

DRAGAN PROLE  
Filozofski fakultet, Novi Sad

## POJAM TRADICIJE KOD HERDERA I KANTA

*Apstrakt:* Pri pokušaju da raspravimo osnovne crte povesnofilozofskog spora između Kanta i Herdera pojam tradicije nam može pomoći više nego bilo koji drugi pojam. Autor postavlja pitanje kako bi jedan pojam mogao heuristički biti koristan, ukoliko se kod jednog od dva filozofa čak ni ne pojavljuje? Odsustvo nekog pojma nam takođe govori o jednoj filozofskoj poziciji, jednako kao što je i ćutanje jedna forma govora.

Prenešeno na teren pojma tradicije »pomirenje« Kantove i Herderove pozicije bi svakako ukazalo na dva ključna momenta, odnosno na dilemu čije se dve krajnosti sastoje u izboru između kolektivnog pamćenja koje je već postalo dominantno i njegovog odlučnog dovođenja u pitanje. Tradicija se najpre kritički promišlja kao balast, generator krize čijim se baštinjenjem kriza samo učvršćuje i produbljuje, ali se tematizuje i kao tlo u kojem se kriju progresivni potencijali i emancipatorske mogućnosti. Zbog toga oba ova momenta valja uzeti u razmatranje, a u tom poslu se pokazuje i aktuelnost Kantove i Herderove pozicije.

*Ključne reči:* tradicija, filozofija povesti, svetskogradanski poredak, humanost

### 1. »DOBA KRITIKE« I POJAM TRADICIJE

Izvorno, pojam tradicije je označavao proces u kojem se mogu prepoznati dve strane. Jedna od njih je aktivna, predaje se drugima i traje u vremenu, dok je druga pasivna i označava primanje, prihvatanje od drugih. Upravo protiv te pasivnosti u ophođenju sa tradicijom mislioci modernog doba su okrenuli svoje kritičke argumente. Jedna od osnovnih karakteristika prosvetiteljstva se zbog toga sa razlogom često tražila i pronalazila u poricanju tradicije. Kod pojedinih filozofa mogu se uočiti određene varijacije u pogledu spremnosti za stupanje u dijalog sa baštinom, ali se kod ključnih predstavnika novovekovne filozofije ona svodila na putokaz čija je funkcija indirektna, jer nam ukazuje kojim putem ne valja ići. Kod Dekarta, tradicija opstaje samo još kao celokupnost neizvesnih definicija i nedovoljno dokazanih stavova, što je kod njega istovetno rezultatima neumnog i nefilozofskog stanovišta. Proglasivši izvesnost za ključni kriterijum na osnovu kojeg utvrđujemo da li neko saznanje možemo smatrati filozofskim Dekart je došao do zaključka da za nas ne može biti obavezujuća tradicija u kojoj tom kriterijumu nije pridavana odlučujuća uloga. Na taj način on će u značajnoj meri odrediti osnovnu tendenciju u potonjem suočavanju sa tradicijom – ona će zadržati direktnu vezu sa merom u kojoj se insistira na

diskontinuitetu između novih filozofskih uvida i filozofske tradicije. Drugim rečima, što su pojedini filozofi odlučnije insistirali na tome da njihova vlastita pozicija predstavlja novo i »originalno« misaono postignuće, utoliko su više i pozivali na raskid sa tradicijom.

Kada je reč o filozofiji Imanuela Kanta, u njoj je ta tendencija dostigla svoj vrhunac u izostavljanju samog pojma tradicije. Čak ni akribični »Kant leksikon«<sup>1</sup>, u kojem je Rudolf Ajzler priredio iscrpni pojmovnik Kantove filozofije, ne poznaje pojam tradicije. Međutim, taj pojam nam, možda bolje nego ijedan drugi, može pomoći pri pokušaju da raspravimo osnovne crte povesno filozofskog spora između Kantove i Herderove filozofije. Ukoliko ozbiljno shvatimo tu tezu, odmah se nameće pitanje: da li je legitimno provesti sučeljavanje dve filozofske pozicije na temelju jednog pojma, koji se u jednoj od te dve filozofije uopšte ne pojavljuje? Odsustvo nekog pojma ipak rečito govori o određenoj filozofskoj poziciji, s tim što se u slučaju Kantove filozofije ne radi samo o prećutkivanju pojma, već o propustu da se tematizuje *problem* na koji ukazuje pojam tradicije i drugi pojmovi koji su mu kontekstualno srodni. Ukoliko imamo u vidu da pojam napretka predstavlja jedan od središnjih pojmova Kantove filozofije, te da se javlja u gotovo svim njegovim spisima, onda odsustvo promišljanja tradicije postaje još upadljivije. Naime, na osnovu čega Kant može potkrepiti svoju tezu iz predgovora drugom izdanju »Kritike čistog uma« da nauke već odavno postepeno napreduju (B VII), ako ne na niti vodilji intenzivnog sučeljavanja sa naučnom predajom na osnovu koje će se pokazati u čemu se zapravo sastoji napredovanje i na osnovu čega do njega uopšte dolazi? Ipak, previdi kod velikih filozofa nikada nisu slučajni, što nam u Kantovom slučaju sugeriše i prosvetiteljski naboj pojma napretka, koji ne referiše na odnos između sadašnjosti i prošlosti, već između budućnosti i sadašnjosti: »Napredovanje obuhvata:

1. Ideju o svrsi kojoj se teži;
2. Zasnivanje jednog principa po kojem se stremi;
3. Težnju za ciljem, koja neprekidno traje.«<sup>2</sup>

Stavljanje naglaska na budućnosni momenat napretka bilo je skopčano sa Kantovim emancipacijskim zamislama o nepohodnosti uspostavljanja nove forme uma,<sup>3</sup> ali ga one ipak ne eskulpiraju od činjenice da se pojam napretka ne može validno filozofski demonstrirati ukoliko se u dovoljnoj meri ne položi računa o razlozima na osnovu kojih valja interpretativno usvojiti određene elemente povesne predaje, a neke druge, pak, odbaciti.

<sup>1</sup> Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim, 1964

<sup>2</sup> Imanuel Kant, »Krakovski fragment uz 'Spor među fakultetima'«, objavljeno u Um i sloboda, Beograd 1974, prev. Danilo Basta, str. 198.

<sup>3</sup> Jedna od smelijih interpretacija Kantovog odnosa prema naukama odlikuje se tvrdnjom da on, i pored svog respekta prema naukama, zapravo pledira na prelaz od naučnog ka povesnom mišljenju, te da se već kod njega provodi povesno filozofski obrt: »Um će svom zahtevu za vođstvom i spasavanjem udovoljiti jedino i najbolje onda, kada se više ne bude izjednačavao sa naučnim umom, kada pređe u novu formu uma. Time Kant uvodi obrt ka povesnom mišljenju«. Istini za volju, argumenti za interpretaciju Oda Markvada se svakako mogu pronaći u delatnoj povesti transcendentalne filozofije, ali bi se u svakom slučaju teško mogli braniti na osnovu Kantove zamisli povesti filozofije, niti bi u tome mogao pomoći njegov odnos prema povesnoj predaji (Odo Marquard, »Kant und die Wende zur Ästhetik«, objavljeno u Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen, Padeborn/München/Wien/ Zürich 1989, S. 27).

Valja neprestano imati u vidu činjenicu da je Kant filozof koji začinje čitavu jednu epohu, što implicira da je težina zadatka koji je sam pred sebe postavio bila tolika, da on nije mogao ni izbliza biti na zadovoljavajući način rešen u okvirima njegove filozofije, te da je za to bio potreban rad čitavih generacija. Ukoliko želimo da pozicioniramo osnovne koordinate njegovog spora sa Herderom najpre je neophodno ukazati na vezu između odsustva pojma tradicije i nepovesnog zasnivanja »Kritike čistog uma«. Da bismo tu vezu ilustrovali, dovoljno je da se podsetimo da se od prvih stranica Kantove prve kritike pa sve do poslednjeg poglavlja koje nosi indikativan naslov »Povest čistog uma«<sup>4</sup> nigde ne nalazi detaljno izjašnjavanje o istorijsko filozofskom razlozima za utemeljivanje transcendentalne filozofije, a kamoli određeni nacrt same istorije filozofije. Naprotiv, u »Arhitektonici čistog uma« možemo pročitati da se istorijski uslovljena saznanja principijelno ne mogu posmatrati kao saznanja koja imaju jednak rang kao i racionalna (što kod Kanta znači filozofska) saznanja. Suprotstavljajući istorijsko saznanje kao *cognitio ex datis* racionalnom, tj. filozofskom saznanju kao *cognitio ex principiis* Kant jasno daje do znanja o statusu koji saznanje povesti, bez obzira da li je reč o povesti filozofije ili o povesti uopšte, može zadobiti u okviru transcendentalne filozofije. Ona se načelno određuju kao »subjektivna«, drugim rečima kao potencijalno prividna, s tim što se ona ipak ne proglašavaju nefilozofskim. Određenje »objektivnosti« takvim saznanjima se može pripisati jedino ako se za njih dokaže da su crpljena iz opštih izvora uma. Na osnovu toga Otrifrid Hefe izneće tezu o scijentizmu kao središnjoj karakteristici Kantove tematizacije povesti: »U skladu sa obezvređivanjem celokupne puko istorijske spoznaje u 'Arhitektonici' radi se o scijentističkom momentu, o ideji koja utemeljuje povest čistog uma«.<sup>5</sup> *Važenje Kantovih scijentističkih limita se neće zaustaviti na polju teorijske filozofije, već će naročito doći do izražaja na terenu filozofije povesti, odnosno prilikom tematizacije njihovog međusobnog odnosa u sistemu transcendentalne filozofije.*

