

DORĐE HRISTOV¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

DELEZ, UZVIŠENO I KANTOV ROMANTIZAM²

Sažetak: U ovom radu se osvrćem na postmodernu recepciju Kantovog pojma uzvišenog, posebno u delu Žila Deleza, osvetljavajući njegovu romantičarsku dimenziju. Pojam uzvišenog, ključan za romantizam u filozofiji, književnosti i umetnosti, igra značajnu ulogu i u postmodernoj misli. Autori poput Žan-Fransoa Liotara i Žila Deleza oslanjaju se na Kantova razmatranja uzvišenog, razvijajući ih dok ih istovremeno kritikuju. U radu pokazujem kako postmoderni autori kroz Kantovu kritiku razotkrivaju njegov romantizam i kako on, iako racionalista u ranijim radovima, u *Kritici moći suđenja* postaje središnji figuralni trenutak za razumevanje uzvišenog. Kroz analizu Delezove recepcije ovog pojma, rad ukazuje na kantovsku dijalektičnost između racionalnosti i romantizma, kao i na način na koji će Delez radikalizovati neke romantičarske momente koji su prisutni kod Kanta, ali isto tako, i napustiti druge elemente koji će kod Kanta, u pojmu individue, ostati na snazi.

Ključne reči: romantizam, uzvišeno, Kant, Delez, saglasnost moći

UVOD

Doba postmoderne u filozofiji obično se tumači kao reakcija na racionalističke pretenzije moderne. Jedan od osnovnih elemenata ovog pravca ogleda se u otklonu od hijerarhije moći kojom se um uzdiže nad čulnošću, pri čemu su obuhvaćeni i opažajni i afektivni aspekti čoveka. Iako ovaj filozofski pravac stavlja težište na ideje „novog” i „singularnog”, on ipak, gledano iz istorijske perspektive, ima svoje preteče, među kojima je posebno značajan romantizam.

¹ E-mail adresa autora: george.hristov@ifdt.bg.ac.rs

² Ovaj članak realizovana je uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada broj 451-03-136/2025-03/ 200025.

Ovaj uticaj jasno se vidi u vezi sa jednim pojmom kojem su se okrenuli brojni autori koji se ili otvoreno deklariraju kao postmoderni, ili su pak, često protiv svoje volje, tako označeni. Reč je o pojmu uzvišenog – pojmu koji je od velikog značaja za romantizam, kako u filozofiji, tako i u njegovim književnim i umetničkim tendencijama. Paradoksalno, značaj ovog pojma u postmodernoj misli proizlazi upravo iz njegovog romantičarskog karaktera, ali posredstvom jednog mislioca kojeg teško da bismo mogli nazvati romantikom. Reč je, naravno, o Imanuelu Kantu i njegovim razmatranjima o uzvišenom u *Kritici moći suđenja*. Savremeni francuski autori, pre svega mislioci poput Žan-Fransoa Liotara i Žila Deleza, oslanjaju se na Kantova razmatranja ovog pojma, ujedno putem razvoja njegovih uvida, ali isto tako i kritike – mogli bismo reći – romantičarskih pretpostavki koje je Kant pokušao da prevaziđe. Istovremeno, kroz ovu kritiku i transformaciju Kantovog pojma, postmoderni autori ujedno ističu jednu vrstu kantovskog romantizma, ili preciznije, ukazuju na to kako Kant, racionalista prve dve *Kritike*, u svojoj trećoj *Kritici* poprima obrise romantika.

U ovom radu ću se osvrnuti na ovu postmodernu liniju interpretacije „romantičnog” Kanta. U tu svrhu najpre ću prikazati kratku istoriju pojma uzvišenog i njegovu recepciju kod Kanta. Potom ću pokazati na koji način je ovaj pojam preuzet i razvijen u delu Žila Deleza, kako bi se ukazalo na jedan aspekt Kantovog romantizma, ali i na ograničenja koja prate takvo čitanje ovog nemačkog filozofa.

KRATKA ISTORIJA UZVIŠENOG

Kant se pojmom uzvišenog bavio još u svojim pretkritičkim spisima, posebno u tekstu *O lepom i uzvišenom* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*), gde se, poput mnogih autora tog perioda, oslanja na radove britanske estetike 18. veka, a naročito na teoriju Edmunda Berka. Kao što se vidi iz naslova ovog dela, uzvišeno se, uz lepo, tretira kao jedno od dva temeljna estetska iskustva. Međutim, to nije oduvek bio slučaj, jer je ova suprotnost između uzvišenog i lepog proizvod moderne estetičke misli. Istorija uzvišenog leži u antici, u tekstu koji se pripisuje Kasiju Longinu (*Cassius Longinus*), teoretičaru retorike iz prvog veka nove ere, pa su tako i začeci ovog pojma prvenstveno retoričkog karaktera. Longinov tekst nosi naziv *Peri hypsous*, pri čemu se starogrčka reč *hypsous* prevodi kao „uzvišeno”. Najopštiji smisao tog pojma u njegovim ranim manifestacijama upućuje na ono što nadilazi uobičajene granice ili visine. Prema Longinu, uzvišeno je određena karakteristika misli i govora (*logos*). Još preciznije, uzvišeno je

„izvršnost” koja se prepoznaje u duševnoj sklonosti govornika, kao i u izrazu onoga što govornik iznosi.³ Karakter uzvišenog time može da pogađa kako sadržinu govora, ali isto tako i formu izražavanja. S druge strane, ovaj predikat se prepoznaje i u odnosu prema onima kojima je govor upućen – publici. U tom smislu, efekat uzvišenog ogleda se u retoričkom uticaju govora na publiku, koja biva dovedena u stanje ekstaze (*ekstasis*), zadivljenosti (*thau-masion*) i zaprepaščenosti (*ekplêxis*).⁴

