

DRAGAN PROLE
Filozofski fakultet, Novi Sad

METAKRITIKA ILI PARODIJA? Aktuelnost Herderove interpretacije Kanta

Apstrakt: U novijoj literaturi postoji tendencija reaktuelizovanja Herderove filozofije na osnovu revizije odnosa „Metakritike Kritike čistog uma“ i filozofije nemačkog idealizma. Namera ovog rada je da ispita relevantnost tvrdnji da je Herderova metakritika provela prefiguraciju idealističkog filozofema, te da njeni polemički argumenti protiv idealizma najavljuju osnovne pozicije postmodernizma. Problematičnost tih stavova ustanovljena je izlaganjem metakritičkog projekta, najavljenog Hamanovim nacrtom „Metakritike purizma uma“. Metakritika nije produžavanje kritike njenim vlastitim sredstvima, jer se od kritike razlikuje potpunim poricanjem predmeta kritike. Ograničenost Herderove metakritičke argumentacije leži u tome što su njegovi prigovori protiv Kanta unapred pripremljeni i što potiču iz prekritičkog perioda. Autor zaključuje da bi za delotvornost Herderovih misaonih dostignuća bilo bolje, da „Metakritika“ ostane u senci njegovih povesno-filozofskih dela.

Gljučne reči: metakritika, kritika, čisti um, filozofija povesti, filozofija jezika

1. Kritika i metakritika

U pojmu filozofske kritike Gadamer je ustanovio filijaciju nemačkog idealizma i filozofske hermeneutike. Zahtev idealizma, da se samo putem mišljenja, odnosno filozofskog razvijanja konsekvenci koje su eksplicitno ili implicitno prisutne u pojmovima nekog autora, može dospeti do svesti o „duhu“ dela, u kome se rezultat interpretacije poklapa s težišnim linijama budućih misaonih stremljenja – u svojoj osnovnoj nameri se pokazuje kao srodan s „poslednjim ciljem hermeneutičkog postupka“¹, zahtevom da interpretator bolje razume autora nego što je on sam sebe razumeo. Ne upuštajući se u problem međusobne (ne)svodivosti idealističke i hermeneutičke filozofije, možemo se saglasiti s Gadamerom, da se elementi pomenutih zahteva mogu uočiti u čitavoj povesti filozofije, te da su oni „onoliko stari koliko je uopšte stara naučna kritika.“² Produktivni doprinos nekog autora ne otkriva se enciklopedijskim sakupljanjem definicija, niti akribičnim uočavanjem raznolikih značenjskih nijansi, već prvenstveno radom filozofske kritike, drugim rečima, intenzivnijim stepenom interpretativno-pojmovne jasnoće, prevladavanjem uočenih protivrečnosti, „boljim razumevanjem“.

1 Wilhelm Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik, *Gesammelte Schriften*, Band V, Stuttgart-Göttingen, 1968, S. 331. (V. Diltaj: Zasnivanje duhovnih nauka, Beograd, 1980, prev. Zoran Đinđić i Jelena Imširović, str. 109.)

2 Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Auflage, Tübingen 1965, S. 183. (H.-G. Gadamer: Istina i metoda. Osnovne crte filozofske hermeneutike, Sarajevo, 1978, prev. Slobodan Novakov, str. 225.)

Već u uvodu u prvo izdanje „Kritike čistog uma“ Kant je signum vlastitog vremena prepoznao kao „doba kritike, kojoj se sve mora podvrgnuti“.³ Još značajnija od proširivanja domašaja kritičkog posla sa problema spoznaje na područja umetnosti, morala, prirode i religije, čini se činjenica, da je Kant postao prvi filozof koji je osobenost filozofske delatnosti pojmió kao kritiku. Kompleksu problema, naznačenom u pojmu metafizike (uključujući i Volfovu podelu na opštu i tri posebne metafizike) „jedini otvoren put“⁴ je kritika uma, odnosno filozofska kritika saznanja u medijumu svesti. Kantov pojam kritike, dakako, nema ništa zajedničko sa jalovim negodovanjem i lamentiranjem, već predstavlja izraz zrelosti jednog vremena i njegove sposobnosti da se samopreispituje. Ta vrsta preispitivanja je filozofiji najsvojstvenija, jer se ona od drugih nauka, pored ostalog, razlikuje i po tome, što je kritika njen neodvojivi element, budući da se njena *ključna uloga sastoji u povezivanju zatečenih inkonzistentnosti i nedostataka s ukazivanjem na načine njihovog mogućeg prevladavanja*, drugim rečima, *u davanju orijentacije*. Za razliku od nauka koje se, nakon pojedinih faza traganja za osnovnim načelima (kunovski rečeno, za paradigmom) upuštaju u dalja proučavanja i istraživanja, kod filozofije se faza orijentacije nikada ne završava. Kritičko polaganje računa o njenim vlastitim zahtevima, svrsi i smislu ne označava ništa drugo do samu filozofsku delatnost. Kant je bio u potpunosti svestan toga, da njegovo delo neće iscrpiti kritičke zahteve filozofije, te da će u njima uvek ležati najteži deo filozofskog posla: „Ta vrsta ispitivanja će uvek ostati teška, jer ona sadrži *metafiziku metafizike*“.⁵

Kantova dijagnoza o „doba kritike“ se obistinila vrlo brzo i kada je u pitanju njegov kritički prvenac. Već tri godine nakon objavljivanja prvog izdanja „Kritike čistog uma“ Johan Georg Haman piše nacrt svog anti-kantovskog traktata pod naslovom „Metakritika purizma uma“. Hamanova, za njegovog života nezavršena i neobjavljena replika, u ovom radu će biti tematizovana u kontekstu njenog ukazivanja na nedovoljnost i nedostatke Kantove kritičke zamisli, koje bi valjalo kompenzovati putem *metakritičkog postupka*. „Metakritika“ će ubrzo nakon objavljivanja Herderovog dela (u kojem će i naslov Hamanove skice, i njene osnovne ideje dobiti sistematičnu razradu) postati svojevrсна krilatica, ključna reč kojom se, jednim potezom, otvaraju svi nedostaci Kantovih kritika, ali se u njenim osnovnim težnjama naprosto ne može prevideti određeni stepen bliskosti sa Kantovim kritičkim projektom. Ta bliskost se može uočiti u Hamanovim nastojanjima:

a) da ukaže na granice uma;

b) da pronade „zajednički koren“ čulnosti i razuma u kome se dodiruju receptivitet i spontanitet;

c) da ponudi filozofiji orijentaciju u pravcu koji je do tada za nju bio neprohodan (u literaturi o Hamanu vlada visok stepen saglasnosti o tome da u njemu treba videti rodonačelnika filozofije jezika).

Od „zagonetnog“, „fragmentarnog“, „sibilanskog“⁶ stila koji prevladava u Hamanovim spisima, ne može se očekivati nedvosmisleno izjašnjavanje o tome, šta zapravo znači

3 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke Band III, Suhrkamp, Frankfurt, 2. Auflage 1996, A XII (I. Kant: Kritika čistoga uma, Beograd, 1990, prev. Nikola Popović, str. 7.)

4 ibid, B 884 (prevod str. 505)

5 Kantovo pismo Markusu Hereru od 11. V 1781. Navedeno prema Rudolf Eisler: Kant-Lexikon, Hildesheim, 1964, S. 315-316.

6 Günter Wohlfahrt: Hamanns Kantkritik, Kant-Studien, 75, 1984, S. 401.

metakritika. Time je otvoren prostor za različite interpretacije, među kojima preovlađuju one, koje Kantovu prvu kritiku situiraju na objekt-nivo, a Hamanovu kritiku na meta-nivo. Na taj način se jednostavno dolazi do zaključka da je reč o kritici kritike,⁷ te da je stoga i Haman opravdano izabrao pojam metakritike. Budući da se Hamanov metakritički postupak sastoji od neprestanog davanja primedbi i komentaranja, dolazi se do pogrešnog stava da su njegovi tekstovi „najtešnje stopljeni sa onima koje komentarišu... na to misli i Hamanova kovanica ‘metakritika’ – ili ‘meta-kritika’, ‘naknadno čitanje’, ‘naknadna igra’“⁸; odnosno do tvrdnje da Haman „usmerava kritička oružja protiv nje same... Meta-kritika se odnosi prema kritici kao kritika prema metafizici.“⁹

Teškoća takve interpretacije leži u tome, da ni izbliza nije postavila ključno pitanje koje sugerise eksplicacija pojma metakritike. Naime, da li metakritički postupak predstavlja metodološko osvešćivanje kritike o sebi samoj, ili je ona neophodna stoga što kritika, onakva kakva je zasnovana kod Kanta, nije u stanju da provede povratni reflektivni korak – da kritikuje samu sebe? Ako sledimo prvu mogućnost, koja se u literaturi često sugerise – onda bi od metakritike trebalo da očekujemo imanentno razvijanje Kantove kritike,¹⁰ koje počiva na načelnom prihvatanju epohalnih pomaka koji su njome učinjeni i kreće se u okvirima postupka označenog kao „metafizika metafizike“. To kod Hamana svakako nije slučaj, jer on nije imao nameru da provede korekciju Kantove kritičke filozofije, ma koliko ona bila temeljna i obuhvatna. Njegova pozicija je „metakritička“ stoga, što on nastoji da nastoji da zasnuje filozofsku poziciju, koja u svojim ključnim tezama oponira Kantovoj filozofiji. Metakritika će iz tog razloga insistirati da nema ništa zajedničko sa pozicijom koju kritikuje, čime pred sebe postavlja nimalo ugodan zahtev, jer će njena vlastita konsekventnost zavistiti od toga, da li će uspeti da izbegne svaku vrstu identifikacije s pozicijom koju kritikuje. Zbog toga će metakritika sebi neprestano morati da stvara odstupnicu od svog predmeta, što će takvom postupku doneti i neizbežnu opasnost, da svakog trenutka od ozbiljnog filozofskog argumenta može da sklizne u parodiju.