Teškoća se sastoji u tome što je stanovište Kritike čistog uma »bezvremeno« u smislu odsustva sistematskog reflektovanja filozofske tradicije kao povesne pretpostavke za nastanak tog dela. Kant nije demonstrirao vlastitu povesnu uslovljenost, a naročito nedostaje polaganje računa o kritičkom sučeljavanju sa racionalizmom Volfove i Baumgartenove filozofije u odnosu na koje je Kant polemički i zasnovao vlastitu poziciju. Tragovi tog sučeljavanja su itekako tematski vidljivi na stranicama prve kritike, ali nisu eksplicitno navedeni. Takva vrsta operacionalizacije pojma filozofije stoji u suprotnosti sa filozofijom povesti čiji je zadatak da na delu pokaže odvijanje istorijskog procesa. Pomirenje tenzije između teorijske filozofije s jedne, te filozofije povesti sa druge strane kod Kanta je moguće jedino uz pomoć predstave o povesti kao procesu učenja, jer on insistira da princip moralnosti nije stvoren od strane istorijskog procesa, nego da se taj proces pokazuje kao medijum na osnovu kojeg moralnost dolazi na videlo. Preduslov tog pomirenja je ipak i sam aistorijski, jer se krije u pojmu moralnog zakona koji je uvek objektivno

<sup>4</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke Band III, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1996, B 880-884 (Immanuel Kant, Kritika čistoga uma, Beograd, 1990, prev. Nikola Popović, str. 503-505.)

<sup>5</sup> Otrifrid Höffe, »Königliche Völker« Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt am Main, 2001, S. 250.

važeci, bez obzira na to o kojoj epohi ili istorijskom događaju je reč. Obavezujuća snaga moralnog zakona stoji daleko iznad fluidnosti povесnih tokova, a kontakt između njih demonstrira Kantovo uverenje da je nemoguće zamisliti oblik društvenosti koji bi se odlikovao potpunim odsustvom moralnog zakona, te da je moralna svest u određenoj meri uvek prisutna u bilo kojem segmentu povесnog kretanja.

Namera ovih uvodnih napomena je da ukaže kako je u stvarima filozofije povesti Kant itekako bio baštinik vlastitog »duha vremena«. Da bismo to podrobnije pokazali, neophodno je izložiti povесni kontekst u kojem se konstituisala filozofija povesti kao nova filozofska disciplina.

## 2. POJAM UNIVERZALNE POVESTI KAO PRETPOSTAVKA FILOZOFIJE POVESTI

Ma koliko se to na prvi pogled moglo učiniti, za pojam univerzalne povesti ne možemo reći da poriče osnovna misaona opredeljenja tada favorizovane školske metafizike, Volfvog filozofskog sistema. Naravno da se, isto tako, ne može reći ni da taj pojam na bilo koji način direktno proističe »iz slova« njegovih filozofskih dela. Međutim, ukoliko se pažljivo pročita njegovo određenje »*Philosophia est scientia possibilum quatenus esse possunt*»<sup>6</sup>, onda je izvesno da Volfov pojam filozofije ne isključuje tematsko proširenje njenog područja, nego da se, štaviše, naučne refleksije o praktičkom svetu čovekovih svakidašnjih iskustava mogu interpretirati u svetlu sadržinskog promišljanja »nauke o mogućem ukoliko je ono moguće«.

Filozofija povesti unosi istorijsku dinamiku u školsku metafiziku. Jedan od ključnih rezultata njenih refleksija ticao se javljanja svesti o tome da bazična instanca ljudskog samorazumevanja i promišljanja normativnih polazišta za čovekovo delanje leži u sklopu postojećih institucija i oblika *praxisa*. Upoznavanje sa tim sklopom kod svakog pojedinca je najpre pasivno, i predstavlja sastavni deo ljudskog sazrevanja, koje je kod prvih filozofa povesti najčešće mišljeno pojmom *obrazovanja*. Obrazovanje ljudskog roda je predstavljalo preduslov za uspostavljanje same povesti, jer je tek putem obrazovanja čoveku otvorena mogućnost da prevaziđe stanje koje je u svetu zatekao. Obrazovanje ne samo da je važno za svakog pojedinca, nego ono po jednom od prvih pisaca povesti čovečanstva, Švajcarcu Isaku Izelinu predstavlja »najveće dobročinstvo koje čovek može pružiti čoveku«.<sup>7</sup> Ono se, dakako, ipak ne iscrpljuje u proizvoljnosti ambicija prosvetiteljskih učenjaka – obrazovanju se postepeno pridaje toliki značaj, da ono na određen način izražava i sam subjektivitet povesti. Prosvetiteljski optimizam u pogledu emancipacijskih potencijala obrazovanja biće kritikovan (doduše sa različitih stanovišta i različitim argumentima) i sa Kantove i sa Herderove strane kao jalovi intelektualizam koji, uzet sam za sebe, nije dovoljan da bi se dostigao umniji, moralniji i slobodniji svet.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, Dritte Auflage, Frankfurt/Leipzig 1740, S. 13.

<sup>7</sup> Isaak Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit*, Erster Band, Karlsruhe, 1784, S. 76

<sup>8</sup> Kantu je teza o primatu praktičkog uma bila dovoljan oslonac za stav da obrazovaniji čovek ni u kom slučaju ne mora biti moralniji, odnosno da napredak u teorijskoj sferi ne koindicira sa napretkom slobode: »Nauke ne vode prirodno napretku ka moralno – boljem. One lako odvede padu u varvarstvo« (Immanuel Kant, »Krakovski fragment

Uverenost u mogućnost takvog sveta ipak ni kod njih nije manjkala. Tome je doprinelo i shvatanje koje je u drugoj polovini osamnaestog veka postalo široko rasprostranjeno, naime da ljudski svet u celini nije dostigao svoj vrhunac, već da taj vrhunac tek predstoji, ali jedino pod uslovom da se svaki pojedinac, a time i ljudski rod *usavrši*.<sup>9</sup> Pod usavršavanjem mišljeno je pre svega moralno usavršavanje u kojem svakom pojedincu predstoji zadatak da se uzdigne do »građanina«, da oblikuje svoju »drugu prirodu«. Međutim, autonoman i slobodan stav pojedinca prema običajnoj zajednici sastojao se u uverenju da su ljudske institucije *postale* i da, kao takve, nemaju apsolutno pravo važenja, ali i u tome, da su one rezultat određenog učinka tradicije. Samim tim, dovedena je u pitanje i rusoovska ideja idiličnog prirodnog stanja, jer kada se afirmiše ideja usavršavanja, onda se neminovno promovise i svest o nesavršenosti onoga što valja usavršiti. Početno, prirodno stanje se ispostavlja kao stanje koje valja ukinuti jer je nužan njegov prelazak u razvijenije forme.

Pored pojmova obrazovanja i usavršavanja, ključnu ulogu u konstituisanju nove filozofske discipline odigrao je pojam *univerzalne povesti* čije značenje se izgradilo u snažnoj opoziciji spram tadašnjeg pojma *historia*. Naime, istorija je označavala prevashodno umeće i nauku koja se bavi događajima prošlosti. Pri tome je važno napomenuti da su događaji, kao predmet istorijskog bavljenja uvek samorazumljivo pominjani u množini. U drugoj polovini osamnaestog veka se, međutim, javlja nov pojam, povest (die Geschichte), čija namera je bila da u jedini izrazi *nexus rerum universalis* (prvi je to učinio J. K. Gaterer), ali i da ponudi kontrapunkt pozitivistički usmerenoj istoriji događanja. Takav stav zapravo izražava ambiciju da se mnoštvo pojedinačnih događaja misli kao jedinstveni proces, s jedne strane, ali i da se taj proces ne pojmi kao puka suma različitih događaja, već da se na osnovu novog pristupa tom procesu zadobije jedinstveno, tj. univerzalno znanje o njemu.

Zbog toga se može konstatovati da se sa konstituisanjem novog predmeta filozofski zaokružila i ideja novog tipa saznanja koje odgovara tom predmetu – prepoznavanje univerzalne povesti, tj. povesti kao jedinstvenog sklopa delovanja zahtevalo je novi tip filozofskog mišljenja, filozofiju povesti. Povesno filozofska transformacija pojma filozofije, odnosno njeno tematsko proširivanje omogućeno je upravo terminološkim sporom kojem je prethodila ideja o jedinstvu povesnog saznanja i njegovog predmeta. Da bi se to jedinstvo i terminološki označilo, napuštena je distinkcija između *res gestae* i *historia rerum gestarum* u korist pojma povesti, koji je od tada komplementarno obuhvatao i predmet saznanja i samo saznanje. Zbog toga je Rajnhard Kozelek s pravom naglasio da se u

---

uz 'Spor među fakultetima', isto, str. 198.). Sa svog stanovišta, Herderova pedagoška opredeljenja se odlikuju stavom da insistiranje na intelektualnoj strani čovekove ličnosti samo produbljuje postojeći jaz između razumske i osećajne sfere. Stoga bi i eventualna realizacija presvetiteljskih nastojanja zapravo poništila mogućnost ostvarivanja svrhe obrazovanja: ljudskost i blaženstvo. Stoga će i njegov pojam obrazovanja u značajnoj meri predstavljati korekciju prosvetiteljskog pojma. Za Herdera prosvetiti ne znači obrazovati, a »ideje rađaju samo ideje«.