Longin upoređuje iskustvo uzvišenog sa udarom groma ili plamenom koji obuzima slušaoca i koji nam se, u jednom trenutku (*kairos*), ukazuje kao nešto silovito. Ta silovitost, koja se ispoljava kroz izražaj govornika, ima efekat ne samo da nas ubedi – kao što je to slučaj sa dobrim govorom uopšte – već da nas preplavi i obuzme. Efekat uzvišenog dovodi nas u stanje nalik transu, pri čemu, u tom snažnom emotivnom prenošenju, istovremeno bivamo i poniženi. To se dešava zato što nas govor, svojom snagom, stavlja u poziciju u kojoj osećamo da nas nešto nadilazi, pa čak i pokorava. Uzvišeni govor dominira nad nama, ali nas istovremeno duhovno uzdiže. Dakle, ne radi se o govoru koji apeluje isključivo na racionalne kapacitete i logiku, već o govoru koji u jednom trenutku brzo i neposredno stvara stanje entuzijazma, čime nas prenosi u izmenjeno duševno stanje, u kojem se smenjuju osećanja poniženja i uzvišenosti. Ova povezanost iskustva uzvišenog, s jedne strane, i transcendencije, s druge, postala je jedno od obeležja romantizma 18. i 19. veka. Iz tog razloga, kako to Adam Potkaj tvrdi: „Kod Longina nalazimo začetak svega što će romantici imati da kažu o uzvišenom”.⁵

Međutim, tek će dalja recepcija ovog pojma u modernom dobu uneti ključne elemente koji se vezuju za romantičarski pokret. U 17. veku, Nikola Buoalo (*Nicolas Boileau*) je svojim prevodom Longinovog teksta uveo pojam uzvišenog u moderne estetičke rasprave. Ipak, to je učinio na način koji će u velikoj meri odrediti pravac budućih razmatranja ovog pojma. Dok je kod Longina uzvišeno bilo pre svega pitanje retorike i stila – naročito tzv. „visokog stila” – kod Buoaloa se težište pomera ka unutrašnjem, duševnom stanju subjekta.⁶ Na tragu Longina, Buoalo eksplicitno vezuje ovaj efekat sa iskustvom transcendencije, koji će igrati odlučujuću ulogu u formiranju romantične recepcije uzvišenog.

³ Russel, D. A., „Introduction”, u Longinus, *On the Sublime*, Oxford: Clarendon Press 1964, str. xix.

⁴ Doran, Robert, *The Theory of Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, str. 27.

⁵ Potkaj, Adam, „The British Romantic Sublime”, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012, str. 204.

⁶ Doran, *The Theory of Sublime from Longinus to Kant*, str. 109.

Slična razmatranja nalazimo i kod Džona Denisa (*John Dennis*). Denis takođe pomera težište uzvišenog ka sferi osećanja – preciznije, ka strastima – a ne ka ideji ili retoričkom metodu koji te strasti izazivaju. Ipak, njegov najvažniji doprinos ogleda se u razradi strukture osećanja uzvišenog, koje definiše kao dualno, ukazujući na njegov paradoksalni efekat sadržan u „užitku u užasu” ili „očaravajućem užasu” (*delightful horror*). Time se po prvi put jasnije kristališe priroda osećanja uzvišenog kao mešavine zadovoljstva i nezadovoljstva, tuge i radosti, užitka i straha.⁷

Ova dualna struktura osećanja nadovezuje se na već pomenuti efekat uzvišenog, koje nas istovremeno ponižava – preplavljujući nas svojom silovitošću – i uzdiže, prenoseći osećaj zadovoljstva i ushićenosti. Denis je takođe zaslužan za povezivanje uzvišenog s pojmom lepog. Fokusiranjem na užas (*terror*), on pozicionira uzvišeno izvan domena racionalnog, odnosno onoga što je oblikovano, simetrično i ograničeno. Naprotiv, uzvišeno izmiče racionalnoj refleksiji i neposredno apeluje na strasti, zbog čega lepota – kao oličenje forme i harmonije – postaje suprotstavljena uzvišenom.

Ova podela konačno vodi ka neposrednom prethodniku Kanta u razmatranju pojma uzvišenog – Edmundu Berku. Ovaj anglo-irski filozof postaje Kantova ključna referenca u njegovim sopstvenim razmatranjima uzvišenog. Berk u velikoj meri nasleđuje Denisovu distinkciju između estetskih kategorija lepog i uzvišenog, ali u svoju analizu uvodi i psihološku dimenziju, utemeljenu u empirizmu Džona Loka. Uzvišeno, prema Berku, treba posmatrati kroz dijalektičku matricu zadovoljstva i bola. Prema njegovom čuvenom određenju:

„Šta god je na bilo koji način prilagođeno da pobudi ideje bola i opasnosti, tj. šta god da je na bilo koji način užasno, ili se odnosi na užasne predmete, ili deluje na način sličan užasu, izvor je uzvišenog; tj. ono proizvodi najjaču emociju koju um može da oseti.”⁸

Uzvišeno sada više nije samo jedna estetska kategorija pored lepog. Naprotiv, ove dve kategorije su nesamerljive jer proizlaze iz suprotnih izvora: dok je osnov lepote zadovoljstvo, izvor uzvišenog je iskustvo bola.⁹ Ipak, kao i kod Denisa, taj bol nije jednoznačan – reč je o užitku u bolu, o obliku užasa koji istovremeno pruža osećaj zadovoljstva (*delightful horror*).¹⁰ Ono što je ključno jeste da i lepo i uzvišeno zasnovani su na zadovoljstvu, ali uzviše-

⁷ Isto, str. 125.

