

ARHE  
Časopis za filozofiju  
FILOZOFSKI FAKULTET  
Odsek za filozofiju  
NOVI SAD  
Godina XVIII, № 35/2021

---

ARCHE  
Journal of Philosophy  
FACULTY OF PHILOSOPHY  
Department of Philosophy  
Novi Sad  
Year XVIII, № 35/2021

ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05) (štampano izdanje)

ISSN 2560-5593 (elektronsko izdanje)

ARHE

Časopis za filozofiju/Journal of Philosophy  
ISSN 1820-0958 (Novi Sad) UDK 10/14 (05)

IZDAVAČ/PUBLISHER:  
Filozofski fakultet/Faculty of Philosophy  
Odsek za filozofiju/Department of Philosophy  
Novi Sad

*Predsednik Saveta časopisa/Advisory Board Chairman*

**Milenko A. Perović**

*Glavni i odgovorni urednik/Editor in Chief*

**Stanko Vlaški**

*Zamenik glavnog i odgovornog urednika/Assistant to Editor in Chief*

**Dragan Prole**

*Izvršne urednice/Executive Editors*

**Mina Đikanović, Nevena Jevtić**

*Internacionalni savet časopisa/International Advisory Board:*

**Bernhard Waldenfels (Bochum), Safet Bektović (Kopenhagen), Rudolf Bernet (Leuven), Ante Čović (Zagreb), Lino Veljak (Zagreb), Vojin Simeunović (Sarajevo), Christian Thiel (Erlangen-Nürnberg), Nelli Motrošilova (Moskva), Ferid Muhić (Skopje), Orhan Jašić (Tuzla/Sarajevo), Galina Kirilenko (Moskva), Dejan Donev (Skopje), Borut Ošljaj (Ljubljana), Evangelos Protopapadakis (Atina), Georgios Arabatzis (Atina), Tomislav Krznar (Zagreb)**

*Redakcija časopisa/Editorial Board*

**Željko Kaluderović (Novi Sad), Damir Smiljanić (Novi Sad), Una Popović (Novi Sad), Marica Rajković (Novi Sad), Nikola Tatalović (Novi Sad), Goran Rujević (Novi Sad), Lazar Atanasković (Novi Sad), Ana Miljević (Novi Sad)**

Časopis izlazi dva puta godišnje/The Journal is published biannually.

Adresa: Uredništvo časopisa ARHE, Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, Novi Sad/  
Address: Editorial Board of ARHE, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, Novi Sad, Serbia, Tel/Fax +381(0)21 485-3860  
e-mail: casopis.arhe@gmail.com

Korice/Cover Design: **Petar Perović**

Prelom/Layout: **Igor Lekić**

Štampa/Print by: **Futura, Novi Sad**

*Časopis se objavljuje uz finansijsku podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije*

# SADRŽAJ

---

Uvodnik

TEMA BROJA

KANTOVA FILOZOFIJA

- 7 / Nevena Jevtić, *Kritika i najviši interes uma kod Kanta*  
31 / Mina Đikanović, *Problem treće antinomije*  
49 / Emiliano Mettini, *Universal Principles in Political Philosophy of Dante Alighieri and Immanuel Kant (Part I)*  
79 / Lazar Atanasković, *Kant i Šloser: O slučaju povišenog tona u filozofiji*  
99 / Stanko Vlaški, *Kantov pojam promene*  
123 / Goran Rujević, *Kant i hemija bez matematike*  
143 / Safer Grbić, *Izlaganje Kantove kritike racionalne teologije kao priloga tezi o nesuvislosti religijskih sukoba*

STUDIJE I OGLEDI

- 163 / Željko Kaluđerović, *Ono neograničeno načelo*  
183 / Una Popović, *Hajdeger o Baumgartenu*  
203 / Nikola Tatalović, *Gadamerovo „ponavljanje“ mimezisa I*  
225 / Yannis Fikas, *Giordano Bruno, His Place in the History of Philosophy and Ideas*  
241 / Orazio Maria Gnerre, *Marxism and Religion: A Journey with Gramsci*  
261 / Vedran Dizdarević, *Analiza koncepta refleksivnosti u teoriji Pjera Burdjea*  
279 / Konstantinos G. Papageorgiou and Demetrios E. Lekkas, *Epistēmē VS Science*  
313 / Kristina Todorović, *Smisao obrazovanja u Rusoovim delima*  
335 / Gordana Vulević, *Mešovita priroda psihoanalitičkog diskursa*

PRILOZI

- 355 / Tanja Todorović, *Problem zasnivanja estetike*

# CONTENTS

---

Editorial

TOPIC OF THE ISSUE

KANT'S PHILOSOPHY

- 7 / Nevena Jevtić, *Kant's Notion of Critique and the Highest Interest*  
31 / Mina Đikanović, *The Problem of the Third Antinomy*  
49 / Emiliano Mettini, *Universal Principles in Political Philosophy  
of Dante Alighieri and Immanuel Kant (Part I)*  
79 / Lazar Atanasković, *Kant and Schlosser: On the Case of Arisen Tone in Philosophy*  
99 / Stanko Vlaški, *Kant's Concept of Alteration*  
123 / Goran Rujević, *Kant and Chemistry Without Mathematics*  
143 / Safer Grbić, *Exposition of Kant's Critique of Rational Theology as a Contribution  
to the Thesis on Incoherence of the Religious Conflicts*

STUDIES AND INQUIRIES

- 163 / Željko Kaluđerović, *The Boundless Principle*  
183 / Una Popović, *Heidegger on Baumgarten*  
203 / Nikola Tatalović, *Gadamer's "Repetition" of Mimesis I*  
225 / Yannis Fikas, *Giordano Bruno, His Place in the History of Philosophy and Ideas*  
241 / Orazio Maria Gnerre, *Marxism and Religion: A Journey with Gramsci*  
261 / Vedran Dizdarević, *An Analysis of the Notion of Reflexivity in Pierre Bourdieu's  
Theory*  
279 / Konstantinos G. Papageorgiou and Demetrios E. Lekkas, *Epistēmē VS Science*  
313 / Kristina Todorović, *The Meaning of Education in Rousseau's Works*  
335 / Gordana Vulević, *The Mixed Nature of Psychoanalytic Discourse*

BOOK REVIEWS

- 355 / Tanja Todorović, *The Problem of Foundation of Aesthetics*

## UVODNIK

Put koji je *Arhe* krčio u čitavom svom dosadašnjem filozofskom životu u bitnom je određen stalnim, temeljnim istraživačkim interesovanjima za misao Imanuela Kanta. O tome ne svedoči samo brojnost radova koji su joj tokom godina posvećivani. Upravo u misaonom dijalogu s koncepcijom kenigzberškog filozofa, začetnika misaone revolucije u filozofskoj moderni o čijem se događanju danas govori i misli kao o filozofiji nemačkog idealizma, taj put je i započeo. S Kantovom filozofijom kao temom čitavog prvog broja, 2004. godine pokrenut je Časopis za filozofiju *Arhe*. Danas, sedamnaest godina docnije i nakon trideset i četiri objavljena broja, Uredništvo je odlučilo da tematsku celinu *Arhea* ponovo posveti Kantovoj filozofiji. Vodilo se pri tom namerom da novim generacijama saradnika Časopisa, ali i široj čitalačkoj javnosti, pruži novi podsticaj za neposredno filozofsko sučeljavanje s njenim rezultatima. Bez takvih sučeljavanja filozofija nije u stanju da reflektuje sebe, pa ni u onome što shvata kao svoju savremenost. Uostalom, tek s Kantovom transcendentalnom filozofijom filozofsko mišljenje i počinje da samorefleksiju *explicite* shvata kao svoj bitni zadatak. Da samoosvešćenje filozofije s obzirom na granice njenih teorijskih pretenzija za Kanta jeste primarni, ali ne i najviši interes uma, pokazuje Nevena Jevtić u radu koji otvara tematski blok. Samokritička delatnost uma povodom pitanja o mogućnostima njegovih teorijskih saznanja kod Kanta je vođena praktičkim interesom, očuvanjem svesti čoveka o svojoj slobodi. Kantovo shvatanje slobode u fokusu je rada Mine Đikanović. Autorka pokazuje da je način na koji je Kant shvatio izmirenje slobode i nužnosti pretpostavkom o diferenciji pojavnog i noumenalnog sveta, za rezultat imao sukob, razdor unutar čoveka samog. Emilijano Metini u prvom delu svoje studije pažnju usmerava na Kantovo etičko i političko učenje, i to propitujući u prvom redu one njegove aspekte u kojima se pokazuje srodnim s univerzalističkim političkim stavovima Dantea Aligijerija. U radu Lazara Atanaskovića, bitne odlike Kantove političke misli osvetljavaju se razmatranjem toga kako se u koncepcijama poput one koju je razvijao J. G. Šloser s Kantovog stanovišta ugroženom pokazivala sloboda javnog govora. Stanko Vlaški tematizuje Kantovo poimanje promene u svetlu vodećeg pitanja čitave kritičke filozofije o načinu mogućnosti sintetičkih apriornih znanja. Rad Gorana Rujevića problemski pristupa Kantovoj tezi o nenaučnom karakteru hemije i razmatra je dovodeći je u vezu s pozicijama nekih od najranijih Kantovih spisa s područja filozofije prirode. Temat zatvara rad Safera Grbića u kojem se Kantov stav o nemogućnosti ostvarenja sazajnih težnji metafizičke teologije tumači kao doprinos rasvetljavanju nesuvislosti religijskih sukoba.

Rubriku *Studije i ogledi* i u ovom broju čine radovi s raznovrsnim istorijskim i problemskim težištima. Nju otvara rad Željka Kaluđerovića kojim autor

nastavlja preispitivanje procesa rađanja filozofije u duhu antičke Helade. Istraživačku pažnju ovog puta posvećuje Anaksimandrovoj misli. U sveobuhvatnom razmatranju načina na koje je moguće pristupiti jedinom sačuvanom fragmentu jonskog filozofa, u radu se na aristotelovskom tragu pokazuje da Anaksimandrov *apeiron* treba biti tumačen kao materijalni uzrok. Una Popović Hajdegerove primedbe o Baumgartenu interpretira na horizontu pitanja o imanentnoj povezanosti Hajdegerovih ideja o prevladavanju estetike i prevladavanju metafizike. Gadamerovoj rehabilitaciji pojma *mimesis* Nikola Tatalović u prvom delu svoje studije pristupa ukazujući na njenu utemeljenost u platonističkom nasleđu razumevanja ovog pojma. Pod istraživačkom lupom Janisa Fikasa vodeći su filozofski uvidi Đordana Bruna. Na složenost međusobnih odnosa marksizma i religije, kao i na sfere u kojima se oni susreću, ukazuje Oracio Marija Njere osvetljavajući odnos Gramšijeve filozofije prakse i pozicija nekih među vodećim predstavnicima političke filozofije katolicizma. O istorizaciji pojma i prakse refleksivnosti koja je na delu u koncepciji Pjera Burdjea, kao i o onome što ta istorizacija implicira u pogledu shvatanja uloge nauke u savremenom dobu, raspravlja Vedran Dizdarević. Konstantinos Papageorgiu i Dimitrios Lekas zastupaju stav o nepoistovetivosti starohelenski mišljene *epistēmē* s modernim i savremenim pojmom nauke i skreću pažnju na razliku sistema logike na kojima one počivaju. Da Rusoovu koncepciju prirodnog vaspitanja i obrazovanja treba tumačiti kao razvijanje, a ne kao jednostrano odbacivanje glavnih prosvetiteljskih načela, pokazuje Kristina Todorović. Rubriku zatvara rad Gordane Vulević kojim se, na hermeneutičkim tragovima Pola Rikera, Frojdova psihoanaliza sagledava u svetlu prožimanja svog prirodno-naučnog i hermeneutičkog aspekta.

Svesku zaključuje prilog Tanje Todorović kojim se čitaocima predstavlja knjiga *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma* Marice Rajković.