<sup>9</sup> U tom pogledu je karakterističan primer Lesingovog spisa »Obrazovanje ljudskog roda« (1777), objavljenog četiri godine pre Kantove prve kritike i izuzetno često pominjanog i citiranog, u kojem on govori da ono što se obrazuje, obrazuje se ka nečemu, a kada se obrazovanje posmatra iz perspektive ljudskog roda, onda u budućnosti valja očekivati »vreme dovršenja« u kojem će čovek »činiti dobro zato što je dobro, a ne zbog proizvoljnih nagrada«. Gotthold Ephraim Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Stuttgart 2003, § 85, S. 28.

osamnaestovekovnom pomeranju težišta sa »objektivnog« odvijanja samih događaja na interpretativnu stranu, na pojmovno prikazivanje samih događaja zapravo dogodio svojevrstni transcendentalno povjesni obrt: »Što su više konvergirali povest kao događaj i kao prikaz, jezički se pripremao transcendentalni obrt koji je vodio do filozofije povesti idealizma. 'Povest' kao delatni sklop je proistekla u ovom saznanju.«<sup>10</sup>

Pojam istorije sada postaje filozofski rekonponovan u meta-istorijski, univerzalni pojam povesti, što je dovelo i do principijelnih promena u značenjskim implikacijama pojma. Naime, povest postaje *sekularizovana*, *demokratizovana* i odnosi se na *ljudski rod u celini*.

1. *Sekularizacija*<sup>11</sup> – pojam jedinstvenog povesnog sklopa nije izum osamnaestog veka, već predstavlja otkriće hrišćanske teologije.<sup>12</sup> Za razliku od istorije »ljudskih stvari« i ljudskih institucija, *ipsa historia* izmiče čovekovoj kontroli jer je određena transcendentno i predstavlja božiju promisao. Sa napuštanjem vere u mogućnost spasenja i rajskog bivstvovanja koje valja očekivati u budućnosti, došlo je i do skeptičkog nepoverenja u mogućnost jednog boljeg, budućeg sveta, koji svoje pokriće nema u sadašnjem trenutku. Taj stav je implicitno doveo do uvida da nema sadašnjosti *ex nihilo*, te da umni odnos prema ljudskoj zajednici u sebi obuhvata preispitivanje odnosa prošlog, sadašnjeg i budućeg trenutka. Sekularnom intervencijom u promišljanje vremenskih dimenzija ljudskog života u zajednici *ipsa historia* više se ne postavlja u božiju nadležnost, već se isključivo dovodi u vezu sa sposobnostima i interesima čovečanstva, odnosno čovekovom odgovornošću, moralom i slobodom.

2. *Demokratizacija* – direktna posledica sekularizacije. Naime, odrediti u naslovu knjige istoriju kao opštu (prvi je to učinio Francuz Bosije 1681, *Discours sur l'histoire universelle*, a zatim, i Nemci Gaterer 1761-1764, *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesammten Umfange* i Šlecer 1772-1773, *Vorstellung der Universal-Historie*) značilo je ukazati na razliku između sveobuhvatnog pristupa povesti i uvreženog manira koji je povest tematizovao partikularno, u liku povesti jednog naroda, jednog političkog događaja ili bilo kojeg segmenta povesti. Univerzalna istorija je od samog početka demonstrirala raskid sa hrišćanskom predstavom o istoriji što svoje uporište ima u Svetom pismu. Specifičnost pomaka koji je načinjen generalizacijom istorijskog prikaza sastoji se u priznavanju civilizacijske uloge istočnih naroda. Zbog toga se, po pravilu, začeci opšte istorije nalaze u drevnoj Kini i ne vezuju se više uz horizont judeo-hrišćanske religije. Demokratizacija koja je proistekla iz nove koncepcije istorije sastojala se u, barem programskom, ukidanju ekskluzivizma jer više niko nije *a priori* isključen iz

<sup>10</sup> Reinhart Koselleck: »Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung der Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, objavljeno u *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1995 (3. Aufl.), S. 48.

<sup>11</sup> O sekularizaciji kao temelju emancipacijskog potencijala filozofije povesti opširnije u radu: Dragan Prole, »Filozofija u klještim ideologije i politike«, objavljeno u *Filozofija i društvo XXIV*, Beograd 2004, str. 281-290.

<sup>12</sup> Doduše, već se kod Polibija nalaze nagoveštaji svesti da povest postaje jedinstvena celina koja se može uporediti sa jedinstvenim telom, te da se sve usmerava ka jednom jedinom cilju – svetskoj vladavini Rima. Međutim, Polibijeva vizija povesti ne napušta trougao Rim – Kartagina – Španija. Sve ono što se događalo izvan njega nije predstavljalo predmet njegovog interesa. Sa hrišćanstvom se uvodi pojam vremena koji napušta cikličnost »večitog vraćanja jednakog«, a povest misli kao povest spasenja čitavog sveta.

povesnog toka, a time su onemogućene i povlašćene uloge u istoriji koje više ne pripadaju određenim narodima i religijama – već se tiču svakog pojedinca: »demokratizacija povesti što nastupa sa redukcijom mnogih povesti na kolektiv jednine svakog pojedinca čini adresatom utešne povesno filozofske poruke...«<sup>13</sup> Uteha koju sa sobom donosi demokratizovani prikaz povesti ipak se ne svodi na »apriorno« oslobađanje od odgovornosti koje bi se dogodilo kada bi se svakom pojedincu usadio osećaj da predstavlja deo određenog povesnog kretanja, pa da time igra i određenu istorijsku ulogu, pa makar sa svoje strane i nije učinio nikakvo naročito postignuće ili doprinos, već u načelnom omogućavanju da pojedinac uspostavi odnos prema opštem povesnom toku, koji pre toga nipošto nije bio samorazumljiv.

3. *Sekularizacija i demokratizacija* doprinose da se opšta istorija obraća *celokupnom ljudskom rodu*, ali ipak ne na način sekularizovane eshatologije koja bi hrišćansku viziju istorije pokušala da podmetne u vidu predstave o istoriji koja bi bila prihvatljiva i svim ostalim religijama, niti je reč o pritaženom evrocentризmu koji bi centralnu ulogu »evropskog duha« kao subjekta zajedničke ljudske povesti nastojao da zamaskira dodeljivanjem inicijalne i marginalne uloge ostalim, tj. neevropskim religijskim i etničkim grupama. Kod pojedinih autora moguće je pronaći i naznake koje idu u tom pravcu, ali se čini da je pre reč o recidivima hrišćanskog pogleda na svet i svesne ili nesvesne podrške imperijalnoj i kolonijalnoj politici, nego o osnovnoj ideji filozofije povesti. Njeno oslanjanje na pojam opšte istorije imalo je za cilj da delovanju individua osigura okvir smisla koji nije određen niti transcendentno, niti u skladu sa bilo čijim partikularnim interesima. Fokus filozofsko-povesnog mišljenja je stoga bio usmeren ka sadašnjem trenutku, u ambiciji koja nije ni veća ni manja od pružanja *kritičkog osmišljavanja i orijentacije* u odnosu spram događanja predaje i formi društvenog praxisa koje su u njoj inkorporirane. Konačno, opšta povest je *odgovor na i rastanak sa* hrišćanskom povešću spasa jer ne počinje sa hrišćanstvom, već znatno ranije, ali implicira i otpor prema drskosti prosvetiteljstva koja je počivala na uverenju da sve započinje od njega.

Univerzalna povest je zahtevala filozofe kao »univerzalne istoričare«, s tim, što od samih početaka pa sve do današnjih dana nije uspostavljena saglasnost sa gotovo svim ključnim pitanjima te filozofske discipline. Posmatrano sa stanovišta same filozofije povesti, ona je pred mislioce stavljala ozbiljne zadatke koji su obuhvatali čitav dijapazon problema: počevši od samog pojma opšte povesti i terminologije, odnosno jasno koncipiranog pojmovnog instrumentarijuma koji bismo mogli okarakterisati kao specifičan za tu filozofsku disciplinu, preko spora oko poželjnog stepena pozitivne, činjenične zasnovanosti povesno filozofskih saznanja do pitanja o njihovom filozofskom karakteru – pa sve do izazova u vidu upornih poricanja same mogućnosti filozofije povesti.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Andreas Urs Sommer, *Geschichte als Trost*. Isaak Iselins *Geschichtsphilosophie*, Basel 2002, S. 68

<sup>14</sup> Pomenimo samo najmarkantnije primere poricanja mogućnosti filozofije povesti: Novalisa, po kojem je »Filozofija iz osnova antiistorijska. Ona polazi od budućeg i nužnog ka stvarnom« (Romantische Welt. Die Fragmente, hrsg. von Otto Mann, Leipzig, 1939, S. 90), Jakoba Burkhardta sa tezom da filozofija povesti predstavlja kentaura, odnosno *contradictio in adiecto*, i Karla Levita čiji se filozofski opus u dobrom delu bazira na nastojanju da pokaže nemogućnost filozofije povesti kao samostalne filozofske discipline. Iscrpan spisak svih filozofskih autora koji su zastupali tezu da filozofija povesti nije moguća uključio bi i predstavnike analitičke filozofije, tako da su filozofi povesti prestanto morali da računaju na ozbiljan i brojnan tabor uglednih oponenta.