Metakritika nije „produžavanje“ kritičkog postupka njegovim vlastitim sredstvima, već se od kritike razlikuje po naspramnom i protivstavljajućem odnosu, koji predmetu kritike u potpunosti odriče njegovu filozofsku kompetentnost i istinitost. Stoga se, kada je reč o Hamanovom nacrtu, ne može reći da je „metakritika ono što kritika postaje kada je radikalizovana“,¹¹ nego je pre metakritika ono, što kritika postane kada se njeni zahtevi totalizuju, što implicira potpuno poricanje predmeta kritike.

7 Određenje metakritike kao »kritika kritike« po pravilu se pronalazi u filozofskim rečnicima i leksikonima, pri čemu se za primer metakritičara navodi upravo Herder: Johannes Hoffmeister (Hrsg.) Wörterbuch der philosophischen Begriffe; zw. Aufl, Hamburg, 1955, S. 401; Philosophisches Wörterbuch (Hrsg. von Manfred Buhr und Georg Klaus), Leipzig, 1965, S. 349. Takvo tumačenje pojma metakritike zastupa i ugledni Hamanov interpretator, teolog Oswald Bajer u svojoj najnovijoj knjizi: Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart-Bad Canstatt, 2002.

8 Uwe Justus Wenzel: Aufklärung der Aufklärung. Johann Georg Hamann als Kritiker Kants, Neue Zürcher Zeitung, 16. Januar 2003.

9 Günter Wohlfahrt: Hamanns Kantkritik..., navedeno delo, S. 406

10 Da tako nešto ne treba očekivati od Hamana pokazao je i Rudolf Unger: »Žan Pol je s pravom... Hamana nazvao ‘herojem vica’... ali je vic u Hamanovom smislu nešto drugačije, novovrsno, iznenadujuće u poređenju s onim racionalističkog prosvetiteljstva... Dok je racionalistički vic rođen iz duha predmetne, često i suve naučnosti i hladne, promišljene logičke kritike... Haman inauguriše romantički ili ‘ditirambski’ vic iz potpuno suprotne duhovne klime.« [kurz. aut.] Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert, Erster Band, Tübingen, 1968, S. 547-548.

11 Gabris Kartian: Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas, Cambridge-New York, 1980, translated by John Raffan, p. 29.

2. Nacrt Hamanove „Metakritike“

Učinak Kantove „Kritike čistog uma“ Haman interpretira na osnovu njene tobožnje namere da u filozofiju uvede izvesni „purizam“. Stoga on ne želi da poput Kanta kritikuje čisti um (*die reine Vernunft*), već uvodi izraz pomalo stran govornom jeziku – purizam (*der Purismus*), u nastojanju da stvori komičan efekat i pokaže da Kantova kritika nema nikakvog smisla, jer čisti um nije moguć. Zbog toga se u prvom delu svog nacrta Haman koncentriše na opasne efekte koji neminovno proističu nakon tematizovanja čistog uma, koje naziva „čišćenjem filozofije“: „Prvo čišćenje filozofije naime počiva u delom neshvaćenom, a delom neuspešnom pokušaju, da se um učini nezavisan od celokupne predaje, tradicije i verovanja. Drugo je još transcendentnije i izlazi ni na šta manje nego na nezavisnost od iskustva i njegove svakodnevne indukcije... *treći* najviši a ujedno *empirijski* purizam tiče se još i *jezika*, jedinog prvog i poslednjeg organona i kriterijuma uma...“¹²

Po Hamanovom mišljenju, čist um nije moguć jer um nije nikakva autonomna saznajna moć, koja bi bila kadra da traga za opštevažećim istinama putem apstraktnih pojmova. Naprotiv, reč je o utelovljenoj i partikularnoj moći, koja svu svoju građu dobija putem iskustva. Pored toga, um ne kompenzuje svoju nesamostalnost jedino neraskidivim vezivanjem za iskustvo, već i svešču da čitavu svoju delatnost zapravo duguje jeziku: „nije potrebna dedukcija, da bi se dokazao genealoški prioritet *jezika* spram *sedam* svetih funkcija logičkih stavova i zaključaka... celokupna sposobnost mišljenja počiva na jeziku“.¹³

I u racionalističkoj tradiciji je jezik shvatan kao *organon* mišljenja, jer su misaone strukture bile tretirane kao determinišuće u odnosu na strukture jezika. Kod Hamana je, međutim, upravo obrnuto, jer upravo jezičke strukture određuju mogućnosti i domete istinskog filozofiranja.

„Mag sa severa“ bio je uporni istraživač teme, koja je bila omiljena među filolozima osamnaestog veka – „opšte gramatike“¹⁴ i to ne da bi postao oponent vladajućim teorijama na tom polju, već da bi u njoj potražio izvore za argumente koji će biti prepoznatljivi u njegovoj „Metakritici“. Svojim stavom da je um zapravo jezik Haman ne cilja na strukture koje su specifične za pojedine jezike. Predmet njegovog interesa jeste ono što je svim jezicima zajedničko, a iskazuje se u tome, da na izvesan način usmerava i rukovodi mišljenje. Njegov prosvetiteljski napor skriven je u pozadini tog problema. Naime čini se, da bi Hamanov pokušaj tematizovanja odnosa uma i jezika ispunio svoju misiju tek kada bi mu pošlo za rukom da razobruči i samu konstitucijsku limitiranost jezika. Stav „um je jezik“ oplodio bi Hamanovu ambiciju ukoliko bi doveo do samoemancipacije jezika u kojoj bi se maksimalno usaglasila napetost između iscrpne refleksije opštih semantičkih mogućnosti jezika i neminovne usmerenosti tih mogućnosti na iskustvene, „promenljive horizonte“¹⁵ koji, sa svoje strane, opet limitiraju mogućnosti i

12 Johann Georg Hamann: *Metakritik über Purismus der Vernunft, Schriften zur Sprache*, Frankfurt am Main, 1967, S. 222

13 *ibid.*, S. 224.

14 U nastojanju da pronađu nit koja povezuje gramatiku, logiku i ontologiju, romantičari će takode pokazati veliko interesovanje za teoriju opšte gramatike: »Gramatika je nauka o formi jezika uopšte, a budući da se može posmatrati forma jezika, a da se ne upuštamo u posebne jezike, onda je jasno, da postoji i jedna opšta gramatika... koja može stajati u veoma bliskoj srodnosti sa logikom.« Friedrich Schlegel: *Stellung der Logik und der Philosophie überhaupt zu den übrigen Wissenschaften*, Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe, Band XIII, *Philosophische Vorlesungen 1800-1807*, München-Paderborn-Wien, 1964, S. 186.

15 Johann Georg Hamann: *Metakritik...*, navedeno delo, S. 222.

domašaj jezičke primene. Na osnovu toga se i nameće pitanje: nije li rezultat Hamanove tvrdnje da je jezik kriterijum uma, a da je pri tom sam čvrsto usidren u iskustvu – zapravo povratak na Kantovu poziciju: iskustvo (veza čulne raznovrsnosti i kategorije) je „uslov mogućnosti“ jezika, a kriterijum uma? Bez obzira kako formulisali odgovor na to pitanje, ne možemo prevideti da je Hamanovo otkriće jezičke uslovljenosti uma svoj istinski filozofski izraz dobilo tek u dvadesetom veku, u kojem je tematizovanje jezika dostiglo toliki filozofski značaj, da se neraskidivo vezivanje filozofskog mišljenja sa povesnim i društvenim mogućnostima jezika iskazuje kao istaknut deo njegovog ukupnog nasleđa.

