita egzistencija povod je za ključnu Jakobijevu primedbu:

„Da se stvari nama pojavljuju *kao* spoljašnje, ne zahteva, naravno, dokaz. Ali da one pri tom ipak nisu samo pojave *u nama*, da nisu puka određenja našeg sopstva, i da stoga, kao *predstave nečeg izvan nas*, nisu ništa, nego da – kao *predstave u nama* – upućuju na zbiljski spoljašnja, po sebi postojeća bića i da su iz njih uzete – u to ne samo da se može sumnjati, nego se često pokazivalo i da se ta sumnja ne može prevazići u najstrožem smislu umskim razlozima.“ <sup>52</sup>

Na osnovu samoizvesnosti saznajnog subjekta, nema strogog dokaza izvesnosti objektiviteta. Jakobi time nastoji da kritici izloži jednu od postavki na kojima je građena Kantova teorija subjektivnosti shodno prvom izdanju *Kritike čistoga uma* (1781). To će upečatljivo pokazati i Jakobijev dodatak dijalogu *Hjum* pod naslovom „O transcendentnom idealizmu“. <sup>53</sup> U okvirima svoje kritike metafizičke psihologije, Kant je

50 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 18 i 19.

51 Isto, str. 20.

52 Isto, str. 20-21.

53 Videti: Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 103-112.



ukazao na dvosmislenost izraza „stvari izvan nas“. <sup>54</sup> Ta sintagma, s jedne strane, može izražavati ono što bi stvari bile *same po sebi*. S druge strane, govor o onom „izvan“ i „unutar“ svoje značenje stiže samo uz pretpostavku *prostornosti*. Prostor pak nije ništa samostalno postojeće, nego, prema središnjem uvidu Kantove teorije čulnosti, on jeste apriorna forma našeg opažanja, a otud svakako ono što je „u nama“. Razlikujući opažanje i opažene „stvari izvan nas“ transcendentelni subjekat zapravo ne istupa iz sebe! To da „naš filozofski um ne seže izvan svoga vlastitog proizvođenja“ Jakobi izlaže kritici. <sup>55</sup> Kant je pokušao da preduhitri takav prigovor ističući da predstavama o spoljašnjim stvarima pripada empirijski realitet, da one *jesu* upravo *kao naše predstave* i zbog toga da jesu podjednako izvesne kao što nam je izvesna naša vlastita egzistencija. Jakobi – pokazuje to gornji, duži navod – insistira: problem nije u tome da li nam se stvari *kao* spoljašnje pojavljuju, nego da li naše predstave upućuju na ono *zbiljski* spoljašnje! Potpuno je, stoga, opravdano primetiti da je Jakobi dao odričan odgovor na pitanje *da li je Kant zaista prevazišao Hjumov skepticizam*. <sup>56</sup> Stavovi koji se tiču postojanja stvari ne mogu polagati pravo na strog dokaz. Teško da bi se Hjum usprotivio načinu na koji Jakobi – jer, kako kaže, *jezik za to druge reči nema* – formuliše svoj zaključak: „Sve što nije sposobno za strog dokaz može biti samo stvar vere“. <sup>57</sup> No, kako je mogao smatrati da time sâm izmiče Hjumovom skepticizmu i da zasniva jedan filozofski realizam?!

---

54 Videti: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 448. Tim pitanjem detaljnije smo se bavili u pododeljku „Problemi IV paralogizma“ knjige *Horizont praktičkog* (Vlaški, S., *Horizont praktičkog: Ogleđi o Kantovoj filozofiji*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2023, str. 33-38, dostupno na <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2023/978-86-6065-801-4>).

55 Jacobi, F., *O Spinozinu nauku*, Prilog VII uz drugo izdanje iz 1789, str. 182 citiranog izdanja.

56 Up. Pinkard, T., *German Philosophy 1760—1860. The Legacy of Idealism*, str. 95.

57 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 21. Vredna je u vezi toga sugestija Stefana Šika da se Kantova čuvena primedba iz predgovora drugom izdanju *Kritike čistoga uma* o „skandalu filozofije“, a kojom je ispostavljen zahtev za rekoncipiranjem transcendentalne teorije subjektivnosti – primedba da će „zauvek ostati jedan skandal za filozofiju i za ljudski um uopšte to što se postojanje stvari izvan nas (...) mora zasnivati samo na *verovanju*, te ako nekeome padne na pamet da u nj posumnja, da se protiv toga ne može istaći nikakav dokaz koji zadovoljava“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 50 citiranog izdanja) – može posmatrati kao odgovor na Jakobijevu kritiku. Videti: Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 401-402.