Najbolja ilustracija početnog stanja filozofije povesti bi se možda mogla pronaći u pojmu *nagađanja* za koji se ne može reći da se u terminologiji filozofske metodologije odlikuje visokim rangom, ali koji, uprkos tome, zauzima mesto u naslovima prvih radova o filozofiji povesti. Naime, pomenuti Švajcarac Izelin, u podnaslov svog ključnog spisa<sup>15</sup> stavlja *Filozofska nagađanja (Philosophische Muthmaßungen)*. Osamnaest godina kasnije, 1786. Imanuel Kant objavljuje članak pod naslovom »Nagađanja o početku povesti čovečanstva« (*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

Očigledno je da se funkcije nagađanja kod ovih autora ne poklapaju – kod Izelina se radi o povesti u celini, a kod Kanta »samo« o njenom početku, ali se i pored te razlike ne sme prevideti da motiv za nagađanje u filozofiji potiče od nedostatka principa na osnovu kojeg se neki sadržaj demonstrira kao filozofski. U duhu Hegelove filozofije na toj osnovi bi se radije moglo govoriti o predstavama o povesti, ali ne i o pojmu povesti. Izelinova »nagađanja« su tragala upravo za takvim pojmom i principom, na osnovu kojih bi se filozofski mogao pokazati prelaz od »prirodnog« ka »civilizovanom«, umnom stanju čovečanstva. Zbog toga su ona išla u pravcu psihološki oprijentisane antropologije čiji je prevashodni cilj bio da pruži konkretni materijal za analizu povesnog stanja čovečanstva. Za razliku od Izelina, u Kantovoj predstavi o povesti radilo se o značajno razvijenijoj problemskoj svesti. Pre svega, Kant je razigranu uobrazilju i maštovitost koja je karakterisala prve nacрте povesti čovečanstva morao da sputa u čvrste saznanje-teorijske okvire na koje ga je obavezivao vlastiti transcendentno kritički projekat. *Zbog toga bi se moglo reći da je on prvi mislilac koji se suočava sa problemom pozicioniranja filozofije povesti u okviru filozofskog sistema.*

Pored teorijskih osnova, Kant je povest tematski morao da situira vodeći računa i o okvirima koje su postavili problemi kojima se bavila njegova praktička, ali i politička filozofija. Ti okviri su doprineli da se problem povesti kod Kanta poklapa sa mišlju teleološkog procesa čiji je krajnji cilj u uspostavljanju republikanskog državnog uređenja što se ne ograničava ni na jednu konkretnu zemlju niti kontinent, nego se odvija »u svetsko-građanskoj nameri«, što drugim rečima znači da centralnu ulogu u povesnom događanju ima vizija pravnog poretka sa tendencijom rasprostranjivanja širom sveta.

Vredna je pažnje činjenica da u ključnom spisu koji raspravlja o problemu »univerzalne« povesti, »Idejama o opštoj povesti radi ostvarivanja svetsko-građanskog poretka«, objavljenom 1784, Kant ni jednom rečju ne pominje ni jednog autora, niti se osvrće na neko od dela koja su napisana na tu temu. Doduše, nijedan od Kantovih prethodnika nije formulisao, niti je mogao formulisati problem filozofije povesti na način na koji je to učinio Kant. Naredni motiv za odsustvo srodnih referenci mogao je ležati i u sažetom, programskom karakteru ovog članka koji je prvobitno objavljen u »Berlinskom mesečnom časopisu« na, ne odviše obimnih 26 stranica,<sup>16</sup> ali se on svakako nije mogao kriti u Kantovoj nedovoljnoj obaveštenosti.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Spis je objavljen 1768. pod naslovom »O povesti čovečanstva« (Über die Geschichte der Menschheit).

<sup>16</sup> »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, objavljene su u: Berlinische Monatsschrift, 1784. Elftes Stük. November, S. 385-411.

<sup>17</sup> Autor koji je, pored Erika Adikesa, radio na sastavljanju celokupne Kantove bibliografije, Artur Varda, u svome delu koje je nastojalo da izvrši popis knjiga koje je kenigzberški filozof posedovao, kao sastavni deo

Međutim, u naredne dve godine nakon objavljivanja tog članka Kant je napisao tri recenzije Herderovog četvorotomnog dela »Ideje o filozofiji povesti čovečanstva«. Te recenzije su izuzetno značajne zbog najmanje dva razloga.

Prvi razlog je u njihovoj interpretativnoj vrednosti za samu Kantovu koncepciju povesti, jer se one mogu pročitati kao indirektna »dopuna« njegovim »Idejama« koja je tom spisu dala dodatne argumente na osnovu teza koje ustanovljuju kako *filozofija povesti ne bi smela da izgleda*. Budući da Kant raspravlja o uslovima pod kojima određene ideje povesti mogu biti delotvorne, a pod kojima to ne mogu biti, i odbacivanje uslova koje pretpostavljaju Herderove povesno filozofske refleksije predstavlja integralni deo njegovih vlastitih zamisli. Zbog toga bi heuristički moglo biti plodno ispitati i da li Kantova pozicija zaista ostaje »neranjiva« ukoliko se ka njoj povratno usmere primedbe koje je on uputio Herderu.

S druge strane, predmet Kantovih kritičkih primedbi je upravo Herderov najplodniji spis<sup>18</sup>, što tim primedbama daje dodatnu težinu. Kada se tome doda mogućnost da je Herder nakon izrazito negativne recenzije prvog toma svoje knjige, potonje odeljke razvijao imajući u vidu određene slabosti Kantove pozicije i kada se uzme u obzir nemerljiv povesno-delatni doprinos koji je u razvoju filozofije povesti usledio nakon recepcije dela oba autora, onda se za polemiku Kanta i Herdera i danas može reći da predstavlja prvorazredni filozofski događaj.

### 3. OSNOVNE CRTE KANTOVOG MIŠLJENJA POVESTI KAO PRETPOSTAVKE KRITIKE HERDERA

Već sam naslov »Ideje o opštoj povesti radi ostvarivanja svetsko građanskog poretka« rečito govori da Kant prihvata pretpostavke »opšte povesti«, ali se odmah mora naglasiti da to čini uz jednu značajnu epistemološku ogradu. O delatnom sklopu povesti moguće je govoriti u jedini samo i jedino ukoliko se tom sklopu pripíše status *regulativnog*, a nipošto *konstitutivnog* principa. Transcendentalno kritički uvid u problem naših sazajnih kapaciteta za naučno saznavanje povesti naveo je Kanta na opreznost i kada je u pitanju sama mogućnost filozofskog pristupa povesti kao jedinstvenom toku.

Da bismo nešto saznali, nije nam dovoljno samo da mislimo kategorije, odnosno kategorijama; naprotiv, da bi to mišljenje moglo postati saznanje (koje je kod Kanta uvek predmetno) naša kategorija mora najpre biti dovedena u jedinstvo sa empirijskim opažajem (Kant bi rekao: ja kategoriju moram primeniti [anwenden] na opažaj). Sledstveno tome, celokupno kategorijalno ili razumsko saznanje moguće je

---

Kantove lične biblioteke beleži radove Bosijea, Fergusona, Gaterera i Šreka. Arthur Warda, Kant's Bücher, Berlin 1922, S. 24 i dalje.