\*\*\*

Nakon izlaska iz štampe prošlog broja *Arhea* (34/2020), Uredništvu se obratila autorka u toj svesci objavljenog članka „Logika za teoriju pojmova“ („Logic for the Theory of Concepts“) Jovana Kostić, skrenuvši pažnju na to da je u radu usled omaške izostala napomena o prilici u kojoj je rad prvi put predstavljen naučnoj javnosti. Rad je prvobitno bio predmet izlaganja na konferenciji *Konteksti* održanoj 20. decembra 2019. godine na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu.

UREDNIŠTVO

## TEMA BROJA

---

### KANTOVA FILOZOFIJA

Arhe XVIII, 35/2021

UDK 13 Kant I.

161.225.23

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.7-29>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

### KRITIKA I NAJVIŠI INTERES UMA KOD KANTA

**Sažetak:** Autorka polazi od toga da kritika čistog uma kod Kanta nije svodiva na epistemološko istraživanje. Iako je usmerena na saznanje, i to paradoksalno na „saznanje pre saznavanja“, sudeći prema osnovnim motivima Kantove filozofije spekulativni interes ne bi mogao da bude poslednja reč kritike. Rad prvo daje nacrt Kantovog shvatanja interesa, čistog interesa, te mogućnosti subjektivnih efekata koji se vezuju za praktički um. Zatim se preko Kantove teze o primatu praktičkog interesa analiziraju osnovne postavke transcendentalne dijalektike i posebno problema antinomija. Na taj način se konkretizuje i obrazlaže Kantova teza o tome da su problemi spekulativnog uma izazvani interesima praktičkog. Konačno, razmatrajući značaj metafizike za kulturu uma i ulogu kritike u tom kontekstu, rad zaključuje s mogućnošću shvatanja kritike kao modernog *propensio intellectualis* koje izrasta u skladu sa praktičkim interesom uma.

**Ključne reči:** Kant, metafizika, kritika, kultura, interes, čisti interes

Kant kritiku čistog uma nije zamislio kao kritiku tekstova, knjiga, različitih filozofskih stanovišta niti filozofskih sistema. Njena primarna interesovanja idu ka ispitivanju same moći saznanja, njenih granica i uslova pod kojima je saznanje uopšte moguće. Njeno provođenje zamišljeno je kao

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autorke: [nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs](mailto:nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs)

samospoznavanje uma, podstaknuto njim samim nezavisno od prinude spoljašnjeg, političkog ili verskog, autoriteta i uprkos nasleđu<sup>2</sup>. Međutim, kritika čistog uma ima nešto širi smisao od čisto epistemološkog istraživanja. Ona nije svodiva na epistemologiju sličnu onoj kartezijanskoj, niti predstavlja formalno logičko istraživanje znanja koje bi bilo lišeno povratne refleksije na svoje epistemološke alatke. Veoma važan aspekt Kantovog razumevanja autonomije uma kao pretpostavke kritike jeste njegovo učenje o interesima i, s njima u vezi, potrebama uma. Jer važno je pitanje šta je ono što motiviše um ka samokritici, što ga podstiče da podvrgne vlastite saznanjoteorijske pretenzije pomnom ispitivanju u pogledu njihove osnovanosti, što će na koncu voditi odbacivanju mnogih kao ispraznih i taštih? Odgovor zapravo nije lak, pošto je potrebno voditi računa, u skladu sa shvatanjem autonomije, da motivi budu imanentni ali nikako heteronomni ili puko subjektivni.

Hijerarhija interesa odnosno svrha strukturirana je u sistem, čije artikulisanje i razvijanje predstavlja kulturu<sup>3</sup>. Sistem svrha analogan je sistemskom karakteru uma uopšte. Um je „i sam jedan sistem“, kako je to Kant formulisao u *Kritici čistog uma*, govoreći o sistematskom karakteru filozofske metode, koja je opravdana upravo sistematskom prirodom naše racionalnosti<sup>4</sup>. Ili, kako u *Kritici moći suđenja* govori o umu kao sistemu viših moći saznanja koje počivaju u osnovi filozofije<sup>5</sup>. Iako se na ovom mestu um (Vernunft), pored razuma (Verstand), javlja kao jedna od viših moći saznanja, povezujući ovaj odeljak sa prvom kritikom, jasno je da se „umom“ naziva i ceo sistem moći duševnosti (Gemüt). Nadalje, Kant u *Kritici praktičkog uma* određuje interes kao „princip što sadrži uslov pod kojim se jedino unapređuje vršenje te moći“. Ovaj momenat razvijanja

---

<sup>2</sup>„Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se mora sve podvrći. Religija na osnovu svoje svetosti i zakonodavstvo na osnovu svoga veličanstva obično žele da je izbegnu. Ali oni tada izazivaju protiv sebe opravdanu sumnju, te ne mogu računati na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje“ (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 7 (*Kritika čistog uma*, str. 7)).

<sup>3</sup> „Najviše svrhe uma obrazuju sistem kulture“. Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, str. 37.

<sup>4</sup> *Kritika čistog uma*, str. 443.

<sup>5</sup> *Kritika moći suđenja*, str. 15.



---

pojma interesa, međutim, začudio je Habermasa, koji se naročito bavio tim Kantovim učenjem u svojoj knjizi *Saznanje i interes*. On u svojoj analizi polazi od stavova koji se mogu naći sa izvesnim kontinuitetom u Kantovom opusu, odnosno od sprege interesa i moći žudnje. Čini se da ne postoje značajne razlike kod Kanta između definicija interesa u različitim tekstovima, pošto je u principu reč o doživljaju prijatnosti, zadovoljstva koji prati našu zainteresovanost za nešto. Habermas zaključuje da je opšta karakteristika pojma interesa kod Kant sledeća: „Interes je usmeren na postojanje, pošto izražava vezu predmeta za koji se interesujemo s našom moći žudnje“<sup>6</sup>. Praktički interes, koji se razlikuje od patološkog, usmeren je na radnju, a ne na predmet radnje. Međutim, najinteresantniji deo ovog Kantovog učenja počiva na njegovom pojmu čistog interesa ili interesa praktičkog uma. Na prvi pogled je jasno da, kada govorimo o ovoj naročitoj instanci, svaki uticaj empirije odnosno čula mora izostati. Preostaje nam mogućnost da se koncipira pojam „intelektualnog zadovoljstva“, koji bi pratio interese koji potiču iz uma, a koji je efekat određenja volje umom, odnosno doživljaj prijatnosti ili zadovoljstva koji dolazi sa radnjama koje su određene principima uma. Kant u *Metafizici morala* prihvata kao provizorni način govora o tome taj izraz „intelektualnog zadovoljstva“ (intellektuelle Lust), kao i mogućnost da govorimo i o „habituelnoj žudnji iz čistog interesa uma“ kao „naklonosti koja je oslobođena od onoga što je čulno (propensio intellectualis)“<sup>7</sup>. Ovaj pojam, dobijen analogijom sa čulnom naklonošću, o kojoj Kant mnogo više i detaljnije priča, ima prema Habermasu značajne posledice po celokupno Kantovo učenje o praktičkom umu. I zaista, u *Zasnivanju metafizike morala*, Kant će definisati interes kao: „ono na osnovu čega um postaje praktičan, to jest uzrok koji determinira volju“<sup>8</sup>. Pojam praktičkog uma kod Kanta oslanja se na ideju kauzaliteta koji je nezavisan od prirodnog, te način na koji on determinira volju mora se misliti kao nezavisan od čulnih naklonosti. Uz to, što Habermas tvrdi, usled uvođenja u raspravu pojma interesa i „intelektualne naklonosti“, nametnut je „obrnuti“ problem koji se tiče toga kako onda čisti um utiče na našu čulnost. Habermas

---

<sup>6</sup> Habermas, J., *Saznanje i interes*, str. 243.

<sup>7</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 7, S. 10.

<sup>8</sup> *Zasnivanje metafizike morala*, str. 123.

tvrdi: „Um se, doduše, ne može pojaviti u empirijskim uslovima čulnosti; ali predstava *uzbuđenja* (afekcije) *čulnosti pomoću uma*, na način da interes za neko delanje nastaje pod moralnim zakonima, samo prividno čuva um od mešanja s empirijom“<sup>9</sup>. Osećanje koje je posledica naše moralnosti (a nikako ne, dakle, osnov moralnog fenomena), iskustvom potvrđuje *stvarnost* praktičkog uma. Ono ne proizilazi iz nekakvog slučajnog nedostatka ili potrebe, no ipak je nešto u naročitom smislu iskustveno, doživljajno. Kant će čak reći da je u ovom slučaju identično „hteti nešto i doživljavati dopadanje koje njegovo postojanje izaziva, to jest interesovati se za nj“<sup>10</sup>.

Međutim, Habermas zaključuje da on predstavlja „kontingentnu činjenicu“ koja prati apriorno i nužno određenje volje praktičkim umom, a koje se ne može a priori uvideti<sup>11</sup>. Habermasova analiza u krajnjem vodi pitanju da li ova kontingentna činjenica govori zapravo o jednoj, kako on kaže, „bazi uma“ koja nije niti inteligibilna, a ni empirijska, već bi morala

---

<sup>9</sup> Habermas, J., *Saznanje i interes*, str. 246. Još jednu izuzetno važnu instancu, koja se u ovom kontekstu može navesti, predstavlja i pojam poštovanja o kome Kant govori u *Zasnivanju metafizike morala*. Poštovanje se, takođe, objašnjava kao naročito, „intelektualno osećanje“ koje u nama neposredno izaziva moralni zakon, budući da je on neposredni predmet tog poštovanja. Ovo je poštovanje koje osećamo pri susretu sa drugim umnim bićem koje je primer istog autonomnog, moralnog zakonodavstva koje priznajemo za sebe. Na osnovu njega, štaviše, mi smo svesni toga da je naša volja determinisana praktičkim umom. Nadalje, na tom mestu Kant eksplicitno povezuje osećanje poštovanja i moralni interes: „Svako takozvano moralno *interesovanje* sastoji se isključivo u *poštovanju* prema zakonu“ (*Zasnivanje metafizike morala*, str. 29). Habermas, doduše, ne navodi ovu instancu, niti ulazi u Kantove argumente zašto smatra da je poštovanje jedno nužno osećanje koje izaziva moralni zakon a ne kontingentna činjenica. Polazeći od poštovanja Kant tematizuje svoju teoriju priznanja. Moralni zakon je takav princip da, premda smo svesni svoje čulne egzistencije, konačnosti i zavisnosti svoje patološki aficirane prirode, stičemo poštovanje za čoveka kao ličnost (*Kritika praktičkog uma*, str. 131). Poštovanje nije niti čisti apriorni akt uma, niti pripada samo čulnom iskustvu, stoga se zainteresovanost za moralne radnje u suštini mora misliti na isti način. Aksel Honeth, koji se detaljnije bavio pojmom poštovanja kod Kanta, tvrdiće kako je poštovanje „intelektualni opažaj“, koji omogućuje percepciju empirijskog dokaza uma u realnosti, kao i da je Kant zamislio njegovu ulogu u tome da ima efekat na empirijski sistem naše motivacije, omogućavajući nam da se distanciramo od njega (Honneth, A., *Recognition*, p. 106).

<sup>10</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 7, S. 213.

<sup>11</sup> Habermas, J., *Saznanje i interes*, str. 247.

biti i jedno i drugo. Poput uzroka slobode, koji takođe nije niti inteligibilan, ni empirijski, može se označiti kao fakat ali ne i objasniti<sup>12</sup>. Sam Kant povezuje ova dva slučaja: „Subjektivna nemogućnost da se *objasni* sloboda volje istovetna je sa nemogućnošću da se nađe i shvati neki *interes* koji čovek može da gaji prema moralnim zakonima... za nas ljude potpuno nemoguće da objasnimo zašto i kako nas interesuje *opštost maksime kao zakona*“<sup>13</sup>.