Od teorija opšte gramatike Haman se razlikuje po gotovo kantovski strogom vezivanju filozofskog promišljanja jezika za iskustvo. On je bio uveren da jezik u sebi sadrži i a priori svih nauka, ali je pri tom normativna i konstitutivna kompetencija jezika sama u sebi dinamična, u neprekidnom nastajanju. S opštom gramatikom Haman deli uverenje o saglasnosti logičkih struktura i gramatičkih zakonitosti, s tim što između njih ipak ne stavlja znak jednakosti. Ekstenzivnost jezika je uvek neuporedivo šira, nego što je to slučaj kod uma. Tek takvo pozicioniranje jezika i uma moći će da legitimise Hamanovu tezu da su problemi uma zapravo problemi jezika („jezik je *središte nesporazuma uma sa samim sobom*“¹⁶), ali će sa sobom doneti i nemerljive teškoće, koje nastaju nakon primene te teze na polju same filozofske terminologije. U tom pogledu Haman kao da postulira budući romantičarski *credo*, koji se sastoji u uverenju da se do željene jasnoće i preciznosti ne može dopreti sistematičnom i konzistentnom naučnom pojmovnošću, budući da je ona sve drugo, samo ne jasna i razgovetna.

Paralelno sa revitalizacijom paskalovskog *esprit de finesse*, Hamanovo metakritičko ispitivanje filozofskog uma vrhuni u, barem na prvi pogled, paradoksalnoj tezi: pravu naučnost filozofiji je moguće obezbediti tek napuštanjem terminologije kojom se ona, tokom čitave svoje tradicije, samolegitimisala kao nauka. Međutim, čak i ako bi se na osnovu Hamanovih sugestija i intuicija mogao pronaći put ka potpuno novoj filozofskoj paradigmi, to ipak ne bi bilo moguće učiniti na osnovu njegovih vlastitih teza. Kako provesti „jezičku analizu“? Kako se, sa Hamanu raspoloživim i prihvatljivim sredstvima može konstituisati nova filozofska terminologija? – Ukoliko se dosledno provodi, Hamanova metakritika ne može biti rukovodena od strane uma, budući da je jezik „stariji“ od uma, a time je i pozicioniran izvan njegovog domašaja. Genealoški put od jezika ka umu nije moguće preokrenuti – a „samospoznaja“ uma i počiva na tome, da je jezik normativni element, alfa i omega umovanja, a ne um sam. Jednostavno rečeno, po Hamanu um jezikom umuje, a ne umom. Nije potrebno potcrtavati da je ovde na delu upadljiva protivrečnost: ukoliko jezik u samom sebi nije umski strukturiran, tj. ako bi jezik karakterisalo potpuno odsustvo uma, onda ne može biti jasno ni kako bi jezik mogao biti konstituens uma?

Ukoliko se ta protivrečnost misli do svojih krajnjih konsekvenci, Hamanu preostaju dve mogućnosti: ili da se um i jezik tretiraju kao dve potpuno heterogene strukture, čiji genealoški sled upućuje na to, da je um samo „emanacija“, nesavršeni odraz i produkt jezika. Druga mogućnost upućuje na načelnu homogenost jezika i uma, što bi, imajući u vidu Hamanovo potenciranje značaja jezika, zapravo i samo filozofsko problematizo-

¹⁶ ibid, S. 224.

vanje uma učinilo suvišnim. Čemu ispitivati um, ako nam to ne donosi ništa novo u odnosu na ispitivanje jezika? Ma koliko savremeni filozofski analitičari jezika u Hamanu prepoznavali svog preteču, naglašavajući da je on prvi otkrio „prividnost“ problema uma u odnosu na prioritet problema jezika i ma koliko se već Šopenhauer i Niče trudili da dokažu da su generatori i kriterijumi uma skriveni u neumski strukturiranim volji i telesnosti – kod Hamana ipak nema nepoverenja u um. Gotovo se sa sigurnošću može reći da Haman ne bi prihvatio rešenje koje je ponudio dvadesetovekovni „jezički obrt“ – eliminisanje uma iz korpusa centralnih filozofskih problema, bez obzira na to, što se upravo taj korak nameće kao dosledni rezultat njegovog metakritičkog projekta. Hamanova dijagnoza je usmerena protiv formalnog karaktera Kantovog pojma uma i „praznog formalizma“, odnosno odsustva istinskih umskih sadržaja – a ne protiv uma kao takvog: „Hamanov metakritički trik promovije u glavno pitanje ono, koje je Kant potisnuo na ivicu ‘kako je moguća sama sposobnost mišljenja?’ i odgovor traži u jeziku... Takav obrt i povratak omogućuje da razumemo, zbog čega je Haman svoj pokušaj metakritike Kanta od početka razumeo kao rad na ‘izokrenutom umu’“.¹⁷

3. Povesni odjek Herderove „Metakritike“

Na takvoj duhovnoj pozadini¹⁸ razvijala se Herderova metakritika, filozofski pokušaj koji je po obimu neuporediv s Hamanovim, ali ipak počiva na istim polaznim osnovama, koje se pre svega tiču samog pojma metakritike i njegove specifične „metodologije“. I sam Herder će u *Kaligoni* reflektovati o neophodnosti da se zauzme metakritička, a nikako ne kritička pozicija: „Metakritika se samo u protivstavljanju mogla postaviti spram kritike, a da njene protivrečnosti ne poveže u jedan sistem; budući da se ona želela osloboditi pritiska despotizma kategorija...“¹⁹ To je kumovalo posebnom štimungu tog dela, koje čitaoca već na prvim stranicama stavlja pred dilemu *ili Kantova kritika – ili Herderova metakritika*. Dva stoleća nakon Kantove smrti gotovo da je izlišno raspravljati o tome, da li je u povesti filozofije veći i značajniji trag ostavio Kant ili Herder. Verovatno nijedan filozof ne bi ozbiljno postavio to pitanje, imajući u vidu ne samo izuzetno obimnu i sada već teško preglednu bibliografiju naučnih radova, monografija i disertacija koje su o Kantu napisane, kao i činjenicu da se od Kantove smrti naovamo nije pojavila nijedna značajna filozofska pozicija, a da je u potpunosti, bez ostatka ignorisala nasleđe Kantove transcendentalne filozofije.²⁰

„Metakritika“ je obimno, dvotomno delo, objavljeno 1799. u neskrivenoj nameri da, s jedne strane, minimalizuje filozofski značaj Kantove „Kritike čistog uma“ i da dovede u pitanje dalji razvoj transcendentalne filozofije, koji je začel prevashodno na univerzite-

17 Oswald Bayer: Die Geschichten der Vernunft sind die Kritik ihrer Reinheit. Hamanns Weg zur Metakritik Kants, objavljeno u Hamann-Kant-Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann - Kolloquiums im Herder - Institut zu Marburg/Lahn 1985, Hrsg. Bernhard Gajek, Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris, 1987, S. 40

18 »Više nego jednom [Herder] je objašnjavao, da je Hamanova filozofija jedina istinita, tako da je razvijanje te filozofije određito Herderovu spisateljsku misiju.« Rudolf Haym: Herder, Zweiter Band, Berlin 1958, S. 710.

19 Johann Gottfried von Herder's: Kalligone, Erster Band; Sämtliche Werke, Zur Philosophie und Geschichte, XVIII Theil, Stuttgart und Tübingen, 1830, S. 10.

20 Pored toga, velikom delu filozofske javnosti bi se i sama dilema Kant *ili* Herder učinila potpuno proizvoljna i neosnovana. To ne treba da čudi, jer *curriculum* savremenih filozofskih odseka i katedri od svojih studenata najčešće ne traži da se podrobnije upoznaju sa Herderovom »Metakritikom Kritike čistog uma«.

tu *Alma Mater Jenensis* najpre sa Rajnholdom, pa zatim i Fihteom i Šelingom, te da, s druge strane, ponudi alternativu u obliku pouzdane, „istinske“ filozofije, oslobođene zabluda i nepremostivih teškoća koje će, po Herderovom mišljenju, filozofski duh neminovno opteretiti ukoliko ne shvati da Kantovu filozofiju ni u jednom njenom segmentu ne treba priznati kao merodavnu.

Kako u samom tekstu „Metakritike“, tako i u pismima svojim prijateljima i poštovaocima Herder je (i pre objavljivanja svog dela i nakon njega) širio fatalističku atmosferu, smatrajući da sudbina čitave filozofije zavisi od ishoda njegovog spora s Kantom. O tome nas uverljivo izveštava jedan od pristalica, jenski profesor orijentalnih jezika, Ajhorn, u svom pismu Herderu od 27. maja 1800: „Rane, koje ste Vi naneli Kritici, moraju biti bolne, inače Vaši obožavaoci ne bi tako promuklo vikali... Ako vera u transcendentno-kritičko [filozofiranje, prim. aut.] ove godine nastavi da propada... onda će započeti novo stoleće“.²¹ S druge strane, Herderov sugrađanin, vajmarski ministar Fogt, obavestava Getea (11. maj 1799.) da „Herder ostaje pri tome, da je njegova Metakritika potpuno poništila kritičku filozofiju“.²²

Dve decenije docnije (9. novembra 1824.), Geteov biograf Ekerman zabeležiće jednu ocenu o Herderu i Klopštoku, iznesenu u znatno mirnijem tonu: „Izbili su ispred svog doba pa su u neku ruku i samo vreme povukli sa sobom. Međutim, sad ih je vreme prestiglo i oni koji nekada behu tako neophodni i važni prestali su sad da budu... Njegove [Herderove, prim. aut.] ‘Ideje za istoriju čovečanstva’ van svakog su spora najizvrsnije njegovo delo. Ali je docnije pristao uz negativnu stranu i tu ne beše bogzna kako ugodan.“²³ Ova ocena zrelog Getea je izuzetno značajna, jer se u njoj oertava:

a) Herderovo neprikosnoveno mesto u obrazovanosti osamnaestog veka i to zbog progresivnih shvatanja, u kojima je išao „ispred svog doba“

b) ta shvatanja su bila izuzetno značajna, ali bi se mogla označiti kao ona, čija se funkcija iscrpljuje u usmeravanju određenih duhovnih kretanja, jer već za sledeću generaciju nisu bila obavezujuća zbog toga, što su se u međuvremenu iskristalisala stanovišta primerenija zahtevima vremena

c) u okviru Herderovog vlastitog razvoja može se uočiti preokret u kome od protagoniste savremenih naučnih tendencija Herder „pristaje uz negativnu stranu“ što minimizuje značaj njegovih potonjih radova.