<sup>18</sup> U filozofskoj literaturi odavno je postalo opšte mesto da je Herder rodonačelnih *istorizma* kao škole filozofskog mišljenja. Toj oceni su najviše doprineli i sami predstavnici te škole. Tako je, na primer, Ernst Trelč u Herderu video »najbogatiji i najfiniji duh epohe« nemačkog idealizma (Der deutsche Idealismus, Gesammelte Werke Band IV, hrsg. Von Hans Baron, Tübingen 1925, S. 554), a Fridrih Majneke je naglašavao da Herderov »osećaj za totalitet celokupne duhovno-čulne prirode čoveka pripada najvažnijim pretpostavkama novijeg istorijskog mišljenja«, slažući se sa Štedelmanovom ocenom da nacrt Herderovih »Ideja« iz 1774. predstavlja »temeljnu knjigu istorizma« (Die Entstehung des Historismus, Werke Band III, hrsg. von Carl Hinrichs, München 1965, S. 376. i S. 408.).

samo kao iskustveno saznanje. Budući da nam u slučaju opšte povesti nedostaje opažaj na koji bismo mogli primeniti kategorije, Kantu preostaje samo mogućnost da o njoj govori samo kao o »ideji«, što znači da nam njome nisu omogućeni spoznajni uvidi u povesni realitet: »transcendentalne ideje nisu nikada u konstitutivnoj upotrebi, tako da bi na taj način bili dati pojmovi nekog predmeta... one imaju neizbežnu i nužnu regulativnu upotrebu, naime da usmeravaju razum ka izvesnim ciljevima«. <sup>19</sup> Govoriti o povesti u »regulativnom smislu u isti mah znači i govoriti o njoj hipotetički, a to je po Kantu jedini način na koji se filozofija povesti može konstituisati u skladu sa našim sazajnim mogućnostima. Zbog toga bi svaki filozof koji bi pokušao da izloži »istinit« tok opšte povesti bio opterećen balastom dogmatičnog, tj. nenaučnog mišljenja. Dodatni hendikep Kantovom mišljenju povesti, uprkos njegovoj načelnoj konzistentnosti, predstavlja *pojam vremena*. Sazajno teorijska uloga vremena je fokusirana na to da nam, kao opšti zor, omogući kontakt sa »čulnom raznovrsnošću«, što je u potpunosti neupotrebljivo u slučaju filozofije povesti. Zbog toga se Kant neće ni upustiti o raspravu o odnosu između *povesti i vremena*.

Motiv za Kantovo uslovno akceptiranje pojma opšte povesti leži u pretpostavkama prve kritike po kojima ljudski um »po svojoj prirodi« teži uspostavljanju jedinstvene sazajne celine. Tu težnju će Kant nastojati da pokaže i na planu filozofije povesti, i to na temelju zamisli teleološkog »plana prirode« koji čini da se prividni haos u sledu ljudskih stvari može svesti na jedinstvenu celinu. Da bi tu celinu mogao interpretirati kao jedinstvenu, Kant razvija teleološki model koji je u mnogo čemu bio sličan modelu razvoja karakterističnog za biološku nauku njegovog vremena. Nastojeći da izbegne transcendentan pristup povesti i nametanje pukih ideala što su tuđi jedinstvenom toku opšte povesti, on smisao povesnog procesa tumači u horizontu odnosa prirode i povesti. Povest ljudske vrste u celini Kant osmišljava u sklopu realizacije »skrivenog plana prirode« u kojem se na bazi rudimentarne sklonosti čoveka ka »nedruštvenoj društvenosti« ipak uspostavlja zakoniti poredak među ljudima. Naime, »*sve prirodne dispozicije jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i svrhovito razvijaju*«, <sup>20</sup> što je kod Kanta mišljeno u suprotnosti spram evolucionističke teorije osamnaestog veka, po kojoj su u svakom embrionu već sadržani svi organi, samo u minimalnoj formi. Po toj teoriji bi se razvoj sastojao u pukom uvećavanju i osnaživanju onoga što je, doduše u klici, već postojalo: »Kant odbija tu teoriju pod uticajem biologa Johana Fridriha Blumenbaha... Po njegovom mišljenju razvoj ne počiva u pukom uvećavanju onoga što već postoji u malom formatu, već u postepenom izgrađivanju i diferenciranju odrasle forme organizma (pri čemu se, naravno, najčešće događa i uvećavanje)«. <sup>21</sup>

Učinci u razvoju zajednice koji su se dogodili prema planu prirode pre svega se odnose na *razvoj uma*, ali ne u smislu kumulativnog gomilanja različitih sazajanja teorijske vrste, već u omogućavanju da se ljudska zajednica ostvari kao *umna zajednica*. Stavove o planu prirode koji podstiče razvoj uma ne treba shvatiti u smislu

<sup>19</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 672, prevod str. 392.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, »Ideje o opštoj istoriji radi ostvarivanja svetsko građanskog poretka«, objavljeno u Um i sloboda, Beograd 1974, prev. Danilo Basta, str. 30; »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, objavljeno u: Kants Werke, Akademie Textausgabe Band VIII, Berlin 1968, S. 18.

<sup>21</sup> Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg, 1995, S. 126.

da Kant zastupa istovrsnost prirode i uma. »Prirodnost« prirode se ne sastoji u stvaranju uma, već u stvaranju okolnosti koje su neophodne da bi čovek mogao da razvije svoj um. Zbog toga se može reći da »plan prirode« daleko prevazilazi samu prirodu, jer antagonistički karakter ljudske prirode ne implicira kobnu i neprevladivu zarobljenost čoveka u mreži vlastitih instikata i vlastite samoživosti, već zapravo označava sredstvo kojim se podstiče razvoj sklonosti: »Sva kultura i umetnost koja krasi čovečanstvo, najbolji društveni poredak, plodovi su nedruštvenosti koja samu sebe prisiljava da se podvrgne stezi i da tako iznuđenom veštinom omogućí da se potpuno razviju klice prirode.«<sup>22</sup>

Mora se priznati da je biološki model razvoja Kantu poslužio samo kao teorijski podsticaj, ali ne i kao matrica koju je on u potpunosti preslikao na vlastito promišljanje povesti. Razvoj u sledu ljudskih generacija ipak nije posredovan biološki, već pedagoški, posredstvom institucija. To znači da jedna generacija ne predaje drugoj dispozicije u vidu urođenih sposobnosti koje su se u međuvremenu usavršile i dostigle viši nivo nego što je bio slučaj sa prethodnim generacijama, nego da se razvoj individuuma i razvoj roda međusobno ukrštaju na takav način, da svaka generacija i svaki individuum moraju da počnu od početka, odnosno da pređu isti onaj put koji je ljudski rod do tada prošao – ali važi i obrnuto, razvoj ljudskog roda omogućen je samo putem razvoja individua.<sup>23</sup> Ono što je kod ovog sklopa problematično ne leži toliko u biološkom uzoru na osnovu kojeg je mišljen pojam razvoja, koliko u pojmu prirodnih dispozicija, jer one ne podležu povесnim menama i nisu povесno uslovljene. Jedinstveni tok povesti kod Kanta ne implicira i povесnost čovekovih dispozicija, jer potreba za zajednicom radi ostvarivanja egoističkih potreba predstavlja nepromenljivu osobenost karaktera svakog pojedinca. Zbog toga bi se odnos između prirode i povesti ipak morao okarakterisati kao jednostran, budući da bi se kod Kanta moglo govoriti o kauzalitetu prirode, ali ne i o kauzalitetu povesti. Tematizovanje tog odnosa u kontekstu tradiranja urođenih dispozicija čitavu Kantovu postavku čini još problematičnijom. Naime, samo ono što je urođeno i samoniklo, takođe se nužno i tradira, »predaje se u nasleđe«<sup>24</sup> što istovremeno ukazuje i na pitanje da li se onda ono što nije samoniklo uopšte može tradirati? Kantova teza o nepromenljivoj »čovekovoј prirodi« mišljenoј na niti vodilji dispozicija što su zajedničke svim pripadnicima ljudske vrste ukazuje na nepovесni temelj njegovih refleksija o povesti. Nemogućnost da se iskustveno osvedočimo u jedinstveni tok povesti Kant nastoji da kompenzuje stavljajući misao moralnog napretka na mesto pogonskog motora čitave povesti. S jedne strane, moralni zakon je nadvremen i nikakve ga povесne promene ne mogu dovesti u pitanje niti promeniti, dok nas, s druge strane, ograničenost sazajnih moći upućuje da u interesu samog uma prihvatimo suverenost moći morala nad povесnim tokovima, a da na taj način ipak ne prekoračimo sferu sazajljivog.

<sup>22</sup> Imanuel Kant, *Ideje*, navedeno delo, str. 33; *Ideen...* S. 22.

<sup>23</sup> Imanuel Kant, »Nagadanja o početku istorije čovečanstva«, navedeno delo, str. 77; *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, objavljeno u: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe Band VIII, Berlin 1968, S. 117-118.

<sup>24</sup> Isto, str. 72; *Muthmaßlicher...* S. 112.