⁸ Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford: Oxford University Press, 2015, str. 36.

⁹ Isto, str. 113.

¹⁰ Isto, str. 67.

no u sebi sadrži element nezadovoljstva, upravo putem kojeg se dolazi do intenzivnog osećaja zadovoljstva. Dijalektika zadovoljstva i nezadovoljstva postaće temelj na kojem će Kant razviti svoju sopstvenu ideju uzvišenog.

KANT I UZVIŠENO

U svom delu *Kantova kritička filozofija*, posvećenom transcendentalnoj teoriji moći, Delez piše o „duboko romantičnom Kantu”¹¹ *Kritike moći suđenja*. Štaviše, on tvrdi da treća *Kritika* predstavlja „zasnivanje romantizma”¹², ali isto tako da u ovom delu „klasicizam koji se dovršava i romantizam koji se rađa pronalaze složenu ravnotežu”.¹³ Teza o „Kantovom romantizmu” svakako nije nova, pošto se, kao što ćemo videti, Kant eksplicitno nadovezuje na prethodnu tradiciju razmišljanja o uzvišenom, povezujući ova razmatranja sa moralnim statusom čoveka koji će postati jedna od niti vodilja romantične recepcije ovog pojma.

Kao i njegov prethodnik, Edmund Berk, Kant pravi razliku između lepog i uzvišenog. No Kantova razmatranja o ovim pojmovima temelje se na transcendentalnim uslovima koji sudove o lepom i uzvišenom čine mogućim u njihovom univerzalnom važenju. Dakle, za razliku od Berka, Kant svoju analizu ne usmerava na psihološke i empirijske karakteristike ovih sudova, već na sâmu formu suda. Prema njemu, ovi sudovi su reflektivni, što podrazumeva da nam pravilo u iznošenju suda nije unapred dato, kao što je to slučaj sa odredbenim sudovima koji pripadaju domenima teorije i morala. U odredbenom sudu razum određuje pojedinačni slučaj, time što taj slučaj podvodi pod pravilo – na primer kada iznesemo sud „ruža je cvet”. Za razliku od ovog suda, u estetskom sudu, kada kažemo „ova ruža je lepa”, ne posedujemo pravilo „lepote” pod kojim možemo da podvedemo jedan slučaj. Razlog za ovo je da ne posedujemo pojam „lepote” koji bismo mogli univerzalno primeniti.¹⁴ Bez obzira kako definišemo „lepo”, na primer kao „savršeno”, to ne garantuje da će taj pojam dovesti do iskustva lepote.¹⁵ Ovo vodi do zaključka da je lepota isključivo subjektivna stvar; svako ima svoje predstave o lepom, što dovodi do relativizma u estetskoj teoriji. No, Kant tvrdi da ovo nije slučaj

¹¹ Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, London: The Athlone Press, 1984, str. xi.

¹² Isto, str. xii.

¹³ Delez, Žil, *Kantova kritička filozofija*, Beograd: Fedon, 2015, str. 77.

¹⁴ Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, Beograd: Dereta, 2024, str. 117.

¹⁵ Videti: Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, str. 107.

i da ipak pretpostavljamo i zahtevamo određeno univerzalno važenje kada tvrdimo da je nešto lepo.¹⁶ Razlog za ovu tvrdnju leži u činjenici da sudovi o lepom i uzvišenom proizilaze iz transcendentálnih kvaliteta saznanjnih moći čoveka. Tačnije, refleksivni sud, u prvom redu, sud o lepom, nije zasnovan na odnosu u kojem razum određuje čulnost, već na slobodnoj igre uobrazilje i razuma. Sa druge strane, neodređena saglasnost uobrazilje i razuma zasnovana je na univerzalnoj strukturi saznanjnih moći čoveka. Svako je sposoban za uobrazilju i razum, pa time i za njihovu neodređenu saglasnost koja, prema Kantu, proizilazi iz određenog stepena obrazovanja i kulture.¹⁷ No, Kant takođe tvrdi, na tragu svojih prethodnika, da sud o uzvišenom upućuje na jednu drugačiju formu saglasnosti moći. Uzvišeno ne pobuđuje zadovoljstvo neposredno, kao što je to slučaj sa lepim, već izaziva neprijatnost. Za razliku od cvetova, koje Kant daje kao primer lepote, pojave koje pobuđuju iskustvo uzvišenog su vulkani, olujno more, planinski grebeni i besrazmerna nebesa.¹⁸ Kako Kant piše, nadovezujući se na svoje preteče: „priroda najčešće izaziva ideje uzvišenog u svome haosu ili u svome najdivljijem, najnepravilnijem neredu i pustošenju, ako se samo mogu u njoj sagledati veličina i snaga”.¹⁹ Umesto svrhovite forme lepog koja u nama izaziva slobodnu igru uobrazilje i razuma, u sudu o uzvišenom dešava se nešto sasvim drugo – prizori nereda, haosa i pustošenja, koje pobuđuju sasvim druga osećanja. Kako Kant piše,

„dopadanje lepoga nosi neposredno u sebi neko osećanje usavršavanja života, usled čega se može udružiti sa dražima i sa nekom živahnim uobraziljom, osećanje uzvišenoga, međutim, predstavlja jedno zadovoljstvo koje nastaje samo indirektno, naime tako što biva proizvedeno osećanjem nekog trenutnog kočenja životnih sila i njihovog izlivanja koje odmah posle toga nastupa, usled čega je utoliko jače: prema tome kao ganuće ne predstavlja, kako izgleda, u aktivnosti uobrazilje nikakvu igru već ozbiljnost.”²⁰

Osećanje uzvišenog poseduje kompleksniju strukturu nego što je to slučaj sa osećanjem koji prati sud o lepom. Uzvišeno stvara tenziju, napetost koja proizilazi iz negativnog naboja, koji pak neposredno nakon toga popušta i vodi do izlivanja životnih sila koje je time još intenzivnije nego što je to slučaj sa lepim. Kant tako tvrdi da se „najvažnija i unutrašnja razlika” između lepog i uzvišenoga sastoji se u tome da se ono našoj uobrazilji pojavljuje kao

¹⁶ Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 118.