U začecima rasprave s Mendelsonom o spinozizmu kao ishodu svakog filozofskog racionalizma, Jakobi nije u Hjumovoj filozofiji tražio direktniji oslonac.<sup>58</sup> No, čini se da nad komentarom kojim je već Lesing u spominjanom razgovoru propratio Jakobijeve stavove o veri jeste i Hjumova senka: „Časti mi, uz Vašu filozofiju onda morate okrenuti leđa svojoj filozofiji (...) Pa Vi ste potpuni skeptik.“<sup>59</sup> Tu ocenu dodatno bi osnažilo to što kod Jakobija ne samo da će se saznanje onoga faktičkog pokazati *verovatnim*, nego ni sâm saznajni subjekt – s čulnošću, razumom, umom kao svojim saznajnim moćima – u svojoj osnovi nije ništa drugo nego pitanje vere. Saznajni subjekt ne postaje ni u čem drugom osim u svojoj razlici prema objektivitetu, a to postaje na nužan način. U međusobnoj *razlici* subjekt i objekt, dakle, istovremeno *jesu*, *jesu u jedinstvu*, kao što važi i obratno! U tome *On* iz Jakobijevog dijaloga vidi svetlo: „Predmet doprinosi opažanju svesti [Wahrnehmung des Bewusstseins] tačno onoliko koliko i svest opažanju predmeta. Imam iskustvo da Ja jesam, i da postoji nešto izvan mene *u jednom i istom nedeljivom trenutku*“.<sup>60</sup> Neposredna izvesnost tog – čulnog! – iskustva u kom se jednovremeno otkrivaju zbiljnost svesti i zbiljnost sveta<sup>61</sup>, tog *dvostrukog otkrovenja* [zwiefache Offenbarung] za Jakobija jeste *vera*. Ta jednovremenost za Jakobija je *sâmo postojanje* [Daseyn] u svojoj konkretnosti<sup>62</sup>. Zaslugu *istraživača* stoga vidi u tome da on postojanje *razotkriva i objavljuje* [Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren]<sup>63</sup>, umesto da ga – kako to zahteva transcendentalna filozofija – sobom postavlja. U takvoj *otkrivalačkoj* prirodi čula Jakobi je tražio osnov svog *realizma*. Hjum je u tom pogledu, kao i Kant, ostao

58 To primećuje npr. di Đovani. Videti: di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 44.

59 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 21.

60 Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, str. 37.

61 Up. Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 402.

62 Kako ističe Vladimir Milisavljević, dok bi termin *Seyn* (kao *bitak*) pre odgovarao Spinozinoj filozofiji, Jakobijevo *Daseyn*, *postojanje* – premda on toj razlici ne pristupa sistematski – od *Seyn*-a se razlikuje „kao ono konkretno od apstraktnoga, ili kao stvarno od onoga što je samo moguće“. Prema: Milisavljević, V., *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006, str. 61.

63 Prema: Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 22 (podvukao autor); prema originalu: Jacobi, F. H., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau (Löwe) 1785, str. 31.

nedorečen. Njegova bliskost jednom *skeptičkom idealizmu* sprečila ga je da razreši *da li zaista opažamo stvari izvan nas ili ih samo opažamo kao da su izvan nas*.<sup>64</sup>

Kako biti *empirist i realist istovremeno*? Kod Jakobija, tezom o realnosti čulnog opažanja ne izražava se zahtev da se čulno opažanje nametne kao kriterijum kojim bi se verifikovala stvarnost. Čulno opažanje kao takvo uvek već pretpostavlja da ono jeste opažanje stvarnosti, kao što važi i obratno. Prema Jakobiju, svako opažanje [*Wahrnehmung*] „izražava nešto spoljašnje i nešto unutrašnje istovremeno“, dok čulnost „ako ćemo njome razumeti nešto drugo nego sredstvo odvajanja i ujedinjavanja ujedno“ ostaje „samo prazna reč“<sup>65</sup>. Čulnost u svojoj neposrednosti jeste medijum razdvajanja svesti od sveta i njihovog ujedinjavanja istovremeno. Utoliko, izvorna reč za kojom poseže Jakobi da bi izrazio prirodu čulnog opažanja (*Wahrnehmung*) svojom etimologijom trebala bi da izrazi ono do čega mu je primarno stalo: opažanjem se zbiljnost *uzima, drži (nehmen)* u svojoj istinitosti (*Wahrheit*).<sup>66</sup> Strože sagledano, već i samo izražavanje u registru fiksiranih distinkcija čulnost—stvarnost, svest—svet, subjekt—objekt, izvesnost—istinitost, ali isto tako i čulno—natčulno<sup>67</sup>, baš kao i u okvirima pretpostavljenog, apstraktnog jedinstva tih opreka, rezultat je rada razumske refleksije.