#### 4. KANTOV »SVETSKO-GRADANSKI POREDAK« VERSUS HERDEROVA »HUMANOST«

Izloženi nacrt osnovnih stavova filozofije povesti poslužio je kao teorijski oslonac i prilikom pisanja recenzija Herderovog dela u kojima je Kant odlučno osporio elementarne filozofske kompetencije *Opera magna* bivšeg studenta. Ukoliko bismo širok dijapazon Kantovih primedbi pokušali da svedemo na osnovne teze pokazalo bi se da:

- a) *Herderov pojmovni aparat nije prihvatljiv* jer je opterećen nefilozofskim načinom izražavanja (pri čemu Kant misli prevashodno na njegov specifičan jezik koji vrvi metaforama); tamo, međutim, gde je na delu filozofska terminologija radi se o dogmatskim metafizičkim pojmovima, od kojih Kantu naročito smeta značajna uloga Lajbnicovog pojma sile: »Šta uopšte treba da mislimo o hipotezi nevidljivih sila koje deluju na organizaciju, a prema tome i o nastojanju da se nešto što se ne poima želi objasniti na osnovu onoga, što se još manje poima. O onom prvom možemo u najmanju ruku upoznati zakone putem iskustva mada nam, doduše, njihovi uzroci ostaju nepoznati; o onom drugom nam čak nedostaje bilo kakvo iskustvo...«<sup>25</sup>
- b) *Herderovoj povesno filozofskoj svesti nedostaje i adekvatna metodologija*, odnosno profilisan pristup filozofiji povesti koji uvažava njene specifičnosti kao filozofske discipline. Umesto toga, Herderovim razmatranjima nedostaje neophodna »predradnja« da bi se uopšte mogao upustiti u opštu povest čoveka koja se sastoji u istorijsko-kritičkom ispitivanju samoga uma. Zbog toga njegovo delo nudi samo svojevrsno »mišljenje analogijama« koje je neizbežno opterećeno jednostranostima i površnošću u izlaganju; za njega je »filozofija povesti čovečanstva nešto sasvim drugo, a ne ono što se pod tim nazivom obično podrazumeva: nije to nikakva logička preciznost u određivanju pojmova ili brižljivo razlikovanje i dokazivanje načela, nego kratak, sveobuhvatan pregled, spretna oštroumnost u pronalaženju analogija...«<sup>26</sup>
- c) *Herderova koncepcija u celosti preokreće smisao filozofije povesti*, jer nasuprot primatu morala uvodi primat tradicije: »Prema tome celokupno napredovanje u kulturi nije ništa do dalje saopštavanje i slučajno bujanje izvorne tradicije kojoj čovek treba da pripiše svo svoje približavanje mudrosti, a ne sebi samom.«<sup>27</sup>

Što se Kantovog prvog prigovora tiče, on je jedini koji ne bi bio doveden u pitanje ni sa Herderovog stanovišta jer odustajanje od samosvojne filozofske terminologije nije posledica njegovog previda, već svesnog izbora. U kontekstu tog izbora ključni stavovi Herderovih ranijih dela, a posebno »O saznanju i osećanju ljudske duše« mogu se interpretirati kao teorijsko uporište potonjeg povesnog mišljenja. Ono se bazira na uverenju da se filozofska pojmovnost s pravom može tako nazvati jedino

<sup>25</sup> Immanuel Kant, »Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, objavljeno u Kants Werke, Akademie – Textausgabe, Band VIII, Berlin 1968, S. 53-54. (u Bastinom prevodu str. 58)

<sup>26</sup> Ibid, S. 45. (prevod, str. 51.) U svom prigovoru protiv paralelizma povesnih istraživanja sa istraživanjima prirode Kant neće biti usamljen. O tome uverljivo svedoče i druge recenzije Herderovog dela – izlaganja trećeg i četvrtog toma njegovih »Ideja« su znatno bolje prihvaćena od prva dva, »prirodno-filozofska« toma.

<sup>27</sup> Ibid, S. 63. (prevod, str. 65.)

ukoliko ima u vidu da naše mišljenje svojim produktima mora izraziti fundamentalnu zavisnost misli od osećanja: »Celokupno naše mišljenje je nastalo iz osećanja i putem osećanja i uprkos svoj destilaciji nosi o tome mnoge tragove. Takozvani čisti pojmovi su najčešće čiste cifre i nule sa matematičke table.«<sup>28</sup>

Kantova kritička rasprava o pojmovima a priori i o sintetičkim sudovima a priori izazvala je kod Herdera odijum sličan onom koji je u svojim ranim radovima već pokazao reagujući na vokabular<sup>29</sup> koji je nuđen od strane lažnog akademizma »knjiškog prosvetiteljstva«, ali takođe i od strane racionalizma i francuskog materijalizma. Ono što po Herderu može spojiti ova, inače nespojiva misaona opredeljenja leži u pre naglašavanju važnosti misaone, nauštrb čulne strane čovekove prirode. Njegova simpatija prema Spinozinoj filozofiji poticala je upravo iz pokušaja da se pronađe unutrašnja veza sa kojom će biti omogućeno jedinstveno prikazivanje duhovnog i materijalne sveta. Ta veza svakako nije mogla biti demonstrirana »čistim« pojmovnim analizama, koje su stoga u Herderovom mišljenju dobile status »nužnog zla«.<sup>30</sup>

Nasuprot apriornom kategorijalnom aparatu, Herderov pojmovnik će slediti njegovu organološku i vitalističku zamisao jezika, po kojoj se ustanovljuje pravilnost da »što je jezik izvorniji, utoliko je manje apstrakcija, a više osećaja«.<sup>31</sup> Herderova dela će ipak morati da plate cenu zbog »izvornosti« jezika u kojem su napisana. Ona se prevashodno sastoji u nedovoljnoj diferenciranosti njegovih pojmova zbog čega se oni često međusobno prepliću, te se mnogi njegovi stavovi čine nerazumljivim ili nedovoljno uverljivim, što predstavlja posledicu nedovoljne pojmovne razvijenosti.<sup>32</sup>

Naredni nedostatak njegovog »senzibilizovanja« filozofskog jezika sastoji se u *apelativnom karakteru* kao jedinom argumentativnom dometu takvog jezika. Njegova pozivanja na toplinu srca, na prisniji odnos među ljudima, na buđenje, a ne potiskivanje emocija i ostale pesničke slike mogu izazivati subjektivno dopadanje, ali zbog manjka vlastite diskurzivnosti njihova uverljivost ipak nije veća od pukog apela. Međutim, valja zapaziti da, uprkos prihvatljivosti Kantovog prigovora Herderovo povesno mišljenje ipak nije zapalo u iracionalizam, što bi se moglo očekivati od hipostaziranja emotivno-čulne osnove celokupne spoznaje,<sup>33</sup> već je u formi specifične

<sup>28</sup> Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, Riga, 1778, S. 93.

<sup>29</sup> Tako će već u uvodnim stranicama programskog filozofsko-povesnog spisa iz 1774. »Još jedna filozofija povesti za obrazovanje čovečanstva« Herder svoje čitaoce upozoriti: »Ipak se, o čoveče, ne daj prevariti rečima *stručnih filozofa*« Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, *Sämtliche Werke*, Band 27 (171-285), Stuttgart und Tübingen 1853, S. 178

<sup>30</sup> Radi ilustracije navešćemo jedan stav iz pasusa u kojem Herder rezimira uvodnu raspravu spisa o izvoru jezika: »Meni je žao što sam toliko mnogo vremena izgubio da bih samo odredio i uredio puke pojmove« Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*; hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, Stuttgart, 1969, S. 31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, S. 69-70.

<sup>32</sup> Zanimljivo je da se kod predstavnika istorizma, kao izrazitih poštovalaca vajmarskog mislioca, jedna od najvećih manjkavosti Herderovih filozofsko-povesnih radova pronalazi upravo u nedostatku međusobnih značajnih ograničavanja ključnih pojmova. Tako kod Majnekea nalazimo stav da: »Herderovom smelom načinu mišljenja teško pada da tačno definiše svoj pojam humanosti. Blaženstvo, religija, um su susedni pojmovi od kojih se on ne može uvek lako ograničiti.« (Die Entstehung des Historismus, navedeno delo, S. 417-418.) Primenba o nedovoljnom »ograničavanju« bi se mogla primeniti na gotovo sve Herderove pojmove.

<sup>33</sup> U vezi s tim Viktor Žmegač s pravom zapaža: »Taj pojmovni idiom koji se ranije primarno označavao kao impulsivni iracionalizam, svoj smisao zapravo ne vezuje za mitsko-iracionalni, već svet istorijskih predstava.«

antropologije pribeglo nešto manje lošem rešenju – *poetizovanju pojmova koji se vezuju uz istorijski svet*.

Kantov drugi prigovor otvara pitanje o osnovnom karakteru same filozofije povesti i predstavlja središnje mesto spora sa Herderom. Naime, dok Kant provodi korekturu dotadašnje univerzalno-istorijske paradigme na temelju formalizovanog pojma teleologije koja je regulativna, pa samim tim i prihvatljiva od strane uma, radi ostvarivanja moralnog principa u vidu svetsko-građanskog poretka jednakih prava, Herder predlaže sasvim drugačiji projekat filozofije povesti. Za razliku od Kanta, Herder insistira na neophodnosti da opštost same povesti bude pokazana »materijalno«, odnosno u vidu »filozofije o faktima«<sup>34</sup> na osnovu antropološke, naturfilozofske i panteističke predstave o lancu obrazovanja čovečanstva. Odnos između promišljanja opšteg povesnog toka i pojedinačnih povesnih događaja i činjenica kod ova dva mislioca je postavljen na suprotstavljene osnove. O pojedinačnom Kant raspravlja samo uslovno, jer se povesno filozofski dignitet pojedinačnih događaja može pokazati jedino u kontekstu ispunjavanja uslova pod kojima ideje mogu biti delotvorne. Povest je kod Kanta opšta zbog toga što je na delu rasprava o njenim principima, a ne zato što se u ona izlaže u jedinstvenom sklopu delovanja. Nasuprot takvoj zamisli, kod Herdera je osnova filozofije povesti sam povesni realitet, a posao filozofa da u šarolikom sledu događaja pronađe opšte važenje: »Filozofu povesti u temelju ne leži apstrakcija, već sama povest, a on se izlaže opasnosti da dođe do pogrešnih rezultata ukoliko bezbrojna fakta ne poveže u opštost.«<sup>35</sup> Herderov uvid u opštost povesti se ipak ne svodi na puko logičko uopštavanje pojedinačnih činjenica, jer je za njega mnogo važnija unutrašnja dinamika i životna delotvornost povesti.