¹⁷ Isto, str. 177.

¹⁸ Isto, str. 172.

¹⁹ Isto, str. 156.

²⁰ Isto, str. 154.

„nasilničko, ali se ipak prosuđuje kao da je utoliko uzvišenije”.²¹ Kada smo suočeni sa pojavom apsolutne veličine ili moći (odsustvo forme koja je ključna za lepotu), uobrazilja nije sposobna da predstavi predmet u potpunosti, i ovim trpi nasilje. Prizori erupcije vulkana ili olujnog mora preplavljaju naša čula i našu moć predstavljanja u uobrazilji.

No, Kant zatim izvodi jedan bitan argument. Prirodne pojave su puki „okidači” za osećanje uzvišenog. U planini ili vulkanu nema ničega inherentno uzvišenog. Ukoliko se dovoljno udaljimo od planine, postaće mala, ukoliko se udaljimo od erupcije vulkana, videćemo samo oblak dima. Prema Kantu, – i ovde možemo videti zašto su romantizam i klasicizam u ravnoteži – ono što je uzvišeno jeste naše duševno stanje (*Geistesstimmung*), kao i ideje uma, u prvom redu, beskonačnost, koju kontempliramo kada smo suočeni sa ovakvim prirodnim pojavama. Ideje apsolutne veličine ili moći ne proističu iz tih objekata, već leže u sâmom umu.²² Kako Kant piše: „Prema tome uzvišenim treba nazvati ne objekat, već ono raspoloženje duha koje izaziva neka određena predstava kojom se bavi refleksivna moć suđenja”.²³ Iz ovoga sledi da iskustvo uzvišenog ne govori toliko o sâmim objektima koji su nam predstavljeni, već ukazuje na „moć duše koja prevazilazi svako merilo čula”.²⁴

Isto tako, centralna spona koja vezuje Kantovo razumevanje uzvišenog i romantizam jeste moralno osećanje. Kako Adam Potkaj tvrdi, romantizam će iskustvo transcendencije koje karakteriše uzvišeno, na tragu Kanta, podrediti moralnom uzvišenom.²⁵ Kant tako tvrdi kako individua, kao zakonodavac sopstvene volje, zasluđuje predikat uzvišenog: „Doduše, u njoj [individui] se utoliko ne nalazi nikakva uzvišenost ukoliko je ona potčinjena moralnome zakonu, ali se uzvišenost utoliko nalazi u njoj ukoliko je ona u isto vreme upravo u pogledu toga zakona zakonodavac pa je samo zato njemu potčinjena”.²⁶ Ovo svojstvo moralnog subjekta usko je vezano i za činjenicu da je struktura „osećanja uzvišenog [...] gotovo identična onoj poštovanja moralnog zakona”²⁷, gde se iskustvo podređenosti i uzvišenosti stapaju.

²¹ Isto, str. 154–155.

²² Isto, str. 154–155.

²³ Isto, str. 160.

²⁴ Isto. Ovde možemo uzeti za primer jednu od najpoznatijih slika romantizma, *Lutalica iznad mora magle*, Kaspara Davida Fridriha, koja veoma dobro oslikava ovu tvrdnju iz Kantove treće *Kritike*. Videti: https://en.wikipedia.org/wiki/Wanderer_above_the_Sea_of_Fog (pristupljeno 12.02.2025).

²⁵ Potkaj, „The British Romantic Sublime”, str. 205.

²⁶ Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2008, str. 91.

²⁷ Cvejić, Igor, *Nasilna intencionalnost uzvišenog*, *Theoria* 62 (2), (2019): 53–68, str. 56.

Tako, jedna od Kantovih najpoznatijih rečenica, u kojoj tvrdi: „Dve stvari ispunjavaju dušu uvek novim i sve većim divljenjem i strahopoštovanjem [*Ehrfurcht*]: zvezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni”²⁸, ukazuje na ovu dvostruku strukturu osećanja straha (*Furcht*) i poštovanja (*Ehre*), koje su prisutne kako u iskustvu uzvišenog (besrazmernih nebesa), tako i u osećanju koje proizlazi iz delanja prema moralnom zakonu, gde se, kao čulna bića, potčinjavamo sebi kao umnim stvorenjima. Ovo će u 18. veku postati jedna od niti vodilja romantizma, koji će u buđenju osećanja uzvišenog otkriti mogućnost transcendiranja partikularnih i svakodnevnih interesa i prohteva, otvarajući put ka onome što je Kant nazvao naša „moralna obdarenost”.