64 Prema: Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 32.

65 Isto, str. 86 i 91.

66 Prema: di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense“, str. 48. No, di Dovani uz osvetljavanje ove za Jakobija značajne etimologije naglašava da oslonac povodom nje nemački filozof nije imao u Hjumu, nego u Tomasu Ridu (Thomas Reid), još jednom škotskom osamnaestovekovnom filozofu, i to u njegovom pobijanju Hjuma. Ovaj istraživač u istom radu s pravom dodatnu pažnju skreće i na takođe značajnu činjenicu da je Kant u *Kritici čistoga uma* izrekom razlikovao pojam *Wahrnehmung* u značenju empirijske svesti, tj. svesti koja uključuje i oset (*Empfindung*) od pojma *Anschauung* koji bi se odnosio na prostor i vreme kao čiste opažaje (videti i original Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974, str. 208).

67 O izvesnosti da postoji ono natčulno, odnosno o Jakobijevom stavu o jednakoj izvesnosti postojanja subjekta i postojanja onoga božanskog, Hegel piše kao o sukusu Jakobijevog shvatanja vere. Videti: Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 422.

Izraz je onoga što Jakobi shvata kao suštinu *predstavnog* mišljenja<sup>68</sup>. Uzimajući pak ono što u osnovi jeste *rezultat* kao ono što bi imalo biti izvorno iskustvo svesti i kao takvo ono *neposredno* očigledno, ljudski duh hipostazira konstrukte vlastite apstrakcije. Iz Jakobijeve perspektive, takav konstrukt jeste kantovski „čisti um“, kao što to jeste i nepatvorena osećajnost rusooovskog čoveka.<sup>69</sup> Takav konstrukt, na koncu, jeste svaka subjektivnost koja bi za sebe tražila apsolutna prava. Tako se može tumačiti to što Jakobi naglašava da *najoštija razlika* između njega i njegovih savremenika u pogledu načina prikazivanja jeste u tome što on *nije kartezijanac*.<sup>70</sup> No, mora se, s druge strane, primetiti da takav konstrukt jeste i apsolutizovana stvar, „stvar po sebi“. Jakobi je pojam o njoj mogao shvatiti kao priznanje subjektivnosti da nije u stanju da ponovo uspostavi ono što će Hegel docnije nazvati *živim odnosom između suprotnosti*<sup>71</sup>. *Živog odnosa među suprotnostima* za Jakobija nema dokle god povodom njih – sledimo u ovome zaključke Birgit Zandkaulen (Birgit Sandkaulen) i Stefana Šika (Stefan Schick) – zauzimamo samo stav *posmatrača*, a ne i *učesnika* u njihovom nastajanju i razvijanju! Otud Jakobijeva primedba: već pojam poput pojma *odnos* suštinski obesmišlja pokušaje da *u odnosu na njega* zauzmemo perspektivu neutralnog posmatrača. Takve pojmove on naziva *živim pojmovima* [lebendige Begriffe]<sup>72</sup>. Stav učesnika za Jakobija jeste vera, i to kao *delatno*, a ne teorijsko držanje.<sup>73</sup> S pozicija vere, prema

68 Sledimo u ovom zaključke Birgit Zandkaulen. Videti: Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi: On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury Academic, London—New York—Oxford—New Delhi—Sydney 2023, transl. by M. Erlin, naročito poglavlje „I am and there are things outside me”: Overcoming the Consciousness Paradigm with Jacobi’s Realism“, str. 105-128).

69 Prema: Crowe, B. D., „F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist“, *Religious Studies*, Vol. 45, No. 3 (Sep., 2009), str. 309-234, ovde str. 323.

70 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 108. O Jakobijevom antikartezijanskom stavu videti već spomenutu knjigu Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, str. 106-108.

71 Hegel, G. W. F., „Razlika između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije“, u: *Jenski spisi 1801—1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. A. Buha, str. 15.

72 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 90.