Preokret o kome je ovde reč vezan je isključivo za Herderovu oštru polemiku protiv Kantove filozofije. U Geteovoj perspektivi, ta polemika više nema odsudnu važnost i neizvesan ishod, jer je u njegovo vreme on već odlučan, nego predstavlja svojevrstan primer neprepoznavanja „duha vremena“. Svojim upornim protestima protiv Kantove filozofije Herder je olakšao donošenje suda o njegovoj povesnoj ulozi, jer je Gete raspolagao pouzdanim kriterijumom – izjašnjavanjem *za ili protiv* Kanta.

Na početku dvadeset i prvog veka, sud najznačajnijih filozofskih autora o Herderovoj „Metakritici“ neće se značajno promeniti. U međuvremenu se mogu identifikovati ocene o Herderovom filozofskom delu koje su još strože od Geteove, jer dovode u pitanje i nje-

21 Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen. Briefe und Selbstzeugnisse, hrsg. von Lutz Richter, Berlin, 1978, S. 304.

22 ibid, S. 303.

23 Johan Peter Ekerman: Razgovori sa Geteom. U poslednjim godinama njegovog života, Beograd, 1970, prev. Stanislav Vinaver, str. 92.

govu elementarnu kompetenciju kada je reč o stvari filozofije. Tako na primer Diltaj tvrdi da transcendentarno-filozofsko kretanje koje se odigravalo nakon 1770. ima samostalnu vrednost, te da „napeta drama tog kretanja počiva na pretpostavkama pod kojima su mislili Kant i drugi mislioci... Haman, Herder i Jakobi su u izvesnom obimu doveli u pitanje te pretpostavke. Ipak, oni su bili diletanti u filozofiji. Oni nisu bili kadri da te pretpostavke zamene putem održivih naučnih stavova.“²⁴

Preneta na polje Herderove interpretacije²⁵ Kanta, „napeta drama“ o kojoj je pisao Diltaj zapravo se odvijala samo tokom perioda koji je usledio neposredno nakon objavljivanja „Metakritike“. Njegov rad podržao je pre svih Viland svojom recenzijom u „Tojčerskom merkuru“ (maj 1799.), najavljujući u himničkom tonu pobjedu „Metakritike“ nad najnovijom hiperkritičkom školskom filozofijom koja je ništavna toliko, da to prevazilazi čak i staru sholastiku. Vilandov članak u prilog metakritičkom „poništanju“ Kantove filozofije slavodobitno podržavaju i hvale Herderovi saradnici i poštovaoci: Klopštok, Krug, Glajm, Knebel i Žan Pol; dok se u pismu Herderu (20. april 1799.) na gotovo komičan način javlja za reč i sam princ Albert izjavljujući da je Herderov napad na kritiku uma „herkulovskim buzdovanom smrvio mehur od sapunice“.²⁶

„Podrška“ Herderovom metakritičkom pokušaju je u pogledu trajanja bila izrazito kratkoročna, a da se s obzirom na sadržinu svodila na novinske članke nenaučnog karaktera i iskazivanje ličnih stavova, najčešće saopštavano u neobaveznoj korespondenciji. *Nakon Herderove „Metakritike“ nije usledilo nijedno ozbiljno filozofsko delo, koje bi sledilo ili produbilo njegovu argumentaciju upotrebljenu protiv Kanta, niti je svetlo dana ugledala filozofija koja se izrekom oslonila na model koji je, oponirajući Kantu, sugerisao Herder.* Rečju, metakritički model filozofske kritike, odnosno metakritički princip „poništanja“ pojedinih filozofskih pozicija je ipak morao da ustukne pred principima Kantom inicirane, filozofske kritike.

Istinska potpora Herderovom delu je izostala upravo tamo, gde bi se ponajpre mogla očekivati – u romantičarskoj školi filozofskog mišljenja. Bez obzira na svoju spremnost da odaju svoj pijetet i dug Herderu, kao i na specifičan romantičarski stav prema Kantu, u kome se kenigzberskom misliocu uz veliku opreznost i rezervu priznaju određene zasluge, koje su po pravilu bile praćene korekcijama, a ponekad i optužbama za „skepticizam“ i „dogmatizam“²⁷ – filozofi romantike su prema „Metakritici“ zauzeli naglašeno negativan stav.²⁸

24 Wilhelm Dilthey. Briefe Kants an Beck, Gesammelte Schriften, Band IV, Stuttgart-Göttingen, 1968, S. 310-311.

25 Između Herdera i Kanta ne može biti govora o međusobnoj polemici, jer Kant nikada nije ozbiljno reagovao na Herderovu »Metakritiku« na način koji bi bio filozofski relevantan.

26 citirano po Rudolf Haym: Herder, navedeno delo, S. 735.

27 U delima Fridriha Šlegela se mogu pronaći karakteristični primeri romantičarskog odnosa prema Kantu. U njima je Kant prikazan kao filozof koji »čuva nauku od ponižavanja«, »nadmoćni genije koji će uvek dobijati nove sledbenike i poštovaoce« (Stellung der Logik und der Philosophie überhaupt zu den übrigen Wissenschaften, navedeno delo, S.225), ali će u istom delu biti konstatovano da je »Kantova teorijska filozofija u celini skeptična« (ibid. 278), jer ne samo da ukida spoznavu beskonačnog, već i svaku izvesnost i spoznaju uopšte. Na drugom mestu, u svojim jenskim predavanjima o transcendentnoj filozofiji, Šlegel će sa lakoćom svrstati Kanta među dogmatičare: »Idealizam će se uvek sportiti sa dogmatizmom, jer se dogmatizam često graniči sa idealizmom. Među dogmatičarima Jakobi i Kant mogu biti posmatrani kao reprezenti sistema.« (Transzendentalphilosophie. Jena 1800-1801, Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe, Band XII, Philosophische Vorlesungen 1800-1807, München-Paderborn-Wien, 1964.)

28 U prepisci između braca Šlegel i Šlagermahera nalaze se i iskazi u kojima se romantičari, ubrzo nakon objavljivanja »Metakritike« međusobno ohrabruju da otvoreno osude filozofske domašaje tog spisa. U tom tonu August Vilhelm Šlegel piše u pismu Šlagermaheru od 16. XII 1799: »Mi želimo da putem beleške (o Metakritici) dokažemo da nama nije zabranjeno... da slobodno sudimo o vajmarskom učenjaku«. citirano po Rudolf Haym, navedeno delo, S.739.

Najoštriji među njima bio je August Ferdinand Bernardi, pisac panegirika o „Ateneumu“, koji je u svojoj recenziji „Metakritiku“ ocenio kao nerazumevanje Kantove kritike uma, naglašavajući da je Herderovo delo „splet gramatičkih oštromnosti, grubo brkanje prikaza i teme“.²⁹ Romantičarska vezanost za nemački idealizam, preciznije rečeno za Fihteovu filozofiju, a time indirektno i za Kantovu, na taj način se vrlo rano pokazala kao dublja i značajnija od onoga što su romantičari dugovali Herderu. „Metakritika“ će samo isprovocirati romantičare, da poput Novalisa, u Fihteu prepoznaju istinski plodotvornog kritičara Kanta, „drugog Kanta“, a učenje o nauci legitimišu kao „filozofiju kritike, njen uvod, njen čisti deo.“³⁰

Herderu nisu ostali dužni ni Kantovi učenici. Pored mnogobrojnih, anonimno objavljenih recenzija, koje su, po prirodi stvari, najvećim delom objavljene u Kantovom neposrednom okruženju (kenigzberškim časopisima), najmarljiviji je bio danas anonimni Kizeveter, sa svojom (takode dvotomnom) „Proverom Herderove metakritike“ (Berlin, I tom 1799, II tom 1800.), čiji prvi tom je Kantu poslat uz propratno pismo u kome stoji: „Primate još jedan moj produkt, prvi deo provere Herderove metakritike. Istinu govoreći, ja držim da Herderovo brbljanje po sebi nije ni dostojno pobijanja, a ja se time ne bih ni bavio, da stari Viland u Tojčerskom merkurju nije tako napadno trabunjao u pohvalu tog piskaranja.“³¹