U svojoj drugoj kritici, Kant će govoriti o tome da svaka moć duševnosti ima interes<sup>14</sup>. Dakle, ukoliko postoji sistem moći, postojao bi i sistem interesa, specifičnog za svaku od njih, ali uz to, oni su uređeni u jednu hijerarhiju na osnovu koje je moguće govoriti o najvišim interesima ili krajnjim svrhama uma. U trećoj kritici Kant definiše *krajnju svrhu* ovako: „*Krajnja svrha* je ona svrha kojoj nije potrebna nikakva druga svrha kao uslov njene mogućnosti“<sup>15</sup>. Krajnja svrha bila bi bezuslovna, što znači, dodaje Kant, da za njeno ostvarenje ne bi bila dovoljna priroda<sup>16</sup>. Ona nije diktirana, određena ili uslovljena prirodom čoveka ili prirodom kao jednim opštim principom. U sistemu svrha, dakle, ono što je hijerarhijski najviše predstavlja krajnju svrhu koju um sam sebi postavlja, koja bi na taj način zadovoljila to da bude bezuslovna i autonomna. Domen na osnovu koga se ona artikuliše jeste čovek kao noumenon. Kao noumenalna egzistencija, čovek je jedino prirodno biće koje, uprkos vlastitoj prirodi, sam sebi zadaje svrhu primerenu kauzalitetu i zakonu koji je različit i nezavisan u odnosu na prirodni kauzalitet. Delez je to sročio ovako: „Postoje, dakle, *interesi* uma, ali još više, um sam *sudi* o sopstvenim interesima. Svrhe, to jest *interesi* uma nisu u nadležnosti iskustva, niti drugih instanci koje bi ostale spoljašnje umu ili više od njega“<sup>17</sup>. Već Kantova definicija interesa

---

<sup>12</sup> *Zasnivanje metafizike morala*, str. 123.

<sup>13</sup> Isto, str. 123 – 124.

<sup>14</sup> Ova okolnost začuđuje Habermasa i on zaključuje: „Svođenje interesa na princip, naravno, pokazuje da je svojstven, sistemu protivni status tog pojma napušten i da nije uzet u obzir momenat faktičnosti, koji je svojstven umu“ (Habermas, J., *Saznanje i interes*, str. 248).

<sup>15</sup> *Kritika moći suđenja*, str. 238.

<sup>16</sup> Isto.

<sup>17</sup> Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, str. 38 – 39.

koja podrazumeva uslov pod kojim se unapređuje izvesna moć<sup>18</sup>, podrazumeva kritičko merilo, to jest kriterijum, na osnovu kojeg se utvrđuje koji je interes pravi. Hijerarhijski odnos u kome interesi odnosno svrhe stoje služi upravo tome da se odredi koja bi to krajnja svrha uma bila, koja zatim ima ulogu kriterijuma za prosuđivanje interesa i pojedinačnih moći. Delez podvlači da se Kantova kritika čistog uma može razumeti, dakako, kao imanentni poduhvat, ali takav da je usmeren na to da odredi pravu prirodu interesa, to jest svrhu uma, kao i sredstvo za njenu realizaciju. U ovom kontekstu, prema kome se celokupna zgrada kritike čistog uma može posmatrati kao samoispitivanje uma o tome kakve svrhe sam sebi postavlja i koja sredstva drži za opravdana u njihovoj realizaciji, može se govoriti o širem značaju kritike za kulturu uma.

Primarni predmet kritike čistog uma jeste spoznaja, ali u svom najambicioznijem profilu. Metafizičko mišljenje oduvek je bilo ono koje nastoji da postavi i traga za rešenjem najtežih pitanja. Metafizičko mišljenje za Kanta upravo je najviši momenat kulture uma<sup>19</sup>. Sudbina i stanje metafizike pokazatelj je stanja čovekove kulture, možda i dominantnog načina na koji čovek shvata vlastitu sudbinu i položaj u svetu. Kritika koja ispituje granice i uslove umskog saznanja u ovoj oblasti dotiče, što je izuzetno interesantno, samo izvorište potreba uma. Kant će sistem interesa uma opisati i tako da se oni grupišu oko tri čuvena pitanja: „Šta mogu da znam?“ „Šta treba da činim?“ i „Čemu mogu da se nadam?“<sup>20</sup>. Na ovom mestu gde metafizički problemi postojanja boga, slobode i života nakon smrti predstavljaju tlo kritičkog ispitivanja zainteresovanosti uma, prvo i poslednje pitanje imaju direktnu vezu sa tom problematikom. Lako je da se uvidi da je prvo pitanje čisto teorijsko, drugo dakako praktičko, dok je treće istovremeno praktičko i teorijsko<sup>21</sup>. Od njihovog kritičkog pretresa zavisice ne samo moja svest o granicama sopstvenih saznajnih moći, već i

---

<sup>18</sup> *Kritika praktičkog uma*, str. 167.

<sup>19</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 559 (*Kritika čistog uma*, str. 503).

<sup>20</sup> *Kritika čistog uma*, str. 479.

<sup>21</sup> To ne bi trebalo da nas navede, međutim, da zaključimo da bi treće pitanje time predstavljalo sintezu prva dva, pogotovo ne sintezu u hegelijanskom smislu, jer ukidanje i očuvanje praktičkog ne dolazi u obzir pošto horizont praktičkog u svakom slučaju zadržava svoj primarni položaj u sistemu svrha.

ultimativna osnova na kome počiva moj „princip nade“. Međutim, praktička grupa pitanja takođe ima vezu sa metafizikom, iako indirektno. Indirektno u tom smislu da se, u skladu sa hronologijom objavljivanja ključnih delova Kantovog kritičkog projekta ili otkrića dijalektike karakteristične za različite upotrebe čistog uma, odnos praktičkog uma i metafizičkih ideja opisuje polazeći od rezultata transcendentale dijalektike spekulativnog uma. Prikaz odnosa praktičkog uma prema najvišim problemima metafizike u drugoj kritici polazi najčešće od oštrog kontrasta sa spekulativnim umom i „nerješivosti“ metafizičkih sporova. Ono što je samo hipoteza za spekulativni um, predstavljaće postulat na tlu praktičkog<sup>22</sup>. Međutim, izvorište potreba kako za jednog tako i drugog vrti se oko istog središta koje čine ideje uma, odnosno specifična umska pitanja o predmetima poput boga, slobode, besmrtnosti. Zapravo, o potrebama uma uopšte ne bismo ni mogli govoriti, kako to kaže Kant, „kad ne bi ležao pred očima problematičan, ali ipak neminovani pojam uma“: „Bez prethodnih nužnih problema nema nikakvih potreba, bar ne čistoga uma“<sup>23</sup>.

Potrebe čistog uma proizilazile bi iz specifičnosti apriorija koji je karakterističan za njega. Čisti um u spekulativnoj upotrebi „na osnovu ideja... nije sposoban da proizvede nikakve sintetične sudove koji bi imali objektivno važenje; a na osnovu pojmova razuma on zaista postavlja sigurne osnovne stavove, ali ipak ne iz pojmova neposredno, već *uvek samo indirektno na osnovu odnosa ovih pojmova prema nečemu što je sasvim slučajno* [podvukla N. J.], naime prema *moćem iskustvu*“<sup>24</sup>. Spekulativni um može shodno vlastitim problemima koji proizilaze iz nemogućnosti objektivne spoznaje metafizičkih predmeta formirati za svoje potrebe hipoteze o njima. Ukoliko je umu nemoguće da stvori objektivne osnovne

---

<sup>22</sup> *Kritika praktičkog uma*, str. 192.

<sup>23</sup> Isto. U *Zasnivanju metafizike morala*, Kant upozorava da se čovek nalazi u tesnacu između svega onoga što treba, ka čemu je sklon, što bi ga u krajnjoj liniji činilo srećnim, i dužnosti koje mu propisuje um (*Zasnivanje metafizike morala*, str. 34). Ono prvo deluje kao protivtež drugog, stoga ova slika govori o čoveku kao rastrgnutom utegama između dva sveta. Međutim, ukoliko govorimo o potrebama čistog uma, isključujemo sve ono što bi pripadalo svetlu iskustva, tako da bi se u najmanju ruku moglo reći da potrebe čistog uma nisu podstaknute iskustvom, niti njihovo zadovoljenje u krajnjoj liniji vodi čoveka njegovoj sreći.

<sup>24</sup> *Kritika čistog uma*, str. 443.

stavove, on stvara subjektivne osnovne stavove. Ovi stavovi su proizašli, kako to tvrdi Kant, „ne iz osobine objekta već iz interesa uma“ i on ih, u kontekstu *Kritike čistog uma*, naziva maksimama<sup>25</sup>. Uloga maksima je isključivo regulativna, a razlike među njima, ukoliko postoje, kao i eventualni sukobi, zapravo su razlike i sukobi različitih interesa. Da je reč o različitim interesima, a ne o samoj prirodi predmeta, postalo je jasno zahvaljujući rezultatima kritike čistog uma.

Čisti um je uvek usmeren ka tome da pronade ono bezuslovno, pa je u svojoj praktičkoj upotrebi usmeren na to da nađe „uslov“ mogućnosti htenja koji bezuslovno važi. Moralni zakon bi tako bio bezuslovno obavezni uslov moralnog fenomena. *Kritika praktičkog uma* će utvrditi da, ukoliko čisti um jeste praktički, postoje takav praktički zakon i motivacija delanja koji ne zavise od bilo kakvih slučajnih, empirijski datih čovekovih sklonosti. A već je u *Zasnivanju* utvrđeno da je moralna volja, odnosno volja pod moralnim zakonom isto što i slobodna volja<sup>26</sup>. Praktički um, međutim, za razliku od spekulativnog ne pretpostavlja već postulira ono što mu je potrebno za vlastito delanje. Pošto on treba da „sluša nepopustljivu umsku zapovijed“, on sme reći: „Ja *hoću* da ima boga, da moj opstanak na ovom svijetu, i izvan prirodne veze, ima još jedan opstanak u čistom umskom svijetu, pa najzad i to, da moje trajanje bude beskonačno“<sup>27</sup>. Ili pak neću. Ova potreba nema puki subjektivni izvor u nekakvom nagnuću ili želji, već je reč o umskoj potrebi koja proizilazi iz moralnog zakona a koji univerzalno obavezuje svakog moralnog subjekta. Kant povodom postulata praktičkog uma kaže i ovo: „Naša je dužnost, da prema svojoj najvećoj moći najviše dobro napravimo zbiljskim; stoga to mora biti i moguće. Prema tome je za svako umno biće na svijetu i neminovno da pretpostavi ono, što je nužno za njegovu objektivnu mogućnost“<sup>28</sup>. Metafizičke predstave koje ideje uma artikulišu za operacije spekulativnog uma imaju takozvanu regulativnu ulogu, dok one konstituišu ili bolje postuliraju kao zadatak realizaciju takve zbiljnosti koja bi bila u skladu sa čovekovom moralnošću. Međutim, Kant

---

<sup>25</sup> Isto, str. 403.

<sup>26</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 295.

<sup>27</sup> *Kritika praktičkog uma*, str. 193.

<sup>28</sup> Isto, str. 194.

dopušta svojevolumno opredeljenje oko toga kako se artikuliše i zamišlja ta „harmonizacija“ prirode i slobode. Ipak, varali bismo se ukoliko bismo potom očekivali „spor uverenja“ o metafizičkim problemima. Naprotiv! Kant ima spremno merilo prema kome može, načelno sa stanovišta autonomije, proceniti koja je „strana“ u skladu sa interesom uma. U interesu praktičkog uma je da se pretpostavi mudar začetnik sveta, pošto je tu zapravo reč o uslovu pod kojim se unapređuje sam um<sup>29</sup>. Ovakva odluka, pri kojoj smo sigurni u čemu se sastoji pravi interes uma i šta bi trebalo da informiše naše odlučivanje, moguća je zahvaljujući kritici čistog (praktičkog) uma.