Više je nego upadljiva činjenica, da nakon objavljivanja Kantovih recenzija pojam tradicije igra odlučujuću ulogu u Herderovom mišljenju. Njegova recepcija Kantovih primedbi fokusirala se na pojam uma koji predstavlja odgovor na kritički pojam čistog uma. Naime, po Herderovom uverenju, um nikada ne može biti »čist«, budući da tradicija izražava njegovu sadržinsku stranu. Kantov formalizam Herder popunjava sadržajem povesnog porekla, smatrajući da je povest moguće misliti jedino na temelju tradicije. Stav Gerharda Krigera da je »'povest moguća samo na osnovu tradicije' – ali i obrnuto, tradicija je moguća samo na osnovu povesti« bio bi, bez sumnje, potpisan i sa Herderove strane.<sup>36</sup> Hamanovo upozorenje, iskazano u metaforičnoj slici

---

»Aufklärung und Weimarer Kritik«, objavljeno u: Grundlinien der Vernunftkritik, hrsg. von Christoph Jamme, Frankfurt am Main 1997, S. 193.

<sup>34</sup> Philosophie über Facta

<sup>35</sup> Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Herders Werke, hrsg. von Ernst Naumann, Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart [s. a.], II 8, S. 69.

<sup>36</sup> (Oskar Köhler, »Tradition«, Staatslexikon, Freiburg 1962, Hg. von Görres Gesellschaft Bd. VII, S. 1023). Međutim, kao posledica izričitog vezivanja povesti i tradicije na pomolu je gotovo po pravilu i supstancijalizacija tradicije. Značaj povesne uloge, ali i ograničenost tradicije se u potpunosti preokreće kada se ona pojmi kao ono večno i perenirajuće usred povesnih promena. Recidivi takvog mišljenja tradicije su vidljivi od hrišćanske teologije pa sve do Erika Hobsboma. Kod Krigera je takođe na delu supstancijalizacija tradicije u »nadvremenu istinu«: »Pod 'tradicijom' mislimo upravo ono što ostaje usred povesnih promena i što u ishodu jedinstvenih situacija može biti vidljivo i mora iznova biti vidljivo« (Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie, Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1958, S. 281). Na sličan način tradiciju određuje i Hobsbom: »Svrha i osobenost 'tradicija', uključujući i one izmišljene, je nepromenljivost.« (Erik Hobsbom, Kako se tradicije izmišljaju, objavljeno u Izmišljanje tradicije, Beograd 2002, prev. Slobodanka Glišić i Mladena Prelić,

opasnosti koje prete od transcendentalnog »čišćenja« filozofije Herder je razvio u sistematski vođenu argumentaciju.

Pojam tradicije kod Herdera predstavlja onaj unutrašnji sklop povesti na osnovu kojeg bi se mogao iskazati njen imanentni kauzalitet: »time je i povest čovečanstva nužno jedna celina, tj. lanac društvenosti i obrazujuće tradicije od prvog do poslednjeg stupnja.«<sup>37</sup> Budući da je Kant zanemario kauzalitet tradicije, Herder će svoj ključni argument protiv njegove zamisli filozofije povesti usmeriti upravo u tom pravcu. Shodno tome mišljena je i njegova tvrdnja da Kantova filozofija zapravo i ne prepoznaje specifičnost povesti. U pismu Hamanu od 28. februara 1785. Herder kaže: »Vredno je pažnje da metafizičar, poput Vašeg Kanta, ni u povesti ne želi povest.«<sup>38</sup>

Zbog toga u stvarima filozofije povesti, prema Herderovom dubokom uverenju Kant nije učinio ni korak dalje od filozofije prosvetiteljstva. Poenta njegove oštre kritike prosvetiteljstva bila je da nas nikakvo prosvetljenje ne može učiniti srećnim, te da se prosvetćenost ne može izjednačiti sa istinskim obrazovanjem. Stoga će Herder odbaciti svako »principijelno« i teleološko posmatranje povesti. Umesto »filozofije konačne svrhe« on će pledirati za način tematizacije povesti koji u njoj vidi delatni sklop što se sastoji od ljudskih sposobnosti, delatnosti i nagona koji su ujedno mišljeni s obzirom na konkretno vreme i mesto. Prosvetiteljstvo se više neće postulirati kao svrha celokupne povesti, jer se njime zapravo poništavaju originalnost, raznolikost i bogatstvo povesnih fenomena.

Za Herdera misao napretka nije neminovno uključivala i rastanak od date tradicije. Naprotiv, napredak ne predstavlja ništa drugo, nego unutrašnje razvijanje neke konkretne tradicije. To naravno ne znači da je naš pristup tradiciji isključivo pasivnog karaktera, u smislu neupitnog i bezuslovnog prihvatanja. Ono što bi se moglo označiti kao progresivna strana Herderove filozofije tradicije nije slepi respekt spram mudrosti koje su akumulirane u prošlosti, već svesno i aktivno obnavljanje našeg svagdašnjeg nasleđa.<sup>39</sup> Taj naglasak ni do danas nije izgubio svoju aktuelnost, budući da se u okviru savremenog poimanja tradicije pravi razlika između puke »akumulacije« predaje i »responzivnog« aspekta u izboru i interpretativnom prihvatanju tradicije. Stoga ni ne može postojati ništa poput tradicije »po sebi« - ono što ćemo kao značajno i smisleno prihvatiti iz predaje, zavisi isključivo od nas samih.

Filozofsko jezgro treće i četvrtke knjige Herderovih »Ideja o filozofiji povesti čovečanstva« sastoji se u uvidu da vreme ne može biti mišljeno kao čista forma zora, već da ono mora biti tumačeno samo kao iskustveni pojam. Povesno-filozofske konsekvence tog uvida se pokazuju u dva ključna momenta. S jedne strane, tematizovanje vremena u horizontu povesnog iskustva zahteva pozitivan odnos spram povesnih datosti. S druge strane, on označava određeno *relativizovanje*, kako u okviru

---

str. 7). Herderovo mišljenje tradicije se, putem stavljanja naglaska na unutrašnju dinamiku i promenljivost tradicije, konstituisalo upravo u protivstavljanju njenom esencijalističkom fiksiranju.

<sup>37</sup> Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie...*, navedeno delo, IX, S. 111.

<sup>38</sup> Citirano prema Rudolf Haym, *Herder, Zweiter Band*, Berlin 1958, S. 281.

<sup>39</sup> U vreme u kojem je vajmarska klasika snažno obnavljala antičke uzore, gradeći čak i »rimsku kuću« u parku kraj Ilma, Herder se odlučno suprotstavio »izmišljanju tradicija« koje su izgubile svoju delatnu snagu: »Niti Atina, niti Sparta – Evropa treba ovde da bude obrazovana; ali ne ka kalokagatiji grčkog mudraca ili umetnika, već ka humanosti i umu koji će s vremenom obuhvatiti Zemljinu kuglu« (*Ideen zur Philosophie...*, navedeno delo, XX, 5 S. 179.)

pojma vremena, tako i unutar same povesti.<sup>40</sup> Univerzum povesnog vremena poznaje mnoga vremena, koja, poput same povesti predstavljaju poprište individualizacije. Svaka povesna osobenost nije samonikla, već svoju posebnost izgrađuje u sučeljavanju sa silama tradicije. Zbog toga i Herderov odnos prema tradiciji ukazuje na činjenicu da se mi uvek krećemo unutar određene tradicije i da pozicija »slobodno lebdećeg posmatrača«, ili kritičara »čiste tradicije« ne mogu biti adekvatne za čoveka i njegovu povesnu uslovljenost.

Herder nas dodatno upozorava na partijnost, odnosno pristrasnost koja neizbežno prati naš odnos sa tradicijom. Zbog toga se ni njegov pojam tradicije ne može svesti na načelnu formalnost sintetičke interakcije između recepcije i produkcije.<sup>41</sup> U načinu na koji interpretiramo kulturnu baštinu Herder je prepoznao sklonost da se naša vlastita partikularnost prikaže kao važnija i poželjnija nego što je to slučaj sa baštinom drugih kultura: »Ničija tradicija ne može biti ispričana nepristrasno; jer svaka stara nacija se tako rado izdaje za prvobitnu, a svoju zemlju drži za rodno mesto čovečanstva«<sup>42</sup>. Imajući u vidu celokupno iskustvo ljudske povesti, nikada ne možemo obratiti dovoljno pažnje na tendenciju pristrasnog pristupa vlastitoj tradiciji, koju prati i određena doza nepoverenja kada je reč o tradiciji drugih. Raspravljanje i problematizovanje te pristrasnosti stoji u direktnoj vezi sa dovođenjem u pitanje naše latentne zatvorenosti prema drugim kulturama i drugačijim »sistemima običajnosti«, kako bi Herderov pojam tradicije verovatno označio Hegel. Možda bi se moglo reći da će i budućnost čovečanstva zavisiti dobrim delom i od *prevladavanja pristrasnosti u ophođenju sa tradicijom*.