Iza ocene Herderovog rada kao „piskaranja“ bez sumnje može stojati samo kritičar sklon pristrasnim i nenaučnim sudovima, ali se čak i takvom tipu kritičara mora priznati da ne samo da Herderov metakritički pokušaj nije našao odjek u narednim generacijama, već to delo zaista nije značilo mnogo ni generaciji koja je duhovno stasavala u vreme njegovog objavljivanja. Zbog toga ne treba da čudi da se Herderova „Metakritika“ ni ne spominje u delima dva velika Kantova učenika, Hegelovim „Predavanjima o povesti filozofije“, i Šelingovim „O povesti novije filozofije“, niti u potonjim klasicima povesti filozofije, poput Kronerovog dela „Od Kanta do Hegela“. Što se Hegela tiče, jedno jedino mesto gde spominje Herderovo delo o Kantu nalazi se u recenziji „O Hamanovim spisima“, gde ga nepune tri decenije nakon objavljivanja, naziva „sada već davno zaboravljenom Metakritikom“!³²

Ovim sumarnim pregledom odjeka na koje je naišlo Herderovo anti-kritičko delo nismo imali nameru da taksativno navedemo sve autore koji su ga na ovaj ili onaj način afirmisali ili osporavali, već smo pokušali da skiciramo povesto-filozofski kontekst s kojim mora računati svaki pokušaj njegove reaktualizacije. Naime, u poslednjim decenijama sve je više objavljenih radova koji nastoje da ponovo preispitaju Herderov značaj za savremenu filozofiju, pri čemu se u njima mogu uočiti dve najfrekventnije strategije:

1) Dostignuća Herderove filozofije se ispituju na temelju svojevrzne revizije odnosa „Metakritike“ i post-kantovske filozofije, iz čega proizlazi zaključak o konstitutivnoj ulozi tog dela unutar razvoja nemačkog idealizma, što, dakako, protivreči uvreženom stavu

29 citirano po: Rudolf Hayn: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Darmstadt, 1961, S. 725.

30 Novalis: Romantische Welt. Die Fragmente, hrsg. von Otto Mann, Leipzig, 1939, S. 135.

31 (15. XI 1799.) Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen, navedeno delo, S. 303.

32 G. W. F. Hegel: Über Haman's Schriften, Sämtliche Werke. Jubiläumausgabe in zwanzig Bänden; Band 20, Vermischte Schriften aus Berliner Zeit, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, S. 248

2) Herderova filozofska misao se sagledava u kontekstu njene povesne uloge kao „savremenija“ od nemačkog idealizma. Njen uporni, naglašeno polemički argumenti upereni protiv idealizma se ocenjuju kao prednost, a ne kao nedostatak, jer se na osnovu njih ustanovljuje „postmoderna“ relevantnost Herderove filozofije.

4. Herder i idealizam

Pozivanje na sistematičnu prefiguraciju idealističkog filozofema provedeno u „Metakritici“ zajedničko je autorima, koji u Herderovim argumentima konstatuju anticipaciju napora post-kantovskog idealizma, usmerenih u skladu sa zahtevom za „filozofijom ujedinjenja“, koja može biti moguća tek ako se prevlada Kantov dualistički model mišljenja.³³ Problem se sastoji u tome, što se na temelju te ocene ne može uverljivo dokazati podsticajno mesto Herderove misli u razvoju filozofije nakon 1799, odnosno što pomenuta anticipacija ne seže dalje od slučajne analogije. Naime, njegovi argumenti, kojima se u „Metakritici“ nastoji opovrgnuti Kantov dualizam, svoje poreklo vode iz spisa „O saznanju i osećanju ljudske duše“, objavljenom u Rigi 1778. Oni nisu proizašli kao posledica strpljivog studiranja „Kritike čistog uma“, niti su zamišljeni kao imanentni korektiv konkretnih problema na koje je ukazalo Kantovo delo, nego ne samo da su nastali znatno pre pisanja „Metakritike“, već predstavljaju refleks Herderovog stava, usvojenog (i publikovanog!) pre nego što je napisana Kantova „Kritika čistog uma“.

U tom programskom spisu Herder se, s izrazito reformatorskim i kritičkim ambicijama, osvrće na stanje u tadašnjoj metafizici duše (psihologiji), naglašavajući, s patosom svojstvenim tada već ustaljenoj indignaciji prema „školskoj“ filozofiji, da silogizmi ne uče ničemu i da „nije moguća psihologija, koja u svakom svom koraku ne bi bila određena fiziologija.“³⁴ Taj stav je ipak nedovoljan da bi se sa njim ozbiljno izašlo pred Kanta, naprosto zbog toga što se kritička pozicija ne može napadati na osnovu pre-kritičkih stanovišta. Emancipacijski potencijal Herderove psihologije usmerene na pojam duše, mišljene kao „temelj i suma naših misli, osećaja i sila“³⁵ kreće se u okvirima njenog protivljenja tada vladajućoj dualističkoj doktrini, a naročito tradicionalnom hrišćanskom poimanju duše: „koliko fin je brak koji je Bog u našoj prirodi sklopio između osećanja i mišljenja!“³⁶ Stoga se može reći da proširivanje tog potencijala na nemački idealizam predstavlja izraz proizvoljnosti, jer i sam Herder u svom stavu nije odviše originalan, budući da se naslanjao na senzualizam francuske filozofije prosvetiteljstva i engleskog empirizma. Fiziološki akcenat Herderovog pojma sastoji se u stavu da mi osećamo samo ono što nam omogućava naš individualizovani nervni sistem, a da mišljenje svoj konkretni sadržaj zahvaljuje upravo svojoj neposrednoj vezanosti za osećanja. Doista, tvrditi 1778. da su čulnost i razum (Herder bi rekao osećanje i mišljenje) dva neodvojiva, međusobno zavisna faktora u odnosu čoveka prema svetu predstavlja progresivan

33 Marion Heinz (Hsg.): Herders Metakritik, objavljeno u Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus, Amsterdam-Atlanta, 1997, S. 92; Thomas Seeböhm: Der systematische Ort der Herderschen Metakritik, objavljeno u Kant-Studien 1972, S. 69

34 Johann Gottfried Herder: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume, Riga, 1778, S. 19

35 ibid, S. 94.

36 ibid, S. 92.

stav za tadašnje prilike, jer krši sve prepreke koje mišljenju garantuju samostalnost na osnovu nipodaštavanja čulnosti, ali se na osnovu njega ne može detektovati više od podsticajnog tla za potonju literarnu avangardu.³⁷

Apostrofiranje anti-dualizma (koji je nesumnjivo jedna od ključnih karakteristika Herderove kritike Kanta) u kontekstu njene bliskosti različitim formama idealističkih sistema, ne sme ispustiti iz vida da se do 1799. (godine objavljivanja „Metakritike“) već dogodilo dosta toga po pitanju Rajnhold-Fihte-Enesidem spora, te da je u njemu pitanje dualizma zauzimalo središnje mesto. Ta činjenica dovodi u pitanje Herderovu „antici-pacijsku“ ulogu, u smislu nehotičnog usmeravanja potonjih Šelingovih i Hegelovih tendencija, jer je teško verovati da su čak i osnovne konture pomenutog spora sa Herderove strane prošle neopaženo, budući da je on bio pravovremeno i podrobno obavešten o svim temama, koje su se na bilo koji način doticale sučeljavanja s Kritikom čistog uma. Bez obzira na to, da je Herder bio sklon da prema Fihteovoj i Rajnholdovoj filozofiji iskaže jednaku dozu prezira kao i prema Kantovoj, gotovo je izvesno da taj prezir nije proisticao samo na osnovu površne obaveštenosti o njihovoj pripadnosti „taboru“ okupljenom oko kritičke filozofije. Herder je iz Vajmara pomno pratio gotovo sve što se na polju filozofije događalo u susednoj Jeni, što naravno ne vodi direktno do zaključka da je jednostavno „preuzeo“ jedno od središnjih mesta rasprave koja je tematizovala nedostake Kantove filozofije i prilagodio ga, odnosno „preradio“ u okviru vlastite interpretacije. Doista, to faktički i nije bilo moguće jer su se njegove, već više od deceniju stare intuicije donekle naslanjale na teme koje su u Jeni docnije pokretane.

Kao što taj zaključak ne stoji, može se ustanoviti i da je u obrnutom smeru slična situacija, jer se ne čini opravdanim insistirati da anti-dualizam kao osnovni ton „Metakritike“ osigurava dovoljno argumenata za tvrdnju da ona, po svojoj strukturi, zauzima neko fiktivno „srednje mesto“ između Kanta i Hegela, ako ni zbog čega drugog, onda zbog doslovnog preuzimanja Lajbnicovog i Baumgartenovog pojmovnog aparata, koja je prisutna u Herderovoj kritici Kantovih dualizama. Dovoljan primer za to nalazimo u načinu na koji Herder razlikuje čulnost i razum, određujući ih kao delatne sile, „svetlu“ i „tamnu“ – što je rezultiralo pukom gradualnom razlikom među njima: „Svi osećaji koji se uspnu do izvesne jasnoće, postaju apercepcije, misli“³⁸ s tim, što je jedinstvo te razlike mišljeno kao organsko – razum je svetla sila čiji organi su čula.