Subjektivni efekti determinacije volje umom koje smo pominjali, a njima pripada i takozvana nastrojenost (Gesinnung), takođe kritikom dobijaju svoj kriterijum procene. Um određuje volju moralnim zakonom objektivno – za Kanta je ovo od odlučujuće važnosti. Praktički um je sasvim dovoljan kao moralni pokretač, no da bi se ovo objektivno određenje pojavilo kao efekat ili učinak u stvarnosti, ili postalo predmetom unutrašnjeg čula, te time dospelo do svesti, potreban nam je subjektivni efekat kao posledica determinacije – osećanje (koje je dopušteno u *Zasnivanju metafizike morala*) ili interes (koji će imati prominentniju ulogu potom). Time što um, ili preciznije moralni zakon, proizvodi ovaj subjektivni efekat, prema Kantovom shvatanju, moralni zakon se potvrđuje i kao „subjektivni“ pokretač, subjektova motivacija<sup>30</sup>.

Konačno, u *Kritici moći suđenja*, Kant utvrđuje dva različita odnosa koji postoje između interesa i potrebe – „svaki interes pretpostavlja potrebu ili izaziva neku potrebu“<sup>31</sup>. Prema svemu što je do sada rečeno, može se

---

<sup>29</sup> Isto, str. 196.

<sup>30</sup> Ove dve strane „delovanja“ moralnog zakona kao principa i motivacije mogu se bolje razumeti, prema mišljenju Anđelike Nuco, na odnosu pojmova *Wille* i *Willkür*. Ovu distinkciju Kant iznosi u uvodu *Metafizike morala* (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 7, S. 10). *Wille* je praktički um kao takav, instanca samozakonodavstva, koja nije u odnosu sa radnjom već sa određujućim osnovom, dok bi za *Willkür* moglo da se kaže da predstavlja instancu izvršenja, izbora. Dakle, *Wille* je instanca koja daje zakon, dok je *Willkür* instanca koja daje maksime. Koristeći ovo uputstvo Anđelike Nuco, mogli bismo zaključiti da se subjektivni efekti nastali putem *Wille* javljaju u domenu *Willkür*. Videti: Nuzzo, A., *Kant's Theory of Sensibility*, p. 190.

<sup>31</sup> *Kritika moći suđenja*, str. 78.

zaključiti da interesi naše čulne prirode najvećim delom proizilaze iz potreba i prema njima bi se oblikovala trajnija, habituelna naklonost, dok bismo u vezi sa potrebama i interesima čistog uma morali razmišljati prema ovom drugom odnosu. Utoliko bismo mogli govoriti o intelektualnoj naklonosti i nastrojenosti kao o dva „subjektivna efekta“ koja su u sprezi sa interesima čistog uma i koji se ustanovljuju „pomoću“ ili „putem“ čistog uma, ali ne i u samoj inteligibilnoj sferi.

Interes spekulativnog uma je, prema Kantovom učenju o primatu praktičkog uma, podređen interesu praktičkog. Upravo su interesi praktičkog uma proizveli ili usloveli probleme koji se javljaju za spekulativni um. U krajnjoj liniji to znači da bi iza određenih potreba spekulativnog čvrsto stajali interesi praktičkog uma. Ukoliko pođemo od bitnih ciljeva metafizike, a to znači od konačnih odgovora na pitanja o postojanju boga, besmrtnosti duše i problema slobode, ne može se ni za jedno dotadašnje njeno filozofsko uobličjenje reći da je zaista realizovalo te ciljeve. Prema tome kako sa ovog aspekta Kant tretira tradiciju metafizičkog učenja, ona nigde ne postoji kao dovršena, neproblematična, a kamoli da ima nesumnjivi naučni status. Kao tendencija koja se, Lukačevim rečima, „stalno vrti oko pitanja totaliteta“<sup>32</sup>, ona je kod Kanta određena kao prirodna dispozicija (*metaphysica naturalis*) uma: „Jer ljudski um, gonjen sopstvenom potrebom, a ne sujetom mnogoučenosti, stremi ka takvim pitanjima koja se ne mogu rešiti na osnovu iskustva niti na osnovu principa uzetih iz njega, i tako je odvajkada u svim ljudima, čim se um izdigne do spekulacije, bila neka metafizika, i uvek će u njima ostati. I sada se i o njoj postavlja pitanje: *kako je moguća metafizika kao prirodna dispozicija?*, to jest kako iz prirode opšteg uma proizilaze ona pitanja koja čisti um postavlja sebi i na koja odgovara, gonjen svojom sopstvenom potrebom?“<sup>33</sup>. Zato kritičko ispitivanje metafizičkog saznanja prvo polazi od njegovog problematičnog stanja – saznanja koje nije zadovoljavajuće ispitano s obzirom na svoj sadržaj, a ka kojemu smo stalno podstaknuti „prirodnom“ potrebom vlastite umne prirode<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Lukacs, G., *Povijest i klasna svijest*, str. 188.

<sup>33</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S.47 (*Kritika čistog uma*, str. 43 – 44).

<sup>34</sup> U tekstu *Šta znači: orijentisati se u mišljenju* (1786), Kant formuliše veoma zanimljiv koncept „prava potrebe uma“ (das Recht des Bedürfnisses der Vernunft).



Zašto je *prirodno* u prethodnoj rečenici stavljeno među navodnike? Metafizika, iako predstavlja izuzetno važan aspekt čovekove kulture, nije artifičijelna ukoliko bi to značilo da je proizašla iz sofistikacije i obrazovanja. Pošto je načelno opisana kao izvoriste problema prema kojima se oblikuju potrebe čistog uma uopšte, mi moramo pretpostaviti da bi ona imala specifične izraze kako u okolnostima „visoke kulture“, tako i u „grubom varvarstvu“, budući da je povezana sa mnogim odlučujućim aspektima čovekove egzistencije uopšte, a ne samo u naročitim istorijskim okolnostima. Sa kritikom, međutim, stvari stoje drugačije. Ne ulazeći u detaljnije razmatranje kako Kant vrednuje praktičke kompetencije običnog (filozofski neobrazovanog) uma, u *Zasnivanju metafizike morala* će na jednom mestu izneti stav da i u filozofski neukom, to jest „običnom“, praktičkom umu „neprimetno se razvija, ako se kultiviše, dijalektika koja ga nagoni da traži pomoć od filozofije“<sup>35</sup>. Tu primedbu zaista možemo razumeti tako da ona potvrđuje kultivisanje dijalektike, koja nastoji da reši probleme prevashodno praktičke, pa zatim i spekulativne prirode, izrasle na tlu spontanih i stalnih metafizičkih pitanja. Problemi se profilišu u nastojanju da um afirmiše sebe u svojoj autonomiji uprkos svim pritiscima čovekove konačne, prirodne egzistencije u jednom mehanicističkom svetu. Filozofija tu svoju ulogu pomoćnika ne ispunjava drugačije do u modusu kritike uma jer: „Ni praktički, isto kao i teorijski, ne može naći svoje spokojstvo nigde na drugom mestu već samo u potpunoj kritici našega uma“<sup>36</sup>.

Momenat kada je pitanje o mogućnosti metafizike kao nauke postavljeno izražava naročitu potrebu za kritikom, kao racionalnim ispitivanjem koje nema goreopisane karakteristike trajnosti ili spontanosti. Kritika je, za razliku od metafizike, podrazumevala naročiti, Hegelovim rečima „duh obrazovanosti“ u stvarima filozofije u odnosu na koji se javlja. Ono kritičko pitanje je izraz samorazumevanja kritike kao vodeće intelektualne snage i to upravo one epohe koja će biti ta koja je konačno

---

Njime se objašnjava dinamika o kojoj je sve vreme reč: kad um nema objektivnog osnova za saznanje u slučajevima koji prelaze granice iskustva, posegnuće za nekom subjektivnom maksimumom radi zadovoljenja vlastitih potreba (Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 352, S. 343).

<sup>35</sup> *Zasnivanje metafizike morala*, str. 35 (kurziv naš).

<sup>36</sup> Isto.

raskrstila sa zabludama, zloupotrebama i dogmatizmom<sup>37</sup>. Kritika može metafiziku izvesti na put nauke, ali to čini tako što uspostavlja mehanizme restrikcije (prema Kantovoj čuvenoj tvrdnji da čulnost realizuje razum tako što ga vezuje za predmete iskustva<sup>38</sup>) i discipline upotrebe uma u oblasti teorijskih istraživanja (u učenju o metodi). Ne nastoji, niti zapravo može, da trajno otkloni čežnju uma za onim bezuslovnim odnosno totalitetom iz koje proizilaze kako potrebe spekulativnog, tako i praktičkog uma. Metafizika je karakteristična za um uopšte pošto je njegova potreba da prevazilazi granice mogućeg iskustva takoreći transistorijska. Kritika će, međutim, učiniti transparentnim lažna obećanja problematičnih metodologija metafizičkih teorija i sistema, te pokazati pod kojim je uslovima moguća metafizika kao nauka. Ova njena motivacija može se razumeti, analogno odredbi „subjektivnog efekta“, kao istorijski konkretna intelektualna naklonost proizašla iz najviših interesa uma.

Oko najtežih pitanja metafizike postoji spor u smislu protivrečja uma sa samim sobom. To znači, kako sam Kant kaže, da se o pomenutim predmetima pleće „kako za onoga koji tvrdi tako i za onoga koji odriče, jedna fiktivna nauka... Osim jedne trezvene i stroge ali pravedne kritike ništa nas drugo ne može osloboditi ove dogmatičke opsene koja posredstvom nekog fiktivnog blaženstva zadržava tolike ljude kod teorija i sistema“<sup>39</sup>. Dok kritika ne uradi vlastiti posao, metafizika postoji u svom skoro pa otuđenom obliku, posredstvom dijalektike, obećavajući „fiktivno blaženstvo“ koje „zadržava tolike ljude“ kod određenih nasleđenih obrazaca mišljenja u vidu „teorija i sistema“, njihovo nekritičko reprodukovanje kao sinonim učenosti, i življenje od varljivih plodova lažnog objašnjenja koje je moguće samo na osnovu neispitanog, „dogmatičkog“, metodološkog prestupa. Ljudi se oslanjaju na stavove akademije sa suspektim autoritetom

---

<sup>37</sup> Lukač je, na primer, ovo Kantovo pitanje o tome kako je metafizika moguća kao nauka razumeo kao dosledno perpetuiranje opšte predrasude moderne filozofije, time što se scijentistički i suštinski matematički ideal znanja, ili kako on to kaže „čista i primenjena matematika“, uzima kao „metodički uzor i putokaz“ za filozofiju (Lukacs, G. *Povijest i klasna svijest*, str. 191).

<sup>38</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 134 – 135 (*Kritika čistog uma*, str. 120 – 121).

<sup>39</sup> *Kritika čistog uma*, str. 553.

u stvarima metafizike umesto na vlastiti razum, a varljivi izgledi za postizanje trajnijeg rešenja na krivim osnovama vodiće ih ka neminovnom razočarenju i zapuštanju same metafizike.