DELEZOVO ČITANJE „ROMANTIČNOG” KANTA

Delezova tvrdnja o ravnoteži klasicizma i romantizma u trećoj *Kritici*, deo je mnogo šire interpretacije Kantove teorije moći koju francuski filozof najpre nudi u delu *Kantova kritička filozofija*, a zatim razvija i transformiše u *Razlici i ponavljanju*. Interpretacija se zasniva na kritici principa zajedničkog čula (*sensus communis*), to jest, principa saglasnosti moći u domenima znanja, morala i estetike. Iz ovog razloga će treća *Kritika*, a posebno sud o uzvišenom, igrati ključnu ulogu u Delezovoj interpretaciji Kanta. Kao što je navedeno, umesto zakonodavne saglasnosti moći, koju nalazimo u prve dve *Kritike*, u *Kritici moći suđenja* nailazimo na „slobodnu igru” između razuma i uobrazilje (*sensus communis aestheticus*). Delez će iz ove posebne prirode suda ukusa izvesti zaključak da Kantova teorija moći za svoju pretpostavku ima saglasnost koja prethodi određenom zakonodavstvu koje je na snazi u teorijskoj i praktičkoj filozofiji. Razlog za ovo je činjenica da mogućnost neodređene saglasnosti logički prethodi činjenici određene saglasnosti. Tako, u domenu znanja, razum putem kategorija postavlja zakone čulnosti, kao i regulativna ograničenja u upotrebi uma. U domenu morala, um je taj koji postavlja zakone drugim moćima putem kategoričkog imperativa.²⁹ Međutim – i to Delez naglašava – ni jedno ni drugo zakonodavstvo ne bi bilo moguće ukoliko sâme moći već na neki način ne bi bile sposobne za saglasnost:

²⁸ Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, prev. Danilo N. Basta, Beograd: BIGZ, 1979, str. 174.

²⁹ Detaljno o ovome, videti: Hristov, Đorđe, „Kant, uzvišeno i Delezov pojam učenja”, *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, 68(1), 2025, str. 81–100, str. 89.

„Sposobnosti nikada ne bi stupile u saglasnost koju određuje ili fiksira jedna od njih, ako već u prvom redu, same po sebi i spontano, ne bi bile sposobne za neodređenu saglasnost, slobodnu harmoniju, harmoniju bez fiksanog odnosa.”³⁰

Prema Delezu, odredbeni sud u teorijskoj i praktičnoj sferi pretpostavlja ovu činjenicu, iako je prikriva.³¹ Činjenica postaje vidljiva tek u refleksivnom sudu, budući da: „svaka saglasnost sposobnosti, pod odredbenom i zakonodavnom sposobnošću, pretpostavlja postojanje i mogućnost jedne neodređene i slobodne saglasnosti”.³² Zaključak koji Delez izvodi iz ove činjenice je da treća *Kritika* „zasniva” njegovu praktičnu i teorijsku filozofiju, pošto objašnjava kako je uopšte *concordia facultatum* u sferi znanja i morala moguća.³³ U tome se ogleda značaj suda ukusa, ali – kako Delez dalje ističe – i njegovo ograničenje.

Uprkos značaja slobodne igre uobrazilje i razuma u sudu ukusa, Delez smatra da je važnije mesto za razumevanje *concordia facultatum* Kantova analiza uzvišenog. Razlog za ovu tvrdnju leži u Delezovom argumentu da sud o ukusu saglasnost naprosto pretpostavlja. Iako ovaj sud ukazuje na pretpostavku zajedničkog čula – budući da neodređenost i sloboda u saglasnosti prethode zakonodavstvu pojedinačnih moći – ta pretpostavka ostaje upravo to: samo pretpostavka. Tek u sudu o uzvišenom, prema Delezu, nailazimo na nešto više od pretpostavke *sensus communis*-a kao nečeg datog – bilo u zakonodavnoj, bilo u neodređenoj formi. U sudu o uzvišenom, kako Delez piše, „saglasnost uobrazilja-um nije naprosto pretpostavljena: ona je uistinu proizvedena, proizvedena u nesaglasnosti”.³⁴ Drugim rečima, ono na šta sud o uzvišenom ukazuje je nastanak zajedničkog čula. U ovom sudu saglasnost nije pretpostavljena – to jest, nije neposredno data u osećanju zadovoljstva – već se, naprotiv, proizvodi iz prvobitnog nezadovoljstva i bola. Tek posredstvom nezadovoljstva i bola dolazimo do zadovoljstva koje proizilazi iz saglasnosti uobrazilje i uma, čime Kantova transcendentalna filozofija sada uključuje momenat geneze zajedničkog čula. Forma procesa geneze iz nesaglasnosti u saglasnost, kako Delez ističe, jeste kultura. Kant pokazuje da „zajedničko čulo koje odgovara osećaju uzvišenog” ima svoj uslov unutar „kulture kao kretanja svog nastanka”.³⁵ Ovo je razlog zbog kojeg Delezovo

³⁰ Smith, Daniel W., *Introduction*, u Deleuze, Gilles, *The Idea of Genesis in Kant's Aesthetics*, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 5(3), (2000): 57–70, str. 60.

³¹ Delez, *Kantova kritička filozofija*, str. 80.

³² Isto, str. 81.

³³ Smith, *Introduction*, str. 60.

³⁴ Delez, *Kantova kritička filozofija*, str. 70.

³⁵ Isto.