Ukoliko bi se uopšte moglo govoriti o Herderovoj teoriji saznanja (on zasigurno ne bi prihvatio takvo deklarisanje vlastitog stanovišta) onda bi se ona morala odrediti kao monistička. Sledeći Herderova uputstva, istinsku teoriju saznanja bi prepoznali u svojevrsnoj „gramatologiji“ prirodnog bitka, budući da se i sam bitak objavljuje kao sila i da priroda ljudske duše može dospeti do prirodnog bitka samo zato, što i sama predstavlja ispoljavanje sile. Celokupan korpus saznanja se kod Herdera misli kao rezultat organske prirodne sile, što za konsekvantnu posledicu ima uvid da je najveće postignuće sveg saznanja zapravo priznavajuće razumevanje celine prirode: „jasnom ekspozicijom prvih pojmova našeg razuma i našeg uma, sa kojom nastaje *prva i poslednja filozofija*,

37 »Herder pripisuje osećaju primarnu, odlučujuću funkciju u procesu saznavanja. Vladajuća uloga, koju u literarnoj avangardi igra osećaj i intenzivna čovekova čulnost, ovde pronalazi svoj teorijski spis.« Hermann Hetmer: Geschichte der Deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert, Band I, Berlin-Weimar, 1979, S. 749.

38 Johann Gottfried Herder: Vom Erkennen..., navedeno delo, S. 39.

čisti jezik priznajućeg razuma (*reine Sprache des anerkennenden Verstandes*).³⁹ Kada se takva konceptualizacija saznanjog procesa sučeli s Kantovom, postaje jasno da je svoj pojam Herder morao dodatno osnažiti argumentacijom koja će poreći mogućnost transcendentale spoznaje. Herderova teza glasi: nema prohodnog puta koji vodi „iza“ iskustva, jer su svi naši pojmovi zapravo iskustveni pojmovi, koje razum, uz pomoć jezika, gradi na osnovu neraskidive vezanosti za prirodne datosti. Drugim rečima, to zapravo znači da transcendentalna pozicija nije moguća, te da ne postoje osnovne pretpostavke na kojima počiva „Kritika čistog uma“. Međutim, čak i ako bi se Herderova teza učinila heuristički prihvatljivom, njene implikacije direktno pogadaju i metakritičku poziciju! Čitava njegova zamisao je omogućena pojmom filozofije koji se od početka do kraja svodi na napor razumskog priznavanja postojećeg. Apsolutizovanom realizmu prisvajanja datog, koji jedinu direkciju i orijentaciju zadobija u okvirima generičkog procesa obrazovanja i samousavršavanja ljudskog roda – kritika se pokazuje kao postupak koji ne samo da nije poželjan, već jednostavno nije ni moguć – jer naprosto ne postoji način na koji bi se on sproveo u delo. Ako ne postoje uslovi za refleksiju „uslova mogućnosti“ filozofske i naučne spoznaje, na osnovu kojih kriterijuma i kakvim postupkom Herder to utvrđuje? Ne treba posebno ni naglašavati koliki stepen methodske neligitimnosti sopstvenog metakritičkog postupka proističe iz Herderove teze, odnosno koje posledice ona ima pri ocenjivanju njenih kritičkih potencijala.

Nadalje, Herderova tematizacija pojma spoznaje se pokazuje kao problematična, jer se kosí sa svojom osnovnom namerom. Naime, sa tog stanovišta se „Kritika čistog uma“ ne može pobiti, tako da se zbog nepremostive razlike u polazištu s kog razvija svoje argumente, Herder pre mora zadržati u stavu apstraktnog poricanja, što svakako nije bila njegova prvenstvena namera, nego pobijanje provedeno na temelju ekspozicije uporišnih tačaka kritičke pozicije. Naime, kompozicija „Metakritike“ je specifična u odnosu na većinu dela koja su se bavila Kantovom filozofijom. Herder gotovo da i ne pominje Kanta po imenu, želeći tako da izbegne i najmanji prizvuk argumenata *ad hominem*, nego se stalno suočava s „kritičkom filozofijom“, navodeći na početku svakog poglavlja, koja u stopu prate strukturu „Kritike čistog uma“, brižljivo odabrane, opširne citate. Već na uvodnim stranicama Herder najavljuje da mnogobrojna odabrana mesta iz Kantove prve kritike predstavljaju neophodnu bazu njegovog dela: „da ne bi niko rekao, da se piscu [Kantu, prim. aut.] podmeće krivotvoreno razumevanje, ili mu se otimaju misli: jer ovde on sam govori i to u direktnoj vezi, bez udaljavanja od teme. Izvući jezgro njegovog spisa, bila je najveća briga Metakritike.“⁴⁰

Paradoksalnost Herderove zabrinutosti za otkrivanje srži Kantove kritike ogleda se u tome, da joj se i pored proklamovane „direktno veze“, usled diferencije u polaznim stanovištima – značajan deo Kantove terminologije čini u potpunosti neprihvatljivim. *Manir svojstven metakritičkom poricanju će i ovde doći do izražaja – komunikacija s kritikovanom pozicijom moguća je tek nakon odbacivanja njenog, dakako nedopustivog, pojmovnog aparata. Zbog toga će Herder biti primoran da joj pronalazi „adekvatne“ ili, blaže rečeno,*

39 Johann Gottfried von Herder's: *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Erster Theil; Sämmtliche Werke, Zur Philosophie und Geschichte, XVI Theil, Stuttgart und Tübingen, 1830, S. 21-22.*

40 Johann Gottfried von Herder: *Metakritik*, navedeno delo, S. 18-19.

„prihvatljive“ supstitute. Transcendentalna estetika tako postaje „živa estetika“, a izraz zor (die Anschauung), budući da je stran uobičajenoj jezičkoj upotrebi, mogao bi imati nekog smisla ukoliko se zameni izrazom opažaj (das Innwerden); apstaktan pojam duševnosti (das Gemüth) mora biti zamenjen pojmom duše (die Seele) itd. Sve svoje izmene Herder obavlja sa neverovatnom lakoćom, kao da izbacivanje ili preinačavanje pojedinih pojmova u isti mah ne deplasira kompleks problema koji je njima naznačen.

Smisao Herderovih lingvističkih intervencija koje rezultiraju revizijom većine Kantovih pojmova (uz prethodno obećanje da to neće dovesti do udaljavanja od Kantove teme!) postaje upitan onda, kada se shvati da Kantovoj transcendentalnoj filozofiji Herder ne bi dao veće izgleda na uspeh, čak ni da je Kant usvojio sve njegove terminološke primedbe, od prve do poslednje. U njegovim očima Kantova filozofija je unapred osuđena na neuspeh – počevši od zadataka koje pred sebe postavlja, preko svojih najopštijih kontura, pa do tananih pojmovnih finesa. Iza Herderovih nastojanja da svoja pojmovna rešenja prikaže superiornim u odnosu na Kantova ne krije se ništa drugo, jer su ona u potpunosti stavljena u funkciju pokazivanja da je Kant zapravo kompletan filozofski autsajder.

Svojim nastojanjem da zadrži „autonomiju“ čulnosti tako što će je misliti kao tamnu silu neraskidivo povezanu sa razumom, Herder zapravo pada ispod Kantove pozicije, jer je ova po prvi put u novovekovnoj filozofiji eksplicitno ukazala na konstitutivnu ulogu čulnosti u spoznaji – transcendentalna estetika predstavlja definitivan raskid sa *gnoseologia inferior*⁴¹, jer se čulnost sa svojim apriornim zorovima prostora i vremena više ne vezuje za inferiorna saznanja, već u sadejstvu sa razumskim kategorijama omogućuje naučnu i filozofsku spoznaju.

Stoga se čini primerenijim dodirne tačke između Herdera i idealizma potražiti unutar epohalne reakcije na prosvetiteljsku antropologiju, skoncentrisane na pojam subjektiviteta koji sam sebe razvija, određuje i realizuje. Osvedočenje u smisao Herderovog napada na dualizam transcendentalne estetike i analitike može se zadobiti ukoliko se meta pomeri na objektivizam prosvetiteljstva, u okviru kog je došlo do rasepa *res extensa* i *res cogitans*, prirode i duha, razuma i čulnosti, volje i kalkulacije. Po Herderovom uverenju (koje su delili i mislioci post-kantovskog idealizma) sve te dihotomije su falsifikovale pravu prirodu čoveka. Nasuprot maniru, koji se u potragu za osobenostima ljudske prirode upustio secirajući subjektivitet svesti u mnoštvo različitih saznajnih i imaginativnih moći – Herder je još u svom nagrađenom spisu o izvoru jezika odbacio samostalnost pojedinih saznajnih moći: „Sve moći naše i životinjske duše nisu drugo nego metafizičke apstrakcije.“⁴² On zato pledira za pristup koji čovekovu dušu vidi „kao jedinstveni tok života, ili po modelu umetničkog dela u kome nijedan deo ne može biti određen ukoliko se apstrahuje od ostalih.“⁴³

41 Tako Baumgarten određuje estetiku u §1 svoje »Aestheticae« - navedeno po Lik Feri: Homo Aestheticus. Otkriće ukusa u demokratskom dobu, Sr. Karloveci-Noví Sad 1994, prev. Jelena Stakić, str. 71.