Kultura se, dakako, kod Kanta ne može svesti na „kulturu uma“, premda na nju najčešće referišemo u ovom radu, jer bi to podrazumevalo da se isključi takozvana „materijalna kultura“ koju Kantov pojam kulture u sebe svakako uključuje. Kant kulturu uopšte u *Kritici moći suđenja* definiše ovako: „Proizvođenje valjanosti jednog umnog bića za svrhe koje mu se uopšte sviđaju (te, dakle, koje slobodno bira) jeste *kultura*“<sup>40</sup>. Pri tome, kultura podrazumeva sve čovekove prirodne dispozicije i talente, čovekovu umešnost, ali i ukus. Međutim, u tekstu *Ideje opšte istorije prema svetskograđanskom nazoru*, Kant će um definisati na sledeći način: „U jednom stvorenju um je moć da pravila i svrhu upotrebe svih svojih snaga proširi daleko iznad prirodnog nagona, i njegove namere ne poznaju granice“<sup>41</sup>. Momenat kada je Kant „proširio“ pojam interesa tako da se može govoriti o specifičnim interesima različitih moći duševnosti, čini se da je nastojao da ostane dosledan svome shvatanju uma kao sistema, i to sistema koji počiva na autonomiji i kome je najviši interes upravo ta autonomija. Um je ta moć da „pravila i svrhe“, uslove pod kojim se unapređuju „sve njegove snage“, mogli bismo reći, proširi preko svake granice prirode. Ovo je jedan aspekt Kantovog pojma kulture, koji se odnosi upravo na sposobnost odabira ciljeva i svrha. Drugi aspekt, koji može doći u sukob sa prvim, jeste svakako sposobnost da se ti ciljevi realizuju. Sasvim je moguće da hijerarhija interesa, među kojima najviši aspekt predstavlja praktički interes uma, govori upravo o ovom (kvaziistorijskom) nastojanju uma da afirmiše vlastitu slobodu s obzirom na sve svoje snage. Odabir svrha i disciplina u vezi sa sklonostima nije u nužnoj vezi sa sposobnošću da se te svrhe ostvare i iz njihovog sukoba proizilazi „blistava beda“ kulture. U pozadini je uvek potencijalni konflikt onih koji mehanički, bez posebnog znanja i veština proizvode stvari potrebne za zadovoljenje životnih nužnosti, sa onima koji se bave ne toliko neposredno potrebnim radom: kulturom u jednom užem

---

<sup>40</sup> *Kritika moći suđenja*, §83, str. 234 – 237. Predstojeća analiza će se ticati ovog paragrafa, ukoliko nije naznačeno drugačije.

<sup>41</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 145.

smislu, naukama i umetnostima. Ovi prvi zavise u krajnjoj liniji od tutorstva drugih, viših klasa, okrećući im se zarad efekata prosvćenog uma, ako već sami ne mogu „unprediti volju u određivanju i odabiranju njenih svrha“<sup>42</sup>.

Utoliko nam može biti jasnije zašto Kant tvrdi da se kritički projekt može doživeti kao nasilje jedino iz pozicije etablirane „školske filozofije“. Kritika njihov bornirani status dovodi u pitanje. Kant tvrdi: „I pored *gubitka* koji spekulativni um mora da pretrpi u svome dosadanjem uobraženom posedu, ipak, što se tiče opštih prilika čovečanstva i one koristi koju je sve dosada izvlačio iz učenja čistoga uma, sve ostaje u istom povoljnom stanju kao i ranije, te gubitak pogađa samo *monopol škola*, a nikako *interes ljudi*“<sup>43</sup>. Nalazi *Kritike čistog uma* pokazali su principijelnu nerešivost sporova, odnosno nesuvislost opredeljenja za bilo koju od ponuđenih strana metafizičkih rasprava, pošto argumenti za svaku liniju zaključivanja (na primer o tome da li je duša besmrtna ili ne) počivaju na prirodnoj dijalektici uma. Tačnije, oni počivaju na „zloupotrebi“ ideja uma. Epistemološki aparat, ili organon filozofije nema po sebi varljivu prirodu. Kant poseže za tvrdnjom o suštinski neutralnom svojstvu oruđa kako bi istakao ključni značaj namere onoga koji se njime služi<sup>44</sup>. Zapravo, čini se da u ovoj stvari Kant polemíše sa Rusoom. Potonji je svojevremeno uzviknuo: „Samo ću zapitati? Šta je to filozofija? Šta sadrže spisi najpoznatijih filozofa? Kakve su pouke ovih prijatelja mudrosti? Slušajući ih, zar ne bismo pomislili da je reč o družini šarlatana od kojih svaki na svojoj strani trga više: Dođite k meni, jedini ja ne varam? Jedan tvrdi da tela uopšte nema i da je sve predstava; drugi, da je materija jedina supstanca, a svet jedini bog. Ovaj ovde iznosi mišljenje da nema ni vrlina ni poroka i da su i moralno dobro i moralno zlo varke; onaj tamo, da su ljudi vukovi i da se mirne savesti mogu proždirati. O, veliki filozofi!“<sup>45</sup>. Mogli bismo zamisliti kako mu Kant govori da je potrebno

---

<sup>42</sup> Ceo ovaj pasus tiče se paragrafa 83 Kantove *Kritike moći suđenja* (str. 234 – 237).

<sup>43</sup> Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 25 – 26 (*Kritika čistog uma*, str. 24). U *Prolegomenama* Kant će „školsku metafiziku“ označiti kao, u doba prosvćenosti, „poslednje pribežište“ sanjarenja [Schwärmerei] (Videti: Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 131 (*Prolegomena*, str. 132)).

<sup>44</sup> *Kritika čistog uma*, str.405.

<sup>45</sup> Ruso, Ž. – Ž., „Da li je obnova nauka i umetnosti doprinela popravljanju morala“, u *Društveni ugovor*, str. 203.

razdvojiti filozofiju od filozofa, ideje od njihove (zlo)upotrebe, predmet od metode njegovog proučavanja!

S obzirom na to da li se one kao predstave tiču subjekta, objekta ili „stvari uopšte“, Kant izvodi podjelu ideja uma. One zapravo svedoče o mogućim perspektivama ili modusima refleksivnosti same svesti subjekta. Utoliko se može reći da potpuno transcendentni „predmeti“ racionalne metafizike (psihologije, kosmologije i teologije) izrastaju iz refleksije moći predstavljanja – tragajući za jedinstvom raznovrsnosti u subjektu, raznovrsnosti u objektu, ili jedinstvom raznovrsnih objekata. Kant smatra da se u ovoj podjeli pokazuje „izvesna veza i jedinstvo tih ideja“: „Ići od saznanja samog sebe (duše) do saznanja sveta, pa posredstvom ovog saznanja sveta doći do saznanja prabića, to je jedan tako prirodan tok da izgleda sličan logičkom hodu uma kada ide od premise ka zaključku“<sup>46</sup>.

Svaka ideja, među onima koje čine korpus transcendentalne dijalektike, razvija se kao sadržina metafizike. U pozadini toga razvoja sadržine metafizike, one stoje kao sama sadržina mišljenja<sup>47</sup>. Kant izdvaja u *Prolegomenama* kosmološku ideju kao jednu specifičnu – kritičku tačku. U ovom spisu, kosmološka ideja je data kao primer na kome se može učiniti transparentnim *hipotetički* karakter uma. Kritički posao se tako usmerava na „neispravnost“ koja počiva skrivena u njegovim pretpostavkama – hipotezama.

Kant je naglasio kako kosmološka ideja najviše doprinosi „dogmatskom snu“ (dogmatischer Schlummer) uma, s jedne strane, ali i kultivisanju potrebe za kritikom uma, s druge<sup>48</sup>. Ona ima poseban značaj u tom smislu što bi kritičko propitivanje te antinomije imalo snažan prioritet, a rezultat tog ispitivanja bi predstavljao odlučujuć dokaz i raskrinkavanje dijalektike uma. „Tu ideju nazivam kosmološkom zato što ona svoj objekt uvek uzima samo u čulnom svetu, što joj nije potreban nikakav drugi svet osim sveta čiji predmet jeste objekt čula, dakle: utoliko je ona imanentna i netrascendentna, prema tome, sve dok ona još nije ideja; nasuprot tome,

---

<sup>46</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 271 (*Kritika čistog uma*, str. 242).

<sup>47</sup> Prema Hegelovom sudu, učenje o transcendentalnoj dijalektici predstavlja doduše samo „povod“ da taj sadržaj dođe do reči (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, §25, S. 91).

<sup>48</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 86 (*Prolegomena*, str. 88).

zamisliti dušu kao jednostavnu supstanciju – to već znači zamisliti predmet (ono-jednostavno) koji nikako ne može da bude postavljen pred čula. Ali bez obzira na to kosmološka ideja vezu uslovljenog s njegovim uslovom (matematičkim ili dinamičkim) toliko proširuje da iskustvo nikad ne može da bude jednako s njom, i ona je, dakle, u tom pogledu uvek ideja čiji predmet nikad ne može da bude adekvatno dat ni u kakvom iskustvu<sup>49</sup>. Kosmološka ideja je ideja koja govori o nemogućim uslovima iskustva, odnosno koja zahteva od iskustva da se povinuje *nemogućim* uslovima. Ovo predstavlja naročitu „radnju“ uma u kojoj se izoštrava sama forma ideje a na „materijalu“ koji potiče iz iskustva (ili čak iskustvo samo). U ovom „momentu“ ona se odnosi na iskustvo u celini. Kako bi se smisleno mogao tematizovati ovaj odnos? Kosmološka ideja je svojstvena umu kao jedna naročita artikulacija iskustva, koja u odnosu na „slučajnost mogućeg iskustva“ traži ono apsolutno. Ona artikulira iskustvo prema jednom drugačijem smislu, drugačijem od onog koji proizilazi prema uslovima njegove mogućnosti uopšte. Pomenuta naročita „radnja“ uma može da se razume i tako da u pozadini ima „spontanu“ ili prirodnu potrebu uma za metafizikom. U susretu spekulativnog uma s problemom koji suštinski „ne potiče sa njegovog tla“, um poseže za rešenjem koje se može opisati kao dijalektika, odnosno kao proizvodnja dijalektičkog privida. Um obelodanjuje ovu vlastitu „tajnu“ proizvodnju dijalektike upravo preko antinomija<sup>50</sup>, podstičući sebe upravo ka preispitivanju svoje epistemološke aparature.

Neposredni zadatak kritike je da se pokaže i dokaže *neizbežnost* takve antinomije, postojanje teze i antiteze za svaki slučaj kada se ideja uzima u dogmatskom smislu. Na ovaj način bi trebalo da se dijagnostikuje „neispravnost skrivena u pretpostavkama uma“<sup>51</sup>, u njegovim subjektivnim maksimumima. Daljnji problem kritike je onda priroda ovih pretpostavki, kakva ih potreba iziskuje, ili čak kakav interes proizvodi tu potrebu. U

<sup>49</sup> Op. cit., S. 86 (Op. cit., str. 88 – 89).

<sup>50</sup> Međutim, Kant će isprva reći da, striktno posmatrano, u čistom umu nema antinomija (Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 493 (*Kritika čistog uma*, str. 445)). Ovaj svoj stav je izmenio u *Kritici praktičkog uma* gde je jasno istakao to da: „Čisti um ima u svako doba svoju dijalektiku, bilo da ga razmatramo u njegovoj spekulativnoj ili praktičkoj upotrebi“ (*Kritika praktičkog uma*, str. 153).

<sup>51</sup> Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 88 (*Prolegomena*, str. 91).

prvom slučaju takozvanih matematičkih antinomija, greška počiva u prividnoj validnosti teze i antiteze. U slučaju dinamičkih antinomija, pogrešno se zaključuje o međusobnoj isključivosti teze i antiteze (njima se pogrešno pripisuje antitetički smisao, budući da oba stava mogu da važe)<sup>52</sup>. Međutim, u oba slučaja spekulativni um je suočen sa potrebom koja je proizašla iz interesa praktičkog uma.

Rešenje drugog slučaja dinamičkih antinomija je posebno značajno. Na njihovom primeru, vidimo da je cilj kritičkog ispitivanja u tome da se otkrivena tajna dijalektika, odnosno neizbežna antinomija, pokaže kao *kvaziantinomija*. Između dva prividno suprotstavljena stava (1. da prirodni kauzalitet ne objašnjava sve pojave u svetu, 2. ne postoji nikakva sloboda) nema suštinske protivrečnosti. Oba su u određenim domenima istinita. „Ako bi se predmeti čulnog sveta smatrali stvarima samima po sebi, a gore navedeni prirodni zakoni zakonima stvari samih po sebi, onda bi protivrečnost bila neizbežna. Isto tako, ako bi subjekt slobode, slično ostalim predmetima, bio predstavljen kao puka pojava, protivrečnost se takođe ne bi mogla izbeći, jer bi se u takvom slučaju istovremeno tvrdilo i poricalo jedno te isto o istom predmetu u jednom te istom značenju. Ako je, međutim, prirodna nužnost povezana samo s pojavama, a sloboda samo s stvarima po sebi mogu se bez ikakve protivrečnosti priznati obe te vrste kauzalnosti, ma koliko bilo teško ili nemoguće shvatiti slobodnu kauzalnost“<sup>53</sup>. Teza o prirodnoj kauzalnosti je proistekla iz jedne strane umske artikulacije iskustva, koja poštuje restriktivni odnos između čula i razuma (svet iskustva je svet čulnih predmeta, odnosno pojava). Antiteza bi, takođe, bila nužna i legitimna umska artikulacija koja, međutim, zahteva istu zakonitost predmeta iskustva ali ne kao pojava, već kao stvari po sebi. Kantovo rešenje pokazuje kako su teza i antiteza zapravo tek dve teze, koje sa stanovišta transcendentalnog idealizma mogu u podjednako meri, pod određenim okolnostima, biti važeće<sup>54</sup>. Ali pravi rezultat kritike je zapravo u tome što je

---

<sup>52</sup> Op. cit., S. 90 (Op. cit., str. 93).