čitanje Kanta uzima treću *Kritiku* kao temelj prve dve. *Sensus communis* jeste pretpostavka saglasnosti u sudu o lepom, ali on nije ništa drugo do pretpostavka društvenosti kao takve. Sud o uzvišenom ovu pretpostavku ne prihvata zdravo za gotovo, već upućuje na nastanak društvenosti u formi kulture. Time proizvodnja saglasnosti moći u kulturi postaje temelj sâmog suda o ukusu. Kako Danijel Smit tvrdi: „U Delezovom tumačenju, ovo je veliko otkriće treće kritike: svaki harmoničan sklad sposobnosti ima svoje osnovno uporište u fundamentalnoj nesuglasici sposobnosti, nesuglasnom skladu”.³⁶

Međutim, Delezova primedba o ravnoteži klasicizma i romantizma u trećoj *Kritici* dobija novi smisao iz perspektive njegove kasnije transformacije Kantove teorije moći u *Razlici i ponavljanju*. U ovom delu Delez ide dalje od interpretacije Kanta, i pokušava da prevaziđe okvire njegove transcendentalne filozofije. Jedna od linija argumenta koju u tom cilju razvija je snažnije insistiranje na primatu čulnog, koje razvija kroz novo razumevanje odnosa između teorije i estetike. Delez će Kantovu estetiku, i posebno model nesaglasnosti uobrazilje i uma, proširiti na razumevanje odnosa svih moći. Drugim rečima, u *Razlici i ponavljanju* Delez sada tvrdi da su sve naše moći u stanju da dostignu tačku deregulacije, u kojoj transcendiraju princip zajedničkog čula³⁷ i dolaze u dodir s onim što samo one mogu da zahvate. Kako Delez piše:

„Svaku je sposobnost potrebno izneti do krajnje tačke njene deregulacije, u kojoj ona kao da postaje žrtva trostrukog nasilja: nasilja onoga što je prisiljava da se primenjuje, onoga što je prisiljava da zahvata i što samo ona može da zahvati, a što je, ipak, neuhvatljivo (s gledišta empirijske upotrebe).”³⁸

Disjunktivna – ili, kako se drugačije naziva, diferencijalna – teorija moći, koju Delez razvija na tragu Kantovog suda o uzvišenom, zasniva se na ideji upotrebe moći koja transcendira zajedničko čulo, drugim rečima, pretpostavku društvenosti. Naime, u trenutku kada jedna moć dostigne svoju empirijsku granicu – kao što je, na primer, uobrazilja kod Kanta – ona pobuđuje drugu moć, kod Kanta opet, um. U susretu sa idejom beskonačnosti uobrazilja je primorana da prevaziđe svoje granice i uzdigne se iznad nivoa upotrebe unutar zajedničkog čula (u formi negativne prezentacije).³⁹ No, dok se za Kanta ovde prvenstveno radi o neskladu estetskog karaktera, prema Delezu je ovaj odnos karakterističan za sve moći: čulnost, uobrazilju, pamćenje, mišljenje,

³⁶ Smith, Daniel W, *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, str. 57.

³⁷ Hristov, „Kant, uzvišeno i Delezov pojam učenja”, str. 88–89.

³⁸ Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Fedon, 2009, str. 237.

³⁹ Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 187.

verovanje, i tako dalje. U dosezanju svojih granica, pod pritiskom nasilja u susretu sa nečim što u empirijskoj upotrebi moć ne može da zahvati, dolazi do transformacije te moći, čime se ujedno i pretpostavka njene upotrebe – naša društvenost – nužno transformiše.

Kako bismo razumeli ovo, možemo oslikati jedan primer ovakve „disjunktivne” upotrebe moći koji Delez daje. Delez se osvrće na poznatu epizodu o nevoljnom pamćenju iz Prustovog romana *U potrazi za izgubljenim vremenom*. Narator romana je odrastao u gradiću pod imenom Kombrej, no skoro sva sećanja na taj grad su vremenom iščezla. Jednom prilikom, narator odlazi do svoje majke koja mu nudi čaj i kolač, čuveni „petit madelaine”. Mehanički uzimajući kolač u usta, u momentu kada ga okusi, u naratoru se budi sećanje na Kombrej, i on piše sledeće:

„Ali u istom času kad mi je gutljaj pomešan s mrvicama kolača dodirnuo nepce, prenuh se, obrativši pažnju na nešto što se, neobično, događalo u meni. Neko slatko uživanje beše me obuzelo, izdvojeno, bez ikakve predstave o njegovom uzroku. Ono mi je smesta učinilo životne mene ravnodušnim, poraze u životu bezopasnim, njegovu kratkoću prividnom, isto onako kao što to čini ljubav, ispunjavajući me jednom dragocenom suštinom: ili, bolje reći, ta suština nije bila u meni, ona je bila ja. Prestao sam se osećati nikakav, podložan okolnostima, smrtna. Odakle li mi je mogla doći ta moćna radost? Osećao sam da je ona vezana za ukus čaja i kolača, ali da ga beskrajno prevazilazi, da neće biti da je iste prirode. Odakle je potekla? Gde da je uhvatim?”⁴⁰

Čulno iskustvo kolača zatim suočava naratora sa jednim filozofskim pitanjem:

„Spuštam šolju i obraćam se svom umu. Na njemu je da pronade istinu. Ali kako? Teška neizvesnost, kad god se um oseti prevaziđen samim sobom; kad je on, istraživač, u isti mah i tamni predeo po kome treba da traži i gde mu sve njegovo umeće ne služi ničemu. Da traži? I ne samo to: da stvori. Suočen je sa nečim čega još nema i što samo on može da ostvari pa da unese u svoju svetlost.”⁴¹

Pamćenje u ovom slučaju nije aktivirano spontano, već pritiskom čula ukusa. No, pamćenje se budi na takav način da izmiče zajedničkom čulu, i dalje prenosi određenu „zapovest” umu, primoravajući ga na mišljenje. Kako Delez piše

⁴⁰ Prust, Marsel, *U traganju za iščezlim vremenom, U Svanovom kraju (I)*, prev. Živojin Živojnović, Novi Sad: Matica srpska, 1983, str. 71–72.

⁴¹ Isto, str. 72.