Bez obzira na praktički značaj pojma slobode koji je Kant odredio kao kauzalitet koji omogućava da neki događaj započne sam od sebe, kenigsberški filozof konkretno povesno ostvarivanje slobode ipak tumači na način sekularizovanog providenja. Ideja o »skrivenom planu prirode« poslužila mu je kao osnova za objašnjenje teleološkog delovanja prirode u povesti. Za razliku od Kanta, Herder postupa konsekventnije, jer humanost stavlja kao ostvareni telos povesti<sup>43</sup> koji je kadar da uspostavi unutrašnju povezanost između prirodnog i povesnog sveta. Ukoliko, poput Kanta, ljudsku prirodu pojmimo kao nedruštvenu, a istovremeno istrajavamo na zahtevu za moralnom ličnošću, onda dospevamo u problematiku koja se ne može razrešiti sama od sebe.<sup>44</sup> Naime, Kant ne demonstrira razvoj te prirode u povesti, niti problematizuje

---

<sup>40</sup> To relativizovanje nalazi svoj eho i u mišljenju Rajnharda Kozeleka koji o povesnom vremenu ne želi da govori u jednini, pozivajući se pritom izrekom na Herderov pojam vremena: »svaka promenljiva stvar meru svog vremena ima u sebi samoj.« Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1995 (3. Aufl.), S. 10.

<sup>41</sup> »Unutrašnje jedinstvo povesti« Irmšer je ustanovio u uzajamnoj igri produkcije i recepcije: Hans Dietrich Irmšcher, J. G. Herder, Stuttgart, 2001, S. 141. Herder je naglašeno skeptičan prema »nepristrasnosti« autonomne, slobodne produkcije što nastaje kao rezultat novih oblikovanja kulturne predaje.

<sup>42</sup> *Ideen zur Philosophie...*, navedeno delo, X, 6 S. 174.

<sup>43</sup> »Socijalna i ljudska usavršenost po Herderovom mišljenju ne bi smeli biti posmatrani kao daleki cilj, već kao *delatni* ideal koji u jednom socijalnom sklopu važi u određeno vreme. Na taj način se Herderove misli o razvoju razlikuju od mišljenja napretka njegovog doba u kojem su postignuća prošlosti i drugih društava rado prosuđivana na osnovu savremeno važećih, vlastitih vrednosnih merila« Alioune Sow, *Entwicklungsoptionen der Goethe-Zeit*, München 2003, S. 36.

<sup>44</sup> Na ovu »ambivalentnu bazu« Kantove filozofije povesti ukazuje Milenko Perović, *Praktička filozofija*, Novi Sad, 2004, str. 269

povesne pretpostavke moralnog individuuma na osnovu njegove predestinirane nedruštvenosti.

Naredna prednost Herderove filozofije povesti u odnosu na Kantovu leži u tome što ona insistira na genetičkom razumevanju duhovnih fenomena. Zbog toga će Gadamer Herdera nazvati »pronalazačem istorijskog smisla« jer je nasuprot stavu da je povest povezanost ideja uveo stav da je ona niz: »to će reći: predstave o vrlini i sreći, o slobodi i Bogu koje je posedovao prefinjeni prosvećeni čovek nisu upotrebljiva merila za razumevanje povesti.«<sup>45</sup>

Sa svoje strane, Kant je sa očevitim skepticizmom dočekao kritički neosigurano osnovu Herderovih nacrta povesti u kojima su isprepleteni organicistički, eshatološki i teleološki motivi. Herderovo odbijanje da transcendentarno pripremi čvrsto pojmovno tlo za autonomno razvijanje povесnih formi predstavljaće dovoljan razlog za Kantovu ocenu da se kod njega radi o metafizici dogmatske provinijencije koja nam ne može biti prihvatljiva čak ni sa stanovišta promišljanja njene heurističke vrednosti. Kant načelno ne dopušta ni ispitivanje »regulativnog« statusa Herderovih povесnih ideja. Njegov stav je verovatno počivao na uverenju da Herder misaono nije dovoljno sazeo da bi uočio razliku između regulativne i konstitutivne funkcije saznanja. U tome je svakako bio u pravu, s tim što mu taj uvid ipak nije mogao dati za pravo da olako odustane od pokušaja da svoja suptilna pojmovna rešenja imanentno sučeli sa idejama drugih mislilaca, pa i sa Herderovim.

Takva vrsta pokušaja dovodi nas pred izazov pomirenja te dve pozicije. Zanimljivo je da su već u prvoj generaciji Kantovih i Herderovih čitalaca postojale recepcije njihovih povесnofilozofskih spisa koje su stavljale naglasak na značaj »ideja« oba mislioca, stavljajući u drugi plan očevidne razlike i temeljno međusobno suprotstavljanje te dve pozicije. Ilustrativan primer nastojanja da se utvrdi unutrašnja veza između Herderovih i Kantovih ideja predstavlja rad K. H. L. Pelica koji je uvideo mogućnost plodne primene Kantovog kritičkog postupka na Herderov filozofski nacrt povesti: »Tek nakon što je kritička filozofija pokazala svoje praktičke rezultate osmelio sam se na pokušaj da je u ideji primenim na filozofiju povesti... sve to upravo dopunjava ono što mi je izvrsno Herderovo delo prepustilo da poželim; prikaz nužnih, apriori određenih odnosa događaja, putem kojih se temelji kulturna povest čovečanstva.«<sup>46</sup> Dometi komparativnog istraživanja Kantove i Herderove filozofije povesti u cilju »međusobnog dopunjavanja« dveju pozicija svakako su ograničeni. To se naročito odnosi na ulogu državne vlasti u procesu prevladavanja »nezrelosti« ljudskog roda na kojoj Kant bez ostatka insistira, a koju Herder odlučno odbija, postajući na taj način preteča romantičarske »utopijske anarhije«.<sup>47</sup>

Prenešeno na teren pojma tradicije »pomirenje« Kantove i Herderove pozicije bi svakako ukazalo na dva ključna momenta, odnosno na dilemu čije se dve krajnosti sastoje u izboru između kolektivnog pamćenja koje je već postalo dominantno i

<sup>45</sup> Hans-Georg Gadamer, »Herder und die geschichtliche Welt«, objavljeno u: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübingen 1972, S. 107

<sup>46</sup> Karl Heinrich Ludwig Pöhlitz, *Geschichte der Kultur der Menschheit nach kritischen Prinzipien*, Leipzig 1795, S. IV

<sup>47</sup> Gerhard Sauder, »Aporien von 'Aufklärung' in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*«, objavljeno u: *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*«, Hrsg. von Regine Otto und John H. Zammito, Heidelberg 2001, S. 10.

njegovog odlučnog dovođenja u pitanje. Tradicija se najpre kritički promišlja kao balast, generator krize čijim se baštinjenjem kriza samo učvršćuje i produbljuje, ali se tematizuje i kao tlo u kojem se kriju progresivni potencijali i emancipatorske mogućnosti. Zbog toga oba ova momenta valja uzeti u razmatranje, a u tom poslu se pokazuje i aktuelnost Kantove i Herderove pozicije. Naime, sa svojim kritičkim projektom Kant je demonstrirao svojevrstu zainteresovanost za prevladavanje »istorije štetne za život« i za oslobađanje novorođene svetsko-gradanske zajednice od tereta zla akumuliranog u predaji, dok je Herderov pogled, naprotiv, bio usmeren na afirmativnu stranu tradicije, na njene kreativne povesne potencijale. Zbog toga se u njihovim temeljnim stavovima i danas mogu prepoznati motivi koje ne bismo smeli da previdimo, kada se suočavamo sa povesnim pretpostavkama sveta u kojem živimo.

Dragan Prole  
Philosophische Fakultät, Novi Sad

#### DER BEGRIFF DER TRADITION BEI KANT UND HERDER

Zusammenfassung: Der Begriff der Tradition kann uns vielleicht mehr als irgendein anderer Begriff beim Versuch helfen, die Hauptzüge des philosophisch-geschichtlichen Streits zwischen Herder und Kant zu erörtern. Man kann sich die Frage stellen, wie ein Begriff heuristisch nutzbar sein könnte, wenn er bei einem von beiden Philosophen sogar überhaupt nicht vorkommt? Die Abwesenheit eines Begriffs sagt uns etwas über eine philosophische Position auf dieselbe Art und Weise, wie das Schweigen eine Form des Redens ist. Die »Versöhnung« zwischen Kantschen und Herderschen philosophischen Positionen auf dem Leitfaden des Begriffs der Tradition würde auf jeden Fall auf zwei Hauptmerkmale hinweisen, die in der Auswahl zwischen kollektiver Erinnerung, die schon dominant geworden ist, bestehen, und seiner radikalen Bezweiflung.

Die Tradition kann zunächst kritisch betrachtet werden als Last, Generator einer Krise, durch deren Erbschaft diese Krise nur verstärkt und vertieft wird, aber auch thematisiert als Boden, in dem sich progressive Potentiale und emanzipatorische Möglichkeiten verstecken. Deshalb sollen diese beiden Momente in Betracht gezogen werden, und bei dieser Arbeit zeigt sich auch die Aktualität Kants und Herders Position.

Grundbegriffe: Tradition, Philosophie der Geschichte, Weltbürgergerliche Gesellschaft, Humanität.