73 Zandkaulen, primerice, ističe da kod Jakobija prevazilaženje subjektivističke paradigme, paradigme svesti filozofije refleksije – koja u osnovi jeste paradigma *teorijske* filozofije – označava „shvatanje veze između našeg iskustva o nama samima i svetu kao *praktički* zasnovane, u *iskustvu delanja*“ (Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, str. 112). Šik pak napominje: „Za Jakobija, mi se prema

Jakobiju, ne pokušava se ono što nema izgleda za uspeh – da se „*svest prikaže izvan svesti, život izvan života, ili istina van istine*“.<sup>74</sup>

Tako shvaćena vera, odnosno verovanje nije ni samo epistemčki, niti je samo religijski pojam. Ona je, prema Jakobiju, *element sveg našeg znanja i delotvornosti*.<sup>75</sup> Uprkos nedorečenostima, nedorečenostima koje bi Jakobi mogao vezivati uz činjenicu da je još uvek nastupao s pozicija filozofije subjektivnosti, Hjum je za njega prvi koji je pokazao da *bez vere ne bismo mogli ni ruku da pomerimo*.<sup>76</sup> Ovaj emfatični komentar cilja na to da i najneznatnijim našim činom volja nekako stavlja telo u pokret i da možemo uvideti da pokret sledi za nekom našom predstavom, ali da pri tom nemamo znanja o tome kako se zaista povezuju naša predstava o cilju i pokret kao ono što bi bila njena posledica. *Ne znamo, ali ipak činimo*. Upravo u tome Jakobi pronalazi najživlje uverenje svoje filozofije: „... *da činim ono što mislim*, umjesto *da bih samo trebao misliti ono što činim*“.<sup>77</sup>

\*

U literaturi, oprečni su stavovi istraživača o domašajima onoga po čemu je Jakobi svoju filozofiju želeo da prikaže kao novi, ne-kantovski pravac u razvijanju hjumovskog stanovišta. Teško je valjano sagledati te stavove ako se njih pokuša tumačiti van konteksta pitanja o odnosu interpretatora prema Jakobijevoj *filozofiji vere* kao celini. Kod Isaije Berlina (Isaiah Berlin), na primer, o Jakobiju je reč kao o nižerazrednom misliocu, koji je u svom napadu na načela prosvetiteljstva – podstaknut učenjem Johana Georga Hamana (Johann Georg Hamann)<sup>78</sup>

---

svetu ne odnosimo primarno predstavljajući. Naš izvorni odnos prema svetu nije teorijsko-propozicionalni, nego jeste naše delatno ophođenje sa svetom“ (Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 414).

74 Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 69-70.

75 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 82; Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 31.

76 Prema: Jacobi, F. H., *David Hume*, str. 54.

77 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, str. 21.

78 Dragocene su Berlinove napomene o Hamanovom značaju za revalorizaciju Hjumovog učenja kod Jakobija, odnosno u nemačkoj filozofiji osamdesetih godina XVIII veka uopšte, i to upravo u svetlu novog statuiranja vere. Berlin tako prenosi Hamanove reči Herderu (Johann Gottfried Herder) iz 1781. prema kojima je Hjum oduvek bio „njegov čovek, zbog toga što je makar odao počast principu vere i uključio ga u svoj sistem“. Ne manje ilustrativna je i opaska o Hamanovom obraćanju Kantu: „Šta god

– Hjuma promovisao kao „apostola ne-racionalne vere“. Prema Berlinu, čudan je paradoks koji je Hjuma, mislioca čije je otkriće neinventivnosti izolovanog uma pozivalo na suzdržanost od *naglih odluka*<sup>79</sup> pred metafizičkim i religijskim pitanjima, učinio „svecem-zaštitnikom nemačkog fideizma i iracionalizma“<sup>80</sup>. Frederik Bejzer (Frederick Beiser) naglašava da ključni Jakobijev problem jeste u tome što se na Hjuma poziva brkajući dva u bitnom različita tipa nedokazivog verovanja: ono koje je nedokazivo jer je samoočigledno i aksiomatsko, te ono kojeg neizvesnost čini nedokazivim. Kada se njih pomeša, postaje lako tvrditi sveprisutnost verovanja/vere, kao što je to učinio Jakobi.<sup>81</sup> Povodom Jakobijevog stava prema Hjumumu, Bejzer zaključuje: „Dok je Hjum raspravljao o tome da su zdravorazumska verovanja [commonsense beliefs] nedokaziva da bi ih doveo u sumnju, Jakobi je istu tačku koristio da pokaže da ona uživaju neposrednu izvesnost koja ne zahteva dokaz“. Za ovog istraživača, upravo tu Jakobi gazi svoju reč da jeste „Hjumov legitimni naslednik“.<sup>82</sup>