„Dešava se da nam neko čulno svojstvo pruži čudnovatu radost, dok nam u isto vreme prenosi neku vrstu zapovesti. Tako iskušano, svojstvo se ne javlja više kao osobina koju objekat trenutno ima, već kao znak nekog *sasvim drugog* objekta koji moramo pokušati da odgonetnemo po cenu napora koji je uvek u opasnosti da propadne. Sve se dešava kao da je svojstvo obavilo, držalo zarobljenom dušu nekog drugog objekta, a ne onog što ga sada označujemo.”⁴²

Šok koji čulo ukusa prenosi to čini u formi afekta, kao „neku vrstu obaveze...nužnost rada mišljenja.”⁴³ Predmet koji iskušavamo čulom ukusa ovo čulo vodi do njegovih granica, naše moći više nisu usmerene na jedan i isti predmet kojeg se sećamo ili koji mislimo. Naprotiv, moći u svojoj nevoljnoj upotrebi u predmetu otkrivaju nešto što nije element tog predmeta. Istovremeno, one u sâmom subjektu vode do transformacije, kao što će to slučaj sa Prustovim naratorom, kojeg će ova epizoda voditi do njegovog formiranja kao osobe.

Na osnovu ovog primera možemo takođe videti na koji način Delez transformiše Kantovu estetiku. Delezovo proširenje ideje nesaglasnosti u sudu o uzvišenom na sve ljudske moći za posledicu ima da estetizuje odnose moći, kako u domenu teorije, pa tako i u domenu prakse. Delez ovo čini sasvim svesno, pošto je jedan od ciljeva njegovog čitanja Kanta sinteza dva smisla estetike koja nalazimo kod nemačkog filozofa. Kao što je poznato, Kant operiše sa dva različita značenja estetike. Prvo značenje odnosi se na transcendentálnu estetiku iz prve *Kritike*, koja se bavi čulnošću sa stanovišta njenih apriornih formi – prostora i vremena. Ovde je smisao estetike sadržan u razmatranju čulnosti u njenoj ulozi u proizvođenju teorijskog znanja. Drugo značenje estetike nalazimo u *trećoj* Kritici, gde se čulnost razmatra iz perspektive osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva. Ova dva smisla estetike ostaju razdvojena kod Kanta.⁴⁴ Delezova namera sadržana je u sintezi dva smisla estetike, sa ciljem da raskol između čulnosti i mišljenja premosti na način koji će radikalizovati upravo one romantičarske elemente koje nalazimo Kanta. Sa jedne strane, ova sinteza vodi do ideje mišljenja kao kreativnog čina – mišljenje nije nešto što nam je „dato” kao prirodna moć, već nešto što se mora proizvesti u nama u susretu s onim što nas primorava na mišljenje, a to može biti jedan kontingentan susret sa jednim predmetom u svetu, kao što to epizoda iz Prustovog romana pokazuje. Na taj način, mišljenje poprima odlike umetničkog akta. Sa druge strane, čulnost nije forma pasivnog receptiviteta, kao što je to slučaj kod Kanta, gde njena mnogostrukost ostaje

⁴² Delez, Žil, *Prust i znaci*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Plato, 1998, str. 13.

⁴³ Isto, str. 13.

⁴⁴ Smith, *Essays on Deleuze*, str. 89.

neinteligibilna u odsustvu kategorijalne sinteze. Naprotiv, čulnost kod Deleza poseduje sopstvenu sintetičku moć, što znači da ima oblik inteligibilnosti koji nije svodiv na racionalnost kategorijalnog aparata. Ovo je vidljivo upravo u sposobnosti čulnosti da pobudi kreativni aspekt drugih moći, što epizoda o nevoljnom pamćenju takođe pokazuje.

Istovremeno, Delezova estetizacija takođe osporava svrhovitost harmonije, koja je kod Kanta *telos* upotrebe moći. Prema Kantu, krajnje odredište svakog nesklada jeste unapred zadat okvir pretpostavljenih činjenica znanja i morala. Sud o uzvišenom teži harmonizaciji kroz negativnu prezentaciju ideja uma sa stanovišta uobrazilje. Ta se harmonizacija ostvaruje i u moralnom delanju, budući da, uprkos neskladu koji iskušavamo u moralnom delanju kao nasilje koju naša čulnost mora da iskusi (na primer, u osećaju bola pri vršenju dužnosti)⁴⁵, čulnost ostaje određena moralnim zakonom. Drugim rečima, ukoliko možemo govoriti o ravnoteži između klasicizma i romantizma, ili pak teorije i estetike kod Kanta, onda je ta ravnoteža uspostavljena tako da racionalistički element preteže – harmonizacija se odvija putem nadmoći razuma ili uma, u skladu s idejom svrhovitosti istorijskog kretanja. To je posebno vidljivo u već navedenom procesu geneze zajedničkog čula, odnosno kulture. Kultura kod Kanta teži harmoničnom skladu moći, oličenom u ideji usklađivanja društvenosti sa sobom sâmom. Za Kanta, kultura je spona između varvarstva i moralnog društvenog poretka; ona je vođena ljudskom moći društvenosti, koja je, istorijski gledano, u suštinskom neskladu sa sobom. Kant stoga ovu paradoksalnu moć naziva „nedruštvena društvenost” (*ungesellige Geselligkeit*). Uprkos unutrašnjem neskladu, društvenost teži idealnom uređenju u kojem će nedruštveni elementi biti harmonizovani u regulativnoj ideji večnog mira – progresu koji, kao takav, uključuje kultivaciju moći u formi zajedničkog čula.⁴⁶ Delezovo proširenje modela nesaglasnosti istovremeno ukida ovaj regulativni princip koji bi moćima obezbedio „zajedništvo” kao uslov društvenosti. No, takav potez istovremeno podrazumeva radikalno odstupanje od jedne od temeljnih pretpostavki romantizma – ideje individue. Dok Kant ostaje dosledan romantičarskoj tradiciji time što harmonizaciju