42 Johann Gottfried Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache; hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, Stuttgart, 1969. S. 27.

43 Charles Taylor: Hegel, Cambridge University Press, 1975, p. 23. Vezu Herdera i idealizma Čarls Tejlor određuje u nameni da predstavi duhovni ambijent u kom je nastajala Hegelova filozofija. Stoga se Tejlor, u svojoj studiji (koja je za vrlo kratko vreme postala »klasič«, kada je reč o anglo-saksonskom studiranju Hegela) zadržava isključivo na »zajedničkim imeniteljima« Herdera i idealizma, zanemarujući divergentne i disonantne momente. Na taj način je stvorena gotovo harmonična predstava po kojoj Herder i filozofi idealizma zapravo rade na istom poslu, što su vrlo rado iskoristili autori koji zagovaraju interpretaciju po kojoj je »stabilizacija« odnosa između njih jedini plodan hermeneutički pristup - karakterističan primer nalazimo kod: John H. Zammito: Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus, objavljeno u Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus, navedeno delo, S. 107.

Temeljna misao „Metakritike“ doista polazi od toga da je istinska i neprolazna tema filozofije bitak (najčešće mišljen pojmom egzistiranja), koji je sam sebi dat kao takav – subjektivna dimenzija čovekovog bitka ogleđa se u tome, što joj je bitak dat kao jedan prostor i jedno vreme, konstituisano njegovom vlastitom silom: „Prostor i vreme ne oblikuju naša čula; mi *iskušavajući* oblikujemo pojmove prostora i vremena na predmetima.“⁴⁴ Ne može se osporiti duboka racionalistička crta Herderove „Metakritike“, koja leži u pretpostavci identiteta mišljenja i bitka. Pokušaj legitimisanja i razvijanja tog identiteta posao je Herderove genetičke rekonstrukcije koja epistemološki odnos svesti i bitka dovodi u ravan stupnjevitog prelaza čulnosti u razum. Značaj genetičkog hoda od čula ka razumu leži prevashodno u tome, da se utvrdi logički poredak „duhovne sile“, odnosno svesti. Hod apstrakcije ne rukovodi se umišljenom samosvrhovitosti, kao što je slučaj u „despotizmu“ Kantovih kategorija, jer „*mi generalizujemo samo u nameri da partikularizujemo*, kao što mi ne bi mogli da partikularizujemo bez jedne celine u čulima; oba oba pojma su unutrašnje povezana kao prius i posterius“.⁴⁵ Splet tih pojmova ukazuje i na empirističku crtu „Metakritike“ – blagodareći svojoj „ukorenjenosti u postojećem“ čula zapravo omogućavaju bitku da bude osvešćen, tj. razumu da „osvetli“ odnosno prizna postojeće. Herder tako još jednom ponavlja da spoznaja, pa bila ona i filozofska, nema svrhu sama u sebi, jer zapravo i nije posao razuma da spoznaje, već da *priznaje* instancu, koja je ontološki izvornija od njega, egzistenciju, postojeće, ili jednostavno bitak. Razliku između priznanja i saznanja Kant bi verovatno prihvatio, ali s ogradom, da priznanje ne može doneti ništa filozofski novo i time ne može biti legitimisano kao sintetičko saznanje a priori, jer je ono samo drugi naziv za dosledno provedenu transcendentalnu analitiku pojmova. S druge strane, Herderovom se filozofskom senzibilitetu sintetička moć filozofske spoznaje nije mogla iskazati drugačije, nego kao puka fikcija. Pojmom razuma mišljenom kao priznavajuće osvešćenje postojećeg po Herderu se uspešno otklanjaju osnovni nedostaci kritičkog filozofiranja: filozofija se na taj način oslobada veštačkih, subjektivnih tvorevina razuma, poništava se lažna autonomija i spontanitet subjekta, čime se, u konačnom, i čovekova sloboda čuva od zloupotrebe, odnosno fiktivnog postuliranja nepostojećih (apriornih) moralnih zakonitosti.

Na osnovu rečenog čini se da je tvrdoglavo neprihvatanje pojma a priori jedan od ključnih momenata Hamanovog i Herderovog nesporazuma s Kantovom filozofijom. Oni nisu bili spremni da priznaju a priori u genetičkom smislu, jer su smatrali da nema ničega što svoje poreklo ima izvan iskustva čula, niti su hteli da prihvate logičko određenje tog pojma, koje tvrdi da važenje nečega može biti dokazano bez pozivanja na iskustvo čula. Samo po sebi je jasno da odbacivanje tog pojma rezultira potpunim obesmišljavanjem najvećeg dela Kantove filozofije. Po Hamanovom sudu, glasovi i slova su jedine čiste forme a priori⁴⁶, dok Herder ukazuje na pravilo, da što izvorniji je jezik, utoliko manje je apstrakcija, a više osećaja.⁴⁷ U tom kontekstu se može lako

44 Johann Gottfried von Herder's: *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Mit einer Zugabe, betreffend ein kritisches Tribunal aller Fakultäten, Regierungen und Geschäfte, Zweiter Theil, Sämmtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte, XVII Theil, Stuttgart und Tübingen, 1830, S. 143.*

45 *ibid.*, S. 86

46 Johann Georg Hamann: *Metakritik...*, navedeno delo, S. 224.

47 Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, navedeno delo, S. 69.

48 Otto Pöggeler: »Geschichtlichkeit« im Spätwerk Heideggers, objavljeno u *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München, 1983, S. 139-140.

shvatiti zbog čega je njihov sud o Kantu toliko različit od sudova potonjih filozofa. Dok je Filteu i Hegelu Kant važio kao mislilac koji sužava granice umske spoznaje i gotovo suspenduje um, Hamanu i Herderu je Kant važio kao beskrupulozni zagovornik uma, univerzalnosti i apstrakcije. Ta nepomirljiva razlika u tumačenju Kanta dovodi u pitanje legitimnost savremenih pokušaja „pomirenja“ Herdera i nemačkog idealizma, na osnovu re-interpretacija „Metakritike“, koje su karakteristične po svojoj sklonosti da Herdera čitaju iz perspektive misaonih formi savremene filozofije, što rezultira time, da se Herderovim zamislima prida mnogo veća filozofska relevantnost. Čak i Herderu naklonjen čitalac teško da bi bio spreman da prihvati dijagnoze poput Pegelerove, da su, naime „Haman, Herder i Humbolt pokušali da pokažu da kritika uma ujedno mora biti i kritika jezika“,⁴⁸ zbog jednostavne činjenice da kod Hamana i Herdera nema međusobnog dopunjavanja dveju kritika. Kritika uma za njih nije *ujedno* i kritika jezika, već se ona u celini svodi *samo* na kritiku jezika. Herderovoj misli se ne čini usluga kada je „osavremenimo“ uvidima koji svoje poreklo vode iz Apelove „transformisane“ filozofije, jer se na taj način nivelira i onaj segment, u kome se ona danas zaista iskazuje kao aktuelna i prihvatljiva.