S druge strane, u recentnim istraživanjima daju se i argumenti protiv teze o Jakobiju kao iracionalisti. Time se istovremeno u drugačijem svetlu sagledava i njegov odnos prema Hjumovoj filozofiji. Krou (Benjamin D. Crowe) tako iracionalizam vezuje pre svega uz sklonost ka proizvoljnosti u mišljenju i odlučivanju, te i ka svojevrsnom „klevetanju uma“. Ne nalazeći ih kod Jakobija, Krou ga *krivim* smatra „jedino zbog preispitivanja, kao i predlaganja alternative za paradigmatu racionalnosti po kojoj ‘um’ znači samo deduktivne ili ‘analitičke’ šablone

---

bile njegove greške, Hjum je sigurno u pravu o verovanju; bez njega, kaže Haman Kantu, ne može biti čina: ako želite dokaz za sve, nećete uopšte moći da delate – Hjum to shvata“ (Prema: Berlin, I., „Hume and the Sources of German Anti-rationalism“, u: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2013, str. 202-235, ovde str. 217 i 218). Po ovom pitanju, pažnje vredan je i rad Filipa Merlana (Philip Merlan), koji ističe da se baš s obzirom na značaj verovanja za svakodnevne čovekove postupke makar *implicite* pokazalo da – nasuprot Kantovim tvrdnjama – skepticizam nije bio Hjumova poslednja reč. Taj *postskeptički Hjum* bio je od primarne važnosti i za Hamana i za Jakobija (prema: Merlan, P., „Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume“, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 22, No. 4 (ottobre-dicembre 1967), str. 481-494, ovde str. 483).

79 Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 56.

80 Berlin, I., „Hume and the Sources of German Anti-rationalism“, str. 228.

81 Beiser, F., *The Fate of Reason*, str. 90.

82 Isto, str. 91.

zaključivanja“, a koja je vladala dotadašnjom modernom filozofijom. Prema njegovom tumačenju, Jakobijeva *filozofija vere* usmeravala se ka jednoj *manje formalističkoj* koncepciji racionaliteta, a ne ka iracionalizmu.<sup>83</sup> Stefan Šik Jakobijevu kritiku prosvetiteljstva ne tumači kao odbacivanje prosvetiteljstva kao takvog, nego kao nastojanje da se racionalno-pojmovno prosvetiteljstvo pokaže u svojoj zasnovanosti u jednoj izvornijoj, *drugačijoj* formi *Aufklärung*-a. Hjumov pojam verovanja poslužio je upravo kao njen *sekularni* osnov. Prema Šiku, Jakobi „hoće da prosvetćenost (uključujući i Kanta) probudi iz njenog dogmatskog dremeža, dremeža koji se sastoji u nepoznavanju uslovljenosti uma verovanjem, što ga tek treba bliže odrediti“.<sup>84</sup> Čini se da je Jakobijev pogled na prirodu vlastitog filozofskog angažovanja išao u susret ovakvim interpretativnim pokušajima. Primerice, on u „Pret-hodnom izveštaju“ uz treće izdanje (1819) svojih *Pisama o Spinozinom učenju*, koristeći karakterističnu metaforiku svetlosti, o *moći vere* govori kao o „iskonskom svjetlu uma koje racionalizam priznaje kao svoje“.<sup>85</sup> S njima u dodiru jeste i kritička recepcija Jakobijevog učenja koja je razvijana kod vodećih predstavnika onoga što će docnije biti nazvano filozofijom nemačkog idealizma. Tako, ako je o Hjumovoj filozofiji izrekom sudio pre svega s obzirom na njen značaj za Kanta, ono što se povodom Jakobijeve filozofije pokazalo naročito podsticajnim za Hegela, *implicit*e je prožeto specifičnostima upravo Jakobijevog čitanja Hjuma. Jakobi je svojim pojmom vere mišljenje usmerio ka spekulativnoj misli o onome apsolutnom, o onome što se na hegelovskom tragu poima kao *jedinstvo jedinstva i različitosti subjektiviteta i objektiviteta*. No, Jakobijev pokušaj da se neposrednost tog jedinstva shvati kao apsolutna, kao razrešena od svakog posredovanja, povelala je mišljenje u novu beživotnu suprotnost, suprotnost između neposrednog i posrednog znanja.<sup>86</sup> Taj pokušaj jeste ono što nju, s hegelovskog stanovišta, čini žrtvom istog onog rada apstrakcije i predstavnog mišljenja filozofije subjektivnosti protiv kojeg se pobunila.<sup>87</sup>

83 Crowe, B. D., „F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist“, str. 310-311,

84 Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung*, str. 396.