<sup>53</sup> Op. cit., S. 91 (Loc. cit.).

<sup>54</sup> U spisu *Vera i znanje*, Hegel će istaći da ovakvo Kantovo razrešenje dinamičkih antinomija zapravo predstavlja priznanje dualizma kritičke filozofije. Precizno govoreći, razrešenja kao takvog ovde nema, budući da se opreka između inteligibilnog i čulnog sveta, slobode i nužnosti ukida tako što se, prema Hegelovom

---

ukazala na to da um, pritisnut iskustvom, vezuje kauzalnost za slobodu, odnosno artikuliše je u jednoj specifičnoj formi nemogućeg ili barem neshvatljivog kauzaliteta. „Otkriće slobode“, ukoliko bismo zamišljali primordijalan događaj čovekovog „napretka u svesti o slobodi“, zapravo pripada praktičkom umu, te se tek sekundarno javlja kao nerešivi problem *par excellence* spekulativnog uma.

Um „poznaje“ razliku između pojavnog i onoga što se tiče stvari po sebi, između čulnog i inteligibilnog, imanentnog i transcendentnog, jer je on u osnovi greške koja proizilazi iz njene manipulacije. On se ne kreće, kada je njegova teorijska upotreba u pitanju, ni na jednoj ni na drugoj strani sasvim suvereno. On u slučajevima, poput gore analizirane antinomije, ne zahteva nikakav drugačiji objekt do onoga koji predstavlja svet iskustva. Zapravo, um prenosi model artikulacije iz jednog „polja“ u drugo (prirode u slobodu), nastojeći da time proširi saznanje (koje mu je pak skučeno samo u svetu pojava). Dakle, ne proizvodi jednu „novu“ formu, ili model artikulacije za potrebe kretanja kroz ono van-iskustveno. Već smo napomenuli da je Kantova kritička oštrica bila uperena snažnije prema metodi stare metafizike, nego prema predmetima, ka kojima je ova bila, prema njegovom mišljenju, s punim pravom orijentisana. Ova antinomija pokazuje da pravi problemi sa kojima se nosi metafizika nikako ne mogu proisteći iz analitičkog načina mišljenja. „Spontano“ metafizičko mišljenje je sintetičko i čak kada je rezultat te sinteze naprosto privid. Stoga se može reći da je ovo učenje kako kritika metode tradicionalne metafizike, tako pokušaj rekonstrukcije onoga što je zaista na delu u metafizičkom mišljenju. Celokupan poduhvat transcendentalne dijalektike bi trebalo da zatvori mogućnost reprodukovanja učenja koja polaze od pogrešnih pretpostavki i izvode pogrešne zaključke. Materijalizam bi u tom smislu bio povezan sa analizama paralogizma, fatalizam sa trećom antinomijom, ateizam se odnosi na ideal čistog uma<sup>55</sup>. Fatalizam, na primer, Kant pominje i u *Zasnivanju metafizike morala* kao

---

shvatanju, čini apsolutnom. Zapravo, samo razdvajanje (Trennung) je apsolutno. Videti: Hegel. G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 320.

<sup>55</sup> Videti: Höffe, O., *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 220.



učenje koje, polazeći od pogrešnih pretpostavki, nastoji da negira svaki moral<sup>56</sup>.

Dijalektika, koja se ogleda u stalnoj opasnosti da se subjektivni uslovi spoznaje podmeću kao uslovi koji objektivno važe, ima smisao jedne neizbežne iluzije uma<sup>57</sup>. Budući da smo suočeni s iluzijama, čiji je izvor nemoguće otkloniti, rešenje koje Kant metodološki predlaže, ide za time da učini njihove efekte bezopasnim. Kantovo rešenje antinomija omogućava demontiranje argumenata kojima se podupiru sukobljene teze. Dijalektika uma, svojim zahtevom za sistemskim jedinstvom, nastoji da „unapredi“ empirijsku upotrebu razuma. Njena agenda se sastoji u tome da saznanju stalno otvara nova područja iskustva „otvarajući nove puteve koji su razumu nepoznati“<sup>58</sup>. Na kraju krajeva, ovde um principijelno radi za iskustvo, ali je i vođen spekulativnim interesom, koji je oličen u nastojanju uma da „spozna objekat do najviših principa a priori“<sup>59</sup>. Interes „spoznaje radi spoznaje“ ipak ne bi smeo da omogućí formiranje takve problematične subjektivne *propensio intellectualis* koja bi ugrozila celokupnu hijerarhiju interesa, poučavajući da sloboda, autonomija i na koncu moralnost uopšte nisu mogući.

Problematično uobličenje konkretne filozofske svesti unutar kulture uma ne može se posmatrati mimo celokupne sudbine metafizičkog mišljenja. Na primer, skepticizam se, kao svojevrtni hod unazad, temelji na „potpunom *neuspehu* svih pokušaja u metafizici“<sup>60</sup>. U nedostatku jedne procedure koja će obezbediti kriterijum za vrednovanje pokušaja saznanja, „um sam poništava ove svoje pokušaje“<sup>61</sup>. Svakom navodnom stavu koji tvrdi da proširuje znanje o predmetima koji tradicionalno pripadaju metafizici, u našem umu leži jedan isto tako temeljan protivstav. U krajnjoj liniji, skepticizam se može razumeti i kao oponentska struja, pak čak i kontra-kultura, koja *in grosso modo* posmatrana pokazuje zapravo um kako sam dezavuiše svoje sazajne pretenzije. Dogmatizam i skepticizam formiraju

---

<sup>56</sup> *Zasnivanje metafizike morala*, str. 118.

<sup>57</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 247 (*Kritika čistog uma*, str. 221).

<sup>58</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 457 (*Kritika čistog uma*, str. 441).

<sup>59</sup> *Kritika praktičkog uma*, str. 167.

<sup>60</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 523 (*Koji su stvarni napreci*, str. 12).

<sup>61</sup> Loc. cit. (Op. cit., str. 13).

jedan *impasse*. Iz njihovog „dijaloga“ ne može proizaći nikakav trajniji pomak. Niti dogmatizam niti skepticizam ne podrazumevaju u osnovi nekakav trajniji posed znanja. Stanovište prvog su samo senke, koje drugi može beskonačno rasecati. One će odmah ponovo srasti. Na osnovu kritike čistog uma, međutim, moguće je ovu borbu prikazati u jednom neutralnom registru, kad ona sukobljenim stranama oduzme oružja. Kant će ovu polemiku opisati slikom ratnika u Valhali, zauzetih u borbi u kojoj (više) nema prolivanja krvi<sup>62</sup>.

Međutim, nešto ranije, na istom mestu u *Kritici čistog uma*, Kant je kontrast između onog pretkritičkog stanja i kritike čistog uma opisao preko političke analogije. Naime, kontrast ova dva stanja je uporedio sa onim između prirodnog i građanskog. Ovo ukazuje na Kantovu zamisao kulture uma po meri *republike učenjaka*, gde su javnost i sloboda pisanja stožeri političkog života inteligencije (*das Publikum*)<sup>63</sup>. Najpoznatiji opis kritike čistog uma kao najvišeg suda uma uklapa se u ovu sliku. Stanje koje bi se u jednom kvaziistorijskom smislu posmatralo kao ono koje vladalo pre kritike čistog uma, za Kanta nalikuje „prirodnom stanju“. Nasuprot vrhovnom sudu, karakterističnom za građansko stanje, jedini metod razrešenja sporova koji je moguć u prirodnom stanju je rat. U građanskom stanju, namesto pobeđe dolazi presuda. Onoliko koliko je prva podsticaj novih borbi, toliko druga omogućuje nastupanje „večnog mira“<sup>64</sup>.

Kritika čistog uma je pokazala da suštinski nema antinomije u čistom umu. Takođe, slikom boraca u Valhali, Kant je još jednom potvrdio ovaj nalaz da u „oblasti čistog uma“ nema polemike *in stricto sensu*. Kritika nije „srednji put“, već po svemu sudeći sasvim poseban iskorak iz postojećeg stanja. Ovaj treći korak je odlučujući u pogledu sudbine metafizike, jer predstavlja pokušaj metafizike da spasi samu sebe i realizuje vlastiti uticaj u jednom nedogmatskom smislu. Kant opisuje ova tri

---

<sup>62</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 503 (*Kritika čistog uma*, str. 453).

<sup>63</sup> U tekstu *O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu* (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793), Kant tvrdi: „Sloboda pisanja [die Freiheit der Feder] je jedina svetinja narodnog prava koja zaštićuje“ (Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 6, S. 336).

<sup>64</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 500 (*Kritika čistog uma*, str. 451).

stadijuma ili, rečima *Kritike čistog uma*<sup>65</sup>, tri koraka koja filozofija čini „u svrhu metafizike“ s obzirom na to da oni čine naročiti sled. „Ovaj vremenski redosled utemeljen je u prirodi ljudske saznanje moći“<sup>66</sup>. Sada je, međutim, otvoren samo put kritike. „Kritika uma vodi najzad nužno nauci, naprotiv, dogmatička upotreba uma bez kritike vodi do neosnovanih tvrđenja kojima se mogu protivstaviti ista takva prividna tvrđenja, a to znači da ona vodi *skepticizmu*“<sup>67</sup>. Kriticism predstavlja potpuno nov način mišljenja, odnosno jednu revolucionarnu promenu koja nije izrasla na postepenoj (u smislu kvaliteta ili stupnja) reformi prethodna dva<sup>68</sup>.

Stoga možemo naglasiti još jednu stranu kritike čistog uma koja proizilazi iz njenog značaja za kulturu uma. Samo ukoliko bi se u potpunosti izgubila iz vida ova dimenzija, može se *Kritika čistog uma* svesti na saznanjoteorijski interes i epistemološko istraživanje. Prema Kantovom ubeđenju, ovo delo trebalo je da omogući metafizici da se vlastitim predmetima, koji predstavljaju legitimnu zainteresovanost mišljenja, bavi na način koji neće biti dogmatski. Za razliku od Rusoa, Kant je smatrao da nauke i umetnosti unapređuju kulturu uma, te kulturu uopšte. Kraljica među njima, metafizika, nema nameru da bude tek „misaona igra“, već i te kako relevantna za i u sprezi sa čovekovom egzistencijom. Počev sa Kantom, filozofija uopšte je dobila poziv od epohalnog značaja da neguje novo, moderno određenje čoveka s obzirom na njegovu slobodu odnosno autonomiju i time stvara moderni *propensio intellectualis* koji izrasta iz najvišeg interesa uma.

---

<sup>65</sup> „Prvi korak u stvarima čistog uma koji karakteriše njegovo detinjstvo je *dogmatizam*... drugi korak je *skepticizam*, i on svedoči o opreznosti moći suđenja koju je iskustvo naučilo pameti... treći korak... se sastoji u tome: da se podvrgnu oceni ne fakta uma, već sam um u celoj njegovoj sposobnosti i valjanosti za saznanja a priori; to nije cenzura već *kritika* uma“. Op. cit., S. 505.