Druga, ranije pomenuta strategija u aktuelizovanju Herderove misli direktno se naslanja na tendenciju konstruktivnog i nelegitimnog osavremenjivanja, s tom razlikom, da ova potonja tvrdi da Herderovo „nesavremeno“ odbijanje idealističkog filozofema osnov njegove aktuelnosti za savremenu filozofsku misao: „U skladu s aktuelnim tendencijama filozofije bi se možda moglo reći, da Herder pobija idealizam na napredan način, ukoliko unapred najavljuje osnovne pozicije ‘postmodernizma’“⁴⁹

Strogo govoreći, čak ni filozofi koji sebe nazivaju postmodernistima ne bi prihvatili Herderov metakritički postupak kao „napredan način“. Računajući sve filozofe dvadesetog veka, glasnogovornik metakritike je bio jedino Adorno, ali je taj pojam ipak mislio drugačije nego Herder i Haman. Ono što bi moglo da se konstatuje kao zajednička karakteristika Herdera i Adorna kao metakritičara, jeste odbijanje da se na bilo koji način poistovete s predmetom kritike. Adorno se u tom kontekstu mogao legitimno pozivati na Hegela, kao metakritičara Kantove kritike saznanja, budući da se ona ne *kritikuje sa stanovišta teorije saznanja, već se to stanovište destruiira iznutra, pokazivanjem njegove neodrživosti, a ne spolja, unapred pripremljenim argumentima, kako to, po pravilu čini Herder*.⁵⁰ Stav u kojem su postmodernisti saglasni ne tiče se tobožnjeg zapostavljanja i istorijske nepravde koja je učinjena Herderovoj „Metakritici“, već Kantove recenzije Herderovih „Ideja za filozofiju povesti čovečanstva“. Ta recenzija se interpretira kao rodno mesto ne samo jednostranog, već naprosto pogrešnog razumevanja Herdera, što za posledicu ima eksplicitno formulisanje namere, da se Herder rehabilituje od prigovora koji su mu upućeni od strane Kanta.⁵¹ Manjkavost Kantovih prigovora možda leži i u

49 John H. Zammito: Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus, navedeno delo, S. 107, a takode kod Karl Menges: »Sein« und »Dasein«, Sein und Zeit. Zu Herders Theorie des Subjekts, objavljeno u Herder Today: Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8 Stanford California, Berlin, 1990 (138-157) i kod Michael Morton: Changing the Subject: Herder and the Reorientation of Philosophy, objavljeno u Herder Today, navedeno delo, (173-189)

50 U celini uzevši, Adornov postupak je ipak više kritički nego metakritički, bez obzira na njegovu osnovnu tezu: »Kritikovati teoriju saznanja takode znači - čvrsto se nje držati« Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart, 1956. S. 35.

51 Ta namera je jedan od osnovnih motiva knjige Arno Sonderegger: Jenseits der rassistischen Grenze. Die Wahrnehmung Afrikas bei J. G. Herder im Spiegel seiner Philosophie der Geschichte (und der *Geschichten* anderer Philosophen) Frankfurt am Main, 2002.

tome, što oni neodoljivo podsećaju na Hegelove prigovore romantici, budući da Kant sugeriše Herderu da ga: „filozofija, čiji se posao sastoji više u potkresivanju bujnih izdanaka povede ka završetku njegovog poduhvata ne preko nagoveštaja, nego preko određenih pojmova, ne preko naslućivanih, nego preko opaženih zakona, ne posredstvom uobrazilje kojoj su bilo metafizika bilo osećanja dali krila, nego posredstvom uma, u zamisli razmahnutog, ali u izvodenju opreznog.“⁵² Možda bi se, pored „dijalektike prosvetiteljstva“ u tonu u kome su o njoj govorili Horkhajmer i Adorno, mogla konstatovati i „dijalektika romantizma“, čiji su reprezentivi u izvesnom smislu i Haman i Herder. Taj smisao je utisnut unutar njihovog naglaska na eminentnim prosvetiteljskim kapacitetima, kojima se, po njihovom mišljenju, u znatnijoj meri odlikuju emotivna, čulna i, sledstveno tome, estetska sfera, nego hladne, beživotne apstrakcije uma. „Dijalektičnost“ herderovskog tipa može se posmatrati unutar svodenja rezultata filozofskog poimanja odnosa čoveka i sveta na estetski konstrukt. Svojevrсни „Aufhebung“ postupka, u kome se akumulirano stavljaju u pogon osećaji, emocije i uobrazilja odvija se takoreći sam od sebe, jer se na planu čovekovog bivstvovanja u svetu ostvaruje u retkim trenucima sreće, zadovoljstva, harmonije s prirodom, osećanja ostvarenosti itd. – pri čemu je posebnost romantičarske dijalektike u tome, što joj nedostaje momenat očuvanja – *conservare*, jer u narednoj životnoj situaciji, u sledećem trenutku, ti osećaji naprosto iščezavaju, ustupajući svoje mesto segmentima življenja koji su za romantičare u potpunosti irelevantni.

Ta dijalektika je jedan od razloga zbog kog se savremena rehabilitacija ne odvija na terenu ponovnog preispitivanja centralnih mesta u kojima se ogledaju nepremostive razlike između Herdera i Kanta, već se stavlja u kontekst socio-političkih dimenzija mišljenja, koje u savremenom dobu ne samo da nisu izgubile svoju relevantnost, nego se, štaviše, tek u njemu iskazuju u svojim pravim dometima. Zbog toga se Herderova misao danas tematizuje na multidisciplinarnan način, pri čemu se posebno naglašava enorman civilizacijski značaj njegovog određenja rase kao društvenog konstrukta, koji ne polaže pravo na realitet; uverljivost protesta protiv rata, odnosno sumnje u umnost negovanja kulta herojskih i ratničkih individua; neprocenjiv značaj pojma obrazovanja za razvoj duhovnih nauka itd. „Rehabilitacija“ Herdera događa se u mnogo širem problemskom okviru, od onog koji je omeden Kantovom recenzijom. Multidisciplinarnost tog pokušaja se bez sumnje odlikuje nekim komparativnim prednostima u odnosu na pristup koji usled nedovoljnih filozofskih kompetencija unapred odbacuje Herdera. Osnovni nedostatak savremenog čitanja, koje nastoji da Herderovo mišljenje oslobodi balasta svrstavanja u disciplinarnu okviru, sastoji se u naporu da se značaj Herderovih uvida iskaže u punoj širini i obimu. Tom naporu se na prvi pogled ne može mnogo toga prigovoriti, ali je nesporno da on ponekad, poput mnogih nastojanja da se neki mislilac rehabilituje od suda tradicije, rezultira u izvesnom niveliranju koje istinske doprinose nekog mislioca dovodi do neprepoznavanja, naprosto zato, što ih svuda pronalazi. Uporno isticanje Herderovih zasluga u pogledu promovisanja moderne istorijske i povesno-filozofske svesti, koje je započelo njegovom recepcijom Vikoa i obnavljanjem interesa za filozofiju povesti – mora i samo voditi računa o iskustvu delatne povesti Herderove filozofije. To iskustvo nam ne dozvoljava da

52 Immanuel Kant: Recenzije »Ideja za filozofiju istorije čovečanstva« Johanna Gottfrieda Herdera, objavljeno u: Um i sloboda, Beograd, 1974, prev. Danilo Basta, str. 59.

u istu ravan svrstavamo doprinose njegovog projekta *celokupne* povesti čovečanstva, čije osnovne impulse su sledili kako romantičarska, tako i idealistička škola filozofskog mišljenja, odnosno domete kritike linearnog napredovanja povesti na temelju razvijanja unutrašnjeg jedinstva povesti u međusobnom odnosu recepcije i produkcije – s filozofskim dometima Herderove metakritike Kanta. Herderova filozofija povesti i metakritika Kanta nemaju isti filozofski rang, o čemu najbolje svedoči kompromitovanje Herderovih vlastitih ideja u okvirima njegovog sučeljavanja sa Kantom. Zamisao razvoja kao duhovne geneze i pojma tradicije, mišljenog u perspektivi neophodne i neprekidne aktivnosti, motivisane putem svesti o čovekovoј nesavršenosti – „Metakritika“ je dovela u pitanje svojim tvrdoglavim odabirom saboraca u borbi protiv Kanta. Herderovo neselektivno pozivanje na Aristotelove, Ciceronove, Lajbnicove, Tomazijusove, Volfove, Lesingove i Lihtenbergove argumente, čija funkcionalnost se isključivo svodi na oponiranje Kantu,⁵³ iza sebe imaju neistorijsku pozadinu. Herderova velika ideja da prošlost ne može biti prizivana da bi se podržale postojeće vrednosti, pada upravo na planu njegovog metakritičkog čitanja Kanta. Zbog toga se čini da bi i za samu delotvornost Herderovih misaonih dostignuća bilo bolje, da „Metakritika“ ostane u senci njegovih povesno-filozofskih dela.

Dragan Prole

Faculty of Philosophy, Novi Sad

Metacritique or Parody?
Topicality of Herder's Critique of Kant
Summary

There is a visible tendency in the recent philosophical literature to reactualize Herder's philosophy according to revision of relation between "Metacritique of Critique of Pure Reason" and philosophy of German idealism. In this paper author deals with the relevance of attitudes that Herder's metacritique reshaped idealistic philosopheme, so that its polemic arguments have announced basic positions of postmodernism. Questionableness of such attitudes stems from the very presentation of metacritique project, announced with Hamann's "Metacritique of the Purism of Reason". Metacritique is not the enduration of the critique by its own means for it differs from the critique by complete denial of the subject of critique. Limitations of Herder's metacritical argumentation lies in the fact that his arguments against Kant are prepared in advance and come from pre-critique period. The author draws the conclusion that Herder's philosophical achievements would be more adequately evaluated if "Metacritique" is left in the shadow of his theoretical works within the field of philosophy of history.

Key words: Metacritique, Critique, Pure Reason, Philosophy of History, Philosophy of Language.

⁵³ »Jedna od ključnih veština kako velike filozofe učiniti malim počiva u tome da mu se suprotstave svi raniji filozofi... Tako Herder u potpunosti poriče svoj istorijski smisao i svoju težnju ka eklektičkoj toleranciji.« Rudolf Haym: Herder, Zweiter Theil, navedeno delo, S. 713.