85 Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku*, Uvodno izvješće (1819), str. 210.

86 Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 427.

87 O Hegelovoj kritici Jakobijeve apsolutizacije neposrednosti videti „Raspravu o biti i aporijama savjesti“ iz knjige *Pet studija o Hegelu* Milenka A. Perovića (Perović,

## LITERATURA

- Beiser, F., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1987.
- Berlin, I., „Hume and the Sources of German Anti-rationalism“, u: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2013, str. 202-235.
- Crowe, B. D., „F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist“, *Religious Studies*, Vol. 45, No. 3 (Sep., 2009), str. 309-234
- Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
- di Giovanni, G., „Hume, Jacobi, and Common Sense: An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant“, *Kant-Studien* 89. Jahrg. (1998), str. 44-58.
- Gorman, M. M., „Hume’s Theory of Belief“, *Hume Studies*, Vol. 19, No. 1, April 1993, str. 89-101.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1983, prev. N. M. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801—1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. A. Buha.
- Hjum, D., *Dijalozi o prirodnoj religiji*, IKZS—Matica srpska 1994, prev. Z. Bečanović-Nikolić.
- Hjum, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prev. B. Nedić. Original *A Treatise of Human Nature* preuzet je sa <https://www.gutenberg.org/cache/epub/4705/pg4705-images.htm>
- Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Kultura, Zagreb 1956, prev. I. Vidan. Original *An Enquiry Concerning Human Understanding* preuzet je sa <https://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>
- Hume, D., *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion – A Critical Edition*, ed. by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 2007.
- Hodges, M. & Lachs, J., „Hume on Belief“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 1. (Sep., 1976), str. 3-18.
- Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013, prev. D. Domić.
- Jacobi, F. H., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau (Löwe) 1785.



- 
- Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi an Fichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019, eingeleitet von Oliver Koch (str. VII-XLIV).
- Jacobi, F. H., *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Translated with an Introductory Study, Notes, and Bibliography by George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston—London—Buffalo 1994.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003, prev. N. Popović.
- Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005, prev. B. Zec.
- Marić, S., *Filozofski rečnik*, Dereta, Beograd 2004.
- Merlan, P., „Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume“, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 22, No. 4 (ottobre-dicembre 1967), str. 481-494.
- Milisavljević, V., *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006.
- Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, *Arhe* I, 1/2004, str. 7-21.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2013.
- Petrović, G., *Engleska empiristička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1983.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760—1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Sandkaulen, B., *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi: On the Contradiction between System and Freedom*, Bloomsbury Academic, London—New York—Oxford—New Delhi—Sydney 2023, transl. by M. Erlin.
- Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019.
- Vorster, H., „Glaube (I. Der Glaube-Begriff der Theologie)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 627-645.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## ON BELIEF AND FAITH: HUME AND JACOBI

**Abstract:** In German Modern Philosophy at the end of the 18th and the beginning of the 19th century, the prevailing view was that Kant, with his critical idealism, both fulfilled and overcame Hume's skeptical philosophy. This paper begins by exploring Jacobi's motivation to revisit the meaning and value of Hume's philosophy—particularly Hume's concept of belief—at a time when Kantian thought was emerging as the dominant philosophical paradigm. The central part of the paper examines Hume's understanding of belief. The author considers how Hume's problematization of the causal relation, which underpins knowledge about matters of fact, leads to a broader inquiry into the basis of belief. For Jacobi, however, the recognition that knowledge is founded on *Glaube* (a term encompassing both faith and belief) does not merely expose its uncertainty as rooted in the subject's habitual tendencies. Drawing on recent interpretative perspectives, the author argues that Jacobi's concept of faith seeks to disclose an attitude of mind that transcends the fixed dichotomy between subject and object, as well as their abstract unity. Instead, Jacobi envisions their unity in difference, emphasizing an immediate actuality of this dynamic, living relationship. This notion of faith, as developed by Jacobi, emerges as one of the most significant inspirations for post-Kantian philosophy.

**Keywords:** Hume, Jacobi, belief, faith, knowledge, immediacy, perception, Kant, Hegel

*Primljeno: 1.3.2024.*

*Prihvaćeno: 18.5.2024.*