⁴⁵ „Prema tome, možemo a priori uvidjeti da moralni zakon kao odredbeni razlog volje time što je na uštrb svima našim nagnućima mora prouzročiti osećaj koji se može nazvati bol.” Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

⁴⁶ Kant razvija ideju nedruštvene društvenosti na tragu Rusoa, još jednog filozofa koji važi za osnivača romantizma. No, za razliku od Rusoove pesimistične filozofije istorije, prema kojoj se nesklad individue i društva progresivno proširuje, Kant, putem upotrebe refleksivne moći suđenja, upućuje na stanje u kojem ovaj nesklad može da bude prevaziđen. Videti: Hristov, Đorđe, „Ruso, Kant i kritika prosvetćenosti”, *Arhe: časopis za filozofiju*, XX 39/2023, str. 105–122, str. 107–113.

društvenosti sa sâmom sobom vidi u saglasnosti individue i društva, Delez napušta to polje, sledeći Ničeovu reinterpretaciju uzvišenog kroz pojam dionizijskog. Radikalizujući ideju dionizijskog, susret s uzvišenim za Deleza predstavlja proces razlaganja subjektivne moći reprezentacije⁴⁷ i prevrednovanja vrednosti znanja i morala koji funkcionišu kao *telos* harmonizacije. Drugim rečima, ovde se ne radi o transcendiranju partikularnosti koja afirmiše individualnost u njenoj harmoničnosti sa društvom, već o transcendiranju sâme forme individualnog. Dok za Kanta iskustvo uzvišenog afirmiše našu individualnost i njenu moralnu izuzetnost, za Deleza dionizijski nesklad postaje put ka transcendiranju subjektivnosti i njene individualne forme. Dakle, poput Kanta, i Delez napušta polje romantizma – oni prolaze kroz elemente ove tradicije, ali samo da bi je prevazišli i ostavili za sobom u korist sopstvenih filozofskih pozicija. U tom prevazilaženju romantizma, oba filozofa kreću se u suprotnom smeru: dok Kant afirmiše racionalnost individue kroz harmonizaciju nesklada, vršeći jednu „apoteozu” individualnosti i njene umnosti⁴⁸, Delez teži njenom razlaganju kroz radikalizaciju tog nesklada. U oba slučaja, iskustvo uzvišenog igra ključnu ulogu u njihovim projektima.

LITERATURA

- Angelucci, Daniela, „From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant”, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy* 15 (2022), str. 287–296.
- Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Cvejić, Igor, *Nasilna intencionalnost uzvišenog*, *Theoria* 62(2) (2019), str. 53–68.
- Delez, Žil, *Kantova kritička filozofija*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Fedon, 2015.
- Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, London: The Athlone Press, 1984.
- Delez, Žil, *Prust i znaci*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Plato, 1998.
- Delez, Žil, *Razlika i ponavljanje*, prev. Ivan Milenković, Beograd: Fedon, 2009.
- Doran, Robert, *The Theory of Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁴⁷ Angelucci, Daniela, „From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant”, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy* 15 (2022), str. 287–296, str. 291.

⁴⁸ Guyer, Paul, *The German Sublime After Kant*, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 116.

- Guyer, Paul, *The German Sublime After Kant*, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 102–117.
- Hristov, Đorđe, „Kant, uzvišeno i Delezov pojam učenja”, *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, 68(1), 2025, str. 81–100.
- Hristov, Đorđe, „Ruso, Kant i kritika prosvete”, *Arhe: časopis za filozofiju*, XX 39/2023, str. 105–122.
- Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2024.
- Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, prev. Danilo N. Basta, Beograd: BIGZ, 1979.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola Popović, Beograd: Dereta, 2008.
- Longinus, *On the Sublime*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Potkay, Adam, „The British Romantic Sublime”, u Timothy M. Costelloe (ur.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, str. 203–216.
- Prust, Marsel, *U traganju za iščezlim vremenom, U Svanovom kraju (I)*, prev. Živojin Živojinović, Novi Sad: Matica srpska, 1983.
- Smith, Daniel W., *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Smith, Daniel W., *Introduction*, u Deleuze, Gilles, *The Idea of Genesis in Kant's Aesthetics*, *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 5(3), (2000): 57–70.

ĐORĐE HRISTOV

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

DELEUZE, THE SUBLIME, AND KANT'S
ROMANTICISM

Abstract: In this paper, I examine the postmodern reception of Kant's concept of the sublime, focusing in particular on the work of Gilles Deleuze and highlighting its Romantic dimension. The concept of the sublime, central to Romanticism in philosophy, literature, and the arts, also plays a significant role in postmodern thought. Thinkers such as Jean-François Lyotard and Gilles Deleuze draw on Kant's reflections on the sublime, developing them while simultaneously offering critical perspectives. I argue that postmodern authors, through their engagement with Kant's critique, uncover its Romanticism, showing how Kant – though a rationalist in his earlier writings – comes to represent, in the *Critique of the Power of Judgment*, a pivotal figural moment for understanding the sublime. Through an analysis of Deleuze's reception of this concept, the paper points to the Kantian dialectic between rationality and Romanticism, as well as to the ways in which Deleuze radicalizes certain Romantic elements present in Kant while also abandoning other aspects – particularly those tied to the concept of the individual – that remain operative in Kant's thought.

Keywords: Romanticism, the sublime, Kant, Deleuze, the harmony of faculties

Primljeno: 14.2.2025.

Prihvaćeno: 7.5.2025.