<sup>66</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 524 (*Koji su stvarni napreci*, str. 14).

<sup>67</sup> Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 47 (*Kritika čistog uma*, str. 44).

<sup>68</sup> Unapređenje kulture koje iz ovoga proizilazi, ili „moralno obrazovanje“ (kako stoji u spisu *Religije unutar granica čistog uma*) podrazumeva revolucionarnu promenu načina mišljenja i „utemeljenje“ njemu odgovarajućeg karaktera, na osnovu koga je moguće „napredovanje od rđavog ka boljem“. (Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 6, S. 142).

## LITERATURA

- Delez, Žil, „Kantova kritička filozofija“ u: *Moderno čitanje Kanta*, Beograd: BIGZ, 2005, str. 37 – 61.
- Habermas, Jürgen, *Saznanje i interes*. Beograd: Nolit, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971 - 1979.
- Höffe, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München: Verlag C. H. Beck, 2003.
- Honneth, Axel, *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*, Cambridge University Press, 2021.
- Kant, Immanuel, *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, Novi Sad: Svetovi, 2004.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1976.
- Kant, Immanuel, *Kritika moći suđenja*, Beograd: Dereta, 2004.
- Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1979.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Plato, 2005.
- Kant, Immanuel, *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta, 2020.
- Kant, Immanuel, *Sämtliche Werke*, Leipzig: Leopold Voss, 1867 - 1868.
- Lukacs, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed, 1977.
- Nuzzo, Angelica, *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- Ruso, Žan – Žak, *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić, 1993.

---

NEVENA JEVTIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## KANT'S NOTION OF CRITIQUE AND THE HIGHEST INTEREST

**Abstract:** The author of this paper argues that Kant's critique of pure reason should not be reduced to epistemological inquiry. It is, however, concerned with knowledge, in the form of metaphysics, judging by the fundamental motives of Kant's philosophy speculative interest could not be the last word of critique. The paper firstly gives an overview of Kant's understanding of interest, pure interest, and the possibility of subjective effect of practical reason. Secondly, according to the Kant's thesis on the primacy of practical reason, the author analyses fundamental concepts of transcendental dialectics and, specifically, the problem of antinomies. In this manner, the author is able to present a more concrete exegesis of Kant's claim that the problems of speculative reason are instigated by the practical reason. Finally, following the analysis of significance that metaphysics has for the culture of reason according to Kant, and the role of critique within that context, this paper concludes with the possibility of understanding the critique as a modern *propensio intellectualis* according to practical interest of reason.

**Keywords:** Kant, Metaphysics, Critique, Culture, Interest, Pure interest

*Primljeno: 25.2.2021.*

*Prihvaćeno: 4.5.2021.*



Arhe XVIII, 35/2021

UDK 13 Kant I.

101

130.11

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.31-48>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MINA ĐIKANOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## PROBLEM TREĆE ANTINOMIJE

**Sažetak:** U tekstu se istražuje način na koji je Kant nastojao da okonča viševjekovnu diskusiju o odnosu između prirode i slobode. Uz paralogizme i ideal, antinomije predstavljaju „sofizme čistog uma“. Tzv. treća antinomija izlaže sukob oprečnih pogleda na odnos između prirode i slobode, odnosno, nužnosti i slobode. Kant smatra da će podvajanjem sveta otkriti mogući prostor za čovekovu slobodu i pokazati da se treća antinomija sama od sebe razrešava na način koji nije poguban po zbilju.

**Cljučne reči:** Kant, antinomija, sloboda, priroda, um, kauzalitet

U trećoj antinomiji teza glasi: „Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave sveta. Radi njihova objašnjenja mora da se pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode“, a antiteza: „Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svetu dešava samo po zakonima prirode“<sup>2</sup>. Ili – u jednostavnijoj formulaciji – teza glasi: „U svetu postoje slobodni uzroci“, a antiteza: „Nema slobode, sve je priroda“<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autorke: mina.djikanovic@ff.uns.ac.rs

<sup>2</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003, str. 250-251.

<sup>3</sup> Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005, par. 51, str. 90. Satz: Es gibt in der Welt Ursachen durch *Freiheit*. Gegensatz: Es ist keine Freiheit, sondern alles ist *Natur* (Kant, I., *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 5, par. 51, S. 211). Zapravo, uzroci *putem* slobode ili *kroz* slobodu, a ne slobodni uzroci. „Slobodni uzroci“ podrazumevali bi prevashodno *negativnost* određenja, dok

---

Bez obzira što filozofija zahteva da se, prema poznatoj Hegelovoj primedbi, „plivanju učimo dok smo u vodi“ – što u velikoj meri otežava zadatak nekakvog uvođenja u filozofiju koje bi bilo ne-još-filozofsko – veoma je teško, ako ne i nemoguće, obraditi jednu filozofsku temu ili problem posredstvom pristupa *in medias res*. Naslov teksta usmerava ka konkretnom problemu, ali taj konkretni problem – pogotovo u filozofijama koje pretenduju na sistemski karakter – nužno izvire iz čitavog niza međusobno povezanih sklopova mišljenja. Na ovom mestu nas interesuje problem Kantove „treće antinomije“, ali način na koji je tekst započet pretpostavlja, čak zahteva, veoma informisanog čitaoca. Taj čitalac zna barem nekoliko osnovnih stvari koje mu omogućuju da kontekstualizuje *treću antinomiju*. Recimo, zna da se uz Kantovu filozofiju po pravilu dodaje epitet revolucionarna, da se govori o prekretnici i kopernikanskom obrtu. Jasno je tom čitaocu da taj kopernikanski obrt podrazumeva da predmetom spoznaje postaje sama spoznaja, a – ako je malo upućeniji – zna da kopernikanski obrt i zasnivanje transcendentalne filozofije ne pripadaju tzv. gnoseološkoj strani filozofije u izvornom, već u izvedenom smislu. U svom intrinzičnom značenju, projekat transcendentalne filozofije jeste projekat slobode. Nije našem čitaocu strano distingviranje fenomenalnog i noumenalnog sveta niti posledice takvog rasapa. Informisani čitalac, takođe, zna da Kant govori o razumu i čulnosti kao jednako značajnim elementima svakog iskustva, prevazilazeći na taj način novovekovni sukob racionalizma i empirizma. U pola noći će umeti da izrecituje da su misli bez sadržaja prazne, a opažaji bez pojmova slepi. Zna i da um, kao treća duševna moć, ne učestvuje u iskustvu, ali ima drugu ulogu koja će čoveka odrediti kao prevashodno praktičko biće. Pored toga, taj veoma upućeni čitalac svestan je da svaka od ovih duševnih moći ima svoje apriorne forme – što znači da mu je poznata i razlika između apriornog i aposteriornog, analitičkog i sintetičkog – pa zna da su to za čulnost prostor i vreme, za razum kategorije, a za um ideje. Kad se pomenu ideje kod Kanta, našem informisanom čitaocu je jasno da se pod tim misli pojam koji prevazilazi mogućnost iskustva,

---

termin „durch“ implicira slobodnost ne samo u eficientnom, već i u teleološkom smislu.



izveden iz nociona (čistog pojma koji svoje poreklo ima samo u razumu)<sup>4</sup>. Ideja predstavlja „pojam o *totalitetu uslova* za nešto što je dato kao uslovljeno“<sup>5</sup> i to nužan pojam, koji u čulnosti nikada ne može imati potpuno podudaran predmet. Ideje su apsolutni, apriorni, od iskustva potpuno nezavisni, ničim uslovljeni pojmovi, koji su postavljeni *samom prirodom* uma. U teorijskoj ili spekulativnoj upotrebi uma, ideja nosi predznak „samo“ (nur), jer nikada ne može biti zaista data *in concreto*, već ostaje „problem bez ikakvog rešenja“. U praktičkoj pak upotrebi ideja ne samo što može biti data *in concreto* („premda samo delimično“), već – štaviše – predstavlja nužan uslov svake praktičke upotrebe uma<sup>6</sup>.

Naš upućeni čitalac znaće da se transcendentalne ideje dele u tri klase (analogno trostrukosti mogućih odnosa predstava o kojima se može napraviti neka ideja): apsolutno jedinstvo *misaonog subjekta*, apsolutno jedinstvo *niza uslova pojave* i apsolutno jedinstvo *uslova svih predmeta mišljenja uopšte*, koje referišu na posebne ontologije Lajbnic-Volfove metafizike. Podrazumeva se da je tom čitaocu savršeno poznato da svakoj klasi ideja odgovara jedna klasa dijalektičkih zaključaka (ili „sofizama“ čistog uma): paralogizmi, antinomije i ideal. Dakako, čitalac zna i da Kant zapravo govori o „antinomiji“, a ne antinomijama<sup>7</sup>, ali je nama lakše da

<sup>4</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 209.

<sup>5</sup> Ibid., str. 210.

<sup>6</sup> Već je ovde jasno da um ima značaj pre svega kao praktički i da mu se u ime vrednosti koju ima za moralni život čoveka na neki način „oprašaju“ zablude koje proizvodi u spekulativnoj upotrebi. Ovaj rasap između dvaju funkcija uma neposredna je posledica razdvajanja zbiljnosti na ono fenomenalno i ono noumenalno, tj. Kantove nespremnosti da *razliku* postavi u pojam umesto u svest. Govoreći o antinomijama čistog uma, Hegel navodi: „Međutim, što stvari nisu protivrečne, već samosvest, za to Kantova filozofija ne haje; ne mari ništa (...) Kant ovde pokazuje suviše nežnosti prema stvarima; bila bi šteta kada bi one bile protivrečne. Što, međutim, duh (ono što je najuzvišenije) predstavlja protivrečnost, to navodno ne predstavlja neku štetu“ (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije*, III tom, BIGZ, Beograd 1975, str. 454).

<sup>7</sup> Kant pojam antinomije koristi u jednini, označavajući time jednu karakteristiku čistog uma, „neizbežnu i beskonačnu“, koja sadrži četiri para oprečnih tvrdnji, tj. teza i antiteza. Ovde će, radi preglednosti, svaki par oprečnih tvrdnji biti nazvan antinomijom. Elison s pravom navodi da je „doslovno nemoguće preceniti značaj

upotrebimo oblik množine. Takvom bi čitaocu, dakle, bilo sasvim prihvatljivo da tekst počne upravo od formulacija teze i antiteze u trećoj antinomiji te da izlaganje pretpostavlja kao poznato ne samo ovo što je napomenuto čisto primera radi, već i celinu i epohalni smisao Kantove filozofije. Stoga takav čitalac neće biti ni najmanje iznenađen narednim razmatranjima.

Kao što na paralogizmima počiva dijalektička psihologija, tako na antinomijama počiva – kako Kant kaže: „neka vajna“ – racionalna kosmologija. Na tragu tablice kategorija, Kant argumentuje da postoje samo četiri osnovne kosmološke ideje: apsolutna potpunost *složenosti* date celine svih pojava, apsolutna potpunost *deljenja* neke date celine u pojavi, apsolutna potpunost *postanja* neke pojave uopšte i apsolutna potpunost *zavisnosti egzistencije* onoga što se menja u pojavi<sup>8</sup>. Prve dve su kosmološke ideje u užem smislu (jer se odnose na *svet* kao *matematičku* celinu svih pojava), a druge dve su transcendentni pojmovi prirode (jer je priroda shvaćena kao *dinamička* celina). Ove četiri transcendentalne ideje predmetom su tzv. antitetike čistog uma. Antitetika se ogleda u „sukobu prividno dogmatičkih tvđenja“ od kojih ni jedno ne može polagati pravo na istinitost, već su oba jednako verovatna i moguća, zbog čega ostaju nerazrešivim problemom samog čistog uma. Transcendentalna antitetika se otuda bavi ispitivanjem antinomija čistog uma, odnosno nastojanjem da se utvrde kako njeni uzroci, tako i rezultati i posledice koje ona ima po sam čisti um. Nas ovde interesuje apsolutna potpunost *postanja* neke pojave uopšte i način na koji se antitetika čistog uma prevazilazi u pogledu razumevanja problema slobode.

Kant navodi kako se mogu zamisliti samo dve vrste kauzaliteta: ili kauzalitet prirode ili kauzalitet slobode<sup>9</sup>. Kauzalitet prirode podrazumeva utemeljenu pravilnost kojom jedno stanje u čulnom svetu sledi za nekim

---

antinomije za Kantov kritički projekat“ (Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven and London, 2004, p. 357).

<sup>8</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 235.

<sup>9</sup> Ibid., str. 288. Ova disjunktivna odredba s početka odeljka o „Rešenju kosmološke ideje“ ne odgovara ipak u potpunosti smislu treće antinomije, kako će biti pokazano: u obe formulacije se naglašava da kauzalitet prirode svakako postoji, problematičan je samo kauzalitet slobode.

prethodnim. Ovo prethodno stanje takođe je *postalo*, što znači da je i ono izazvano nekim uzrokom. S druge strane, sloboda u *kosmološkom smislu* jeste „ona moć na osnovu koje može jedno stanje da počne samo od sebe, te njen kauzalitet, sa svoje strane, ne stoji prema prirodnom zakonu pod nekim drugim uzrokom koji bi ga određivao po vremenu“<sup>10</sup>. Za razliku od kauzaliteta prirode, kauzalitet slobode nema nekog drugog uzroka izvan ili pre sebe, nema iskustvene prethodnice niti bilo čega sličnog: sloboda je „čista transcendentalna ideja“, koja ne počiva na iskustvu niti joj se predmet podudara sa bilo kakvim iskustvom<sup>11</sup>. Pošto „zakon mogućnosti sveg iskustva“ podrazumeva da sve mora imati neki uzrok, na osnovu čega se ne može dobiti apsolutni totalitet uslova u kauzalnom odnosu – um sebi stvara ideju nekog spontaniteta sposobnog da započne radnju sam od sebe. Ideja spontaniteta je sama sloboda: „Spontanitet čistog razuma bio bi potpuno nesupstancijalan i nerazumljiv pojam, kad bi čisti razum bio takoreći statičan princip, prazna čaura, apstrakcija. *Spontanitet je praktička moć, koja razum označava kao stvaralački, koja ga čini dinamičkim principom*“<sup>12</sup>. Kant kaže da je „veoma važno“ što se na transcendentalnoj ideji slobode zasniva njen praktički pojam, jer je sama transcendentalna ideja zapravo „krivac“ za sve teškoće koje su se kroz povest javljale u pogledu mogućnosti, odnosno, nemogućnosti slobode.

Ovde su izuzetno važna dva pitanja. Prvo, zašto Kant o slobodi govori kao o *kosmološkoj* ideji? Drugo, zašto slobodu zasniva prevashodno kao transcendentalnu ideju, a potom na njoj temelji pojam praktičke slobode?

<sup>10</sup> Loc. cit.

<sup>11</sup> „Pojam *slobode* je čist umni pojam, koji je upravo zato za teorijsku filozofiju transcendentan, tj. takav kome se ne može dati nikakav prikladan primer u bilo kojem mogućem iskustvu, koji, dakle, ne sačinjava nikakav predmet nekog nama mogućeg teorijskog saznanja, i naprosto ne može važiti kao konstitutivan, nego samo kao regulativan, i to, doduše, samo kao negativan princip spekulativnog uma, ali u praktičnoj upotrebi uma on dokazuje svoju realnost pomoću praktičkih načela“ (Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993, str. 23).

<sup>12</sup> Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1961, S. 157, podv. M. Đ.

Prvo pitanje se može i drugačije formulirati: zašto se sloboda razmatra u *kosmologiji*, a ne u *psihologiji*<sup>13</sup>? Podrazumeva se da je sloboda prerogativ ljudskog bića. Zbog čega onda nije razmatrana u odeljku o duševnosti? Ideje psihologije tiču se apsolutnog jedinstva *misaonog subjekta*, a ideje kosmologije apsolutnog jedinstva *niza uslova pojave*. Ma koliko jedinstvo niza uslova pojave u vlastitoj biti *implicite* sadržalo problem slobode, ne vidi se zbog toga još uvek zbog čega apsolutno jedinstvo misaonog subjekta ne podrazumeva pojam slobode. Uopšte, pitanja vezana za prvu, drugu i četvrtu antinomiju – ograničenost ili neograničenost sveta, jednostavnost ili složenost sveta i postojanje, odnosno, nepostojanje nekog nužnog bića – pripadaju u aristotelovskoj tradiciji ingerencijama prve filozofije (metafizike, teologije). Problem slobode je bitno *praktički* problem, koji se kod Aristotela razmatra u etici, ekonomiji i politici<sup>14</sup>.

Ono što Kanta *primorava* da problem slobode postavi pre svega kao *kosmološki* pojam, da bi iz njega izveo praktički pojam slobode, potiče iz nasleđa novovekovne filozofije i opšteg sukoba između determinizma i indeterminizma. U suprotnosti sa Aristotelovim teleološkim određenjem zbiljnosti, filozofija Novog veka u prvi plan stavlja pitanje efektivnosti. Prirodu ona ne shvata u smislu Aristotelove *physis*. Za nju je priroda – *natura*. Taj obrt podrazumeva i promenu u opštem načinu shvatanja zbiljnosti i odnosima među njenim različitim regijama. Dekart razliku između nužnosti i slobode izvodi iz razlike između dve supstancije. Nemogućnost njihovog posredovanja rezultuje u nemogućnosti zasnivanja

---

<sup>13</sup> Uostalom, i sam Kant kaže da se „pitanje o mogućnosti slobode zaista tiče psihologije“ i dodaje „ali pošto se ono zasniva na dijalektičkim argumentima čistoga uma, to mora zajedno sa svojim rešenjem da zanima jedino transcendentalnu filozofiju“ (Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 289). Mora se primetiti da je transcendentalna filozofija jednako tako mogla dati odgovor na to pitanje u odeljku koji se tiče psihologije, da je to pitanje tamo postavljeno. Otuda je jasno da mora postojati još neki razlog za ovakvu odluku.

<sup>14</sup> Kod Aristotela, kao što je upućenom čitaocu poznato, područje teorijskog jeste područje onoga večnog, nenastalog, nepropadljivog, nužnog, etc., dok je područje praksisa sfera onoga budućeg i mogućeg. To znači da se i kod njega razdvajaju kauzalitet prirode i kauzalitet slobode, ali na taj način da je sloboda potpuno usidrena u praksis. Kant donekle ponavlja ovo rešenje, a donekle ga, na tragu novovekovne filozofije, modifikuje.

praktičke sfere. Kod Spinoze se ta principijelna nemogućnost zaoštrava do te mere da je sve određeno kao samo jedna supstancija – *deus sive natura* – u kojoj je sloboda moguća samo kao spoznata nužnost. Sloboda je potpuno rastvorena u predstavi sveopšte i neizbežne nužnosti koja isključuje slobodu, ali i slučajnost. Lajbnicova prestabilirana harmonija *explicite* ostavlja prostora za neku vrstu spontaniteta monada, ali suštinski ponavlja avgustinovski problem posredovanja providnosti i slobode volje. Empirizam problem slobode tumači kao odsustvo prepreka, a u praktičkoj sferi vezuje slobodu prevashodno za svojinu (Lok) ili pravo jačeg (Hobs): „U modernijoj filozofiji problem slobode i determinizma nije postao predmet diskusije do sedamnaestog veka, principijelno u Spinozinom mišljenju a onda, eksplicitno u kontekstu problema determinizma, kod Džona Loka“<sup>15</sup>.

U isto vreme, u novovekovnoj filozofiji „*ideja samosvijesti*“ (kao spontanosti, samozakonodavstva ljudskog uma u teorijskom, praktičkom i poetičkom području) još trpi od mjerodavnosti *stanovišta svijesti*“<sup>16</sup>. Zbog toga se u promišljanju metafizičkog, ali i praktičkog problema, drži u nerazrešivoj aporetici determinističke i indeterminističke pozicije. Kant uistinu po prvi put u istoriji filozofije problem slobode statuirao kao *eminentno* metafizički problem. U opštem smislu, ovim se uvidom stvara pretpostavka za odgovor na pitanje o kosmologiji kao toposu eksplikacije problema slobode. Konkretnije, odgovor valja tražiti u Kantovoj rešenosti da spor reši na terenu na kome on i nastaje – u okviru pojma prirode shvaćenog kao *natura!* Aristotelovu *physis* bilo je moguće „naturalizovati“ eliminacijom finalnog uzroka (*causa finalis*), tj. ideje svrhe, i favorizovanjem delatnog uzroka (*causa efficiens*). U takvoj „naturalizaciji“, sloboda nije mogla istaći svoje ontološko pravo u prirodi ni u čoveku kao delu prirode. U apsolutizaciji sistema kauzalne determinacije za slobodu nema mesta! Njen se visoki ontološki status može zadobiti i dokučiti samo na području ljudske *svrhovite* delatnosti. Nužno je stoga bilo problem slobode postaviti i razrešiti upravo na polju kosmologije kao eksplikacije modernog shvatanja prirode. Da je ovaj zaključak plauzibilan dokazuje i

---

<sup>15</sup> Adorno, T., *History and Freedom. Lectures 1964-65*, Polity Press, Cambridge 2006, p. 193.

<sup>16</sup> Perović, M. A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001, str. 304.

sama Kantova distinkcija između kosmoloških ideja u užem smislu i transcendentalnih *pojмова prirode*. Sloboda i bog nisu pojmovi sveta, već pojmovi prirode!

Zašto Kant slobodu zasniva prvo kao transcendentalnu ideju, a tek potom iz nje izvodi praktičku slobodu? Delom je odgovoreno na ovo pitanje. Celina odgovora zahteva razrešenje treće antinomije. Sloboda u kosmološkom smislu određena je kao moć na osnovu koje neko stanje može da počne samo od sebe. To je *pozitivna* odredba slobode. Sloboda u praktičkom smislu jeste nezavisnost volje od prinude. Tu se misli na unutrašnju prinudu od strane čula, a ne na neku spoljašnju prinudu: „Jer, jedna volja je utoliko čulna ukoliko je *patološki* (motivima čulnosti) *aficirana*; ona se zove *životinjska (arbitrium brutum)*, ali može da bude *patološki necesirana*. Ljudska volja je zaista jedan *arbitrium sensitivum*, ali ne *brutum*, već *liberum*, jer čulnost ne čini njenu radnju nužnom, već čoveku pripada jedna moć na osnovu koje on može da se opredeli sam sobom, nezavisno od prinude od strane čulnih nagona“<sup>17</sup>. Dakle, praktička sloboda se ovde pojavljuje kao *negativna*, kao *sloboda od*. Od mogućnosti pozitivne slobode suštinski zavisi ona koju smo odredili kao negativnu, odnosno, negativna sloboda u izvesnom smislu proizilazi iz pozitivne. Otuda se dokazivanjem da sloboda u kosmološkom smislu može postojati naporedo sa kauzalitetom prirode *u isto vreme* dokazuje i da sloboda postoji u praktičkom smislu<sup>18</sup>.

Kant vidi „prostor“ za slobodu u razlikovanju pojave i stvari po sebi. Preciznije, sama ta razlika je nužan uslov, tj. pretpostavka slobode: „Ako su

<sup>17</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 288.

<sup>18</sup> Međutim, praktički um je taj koji teorijski uopšte dovodi do antinomije, jer teorijski sam po sebi nikada ne bi mogao uvideti nešto drugo osim kauzaliteta prirode: „Da je *praktički um* tim pojmom (tj. pojmom slobode – M.Đ.) najprije spekulativnom umu postavio nerješiv problem, kako bi ga njime doveo u najveću nepriliku, to je već jasno iz toga što čovjek, budući da u pojavama ništa ne može razjasniti na osnovu pojma slobode, nego ovdje uvijek prirodni mehanizam mora sačinjavati rukovođ, nikada ne bi došao do te odvažnosti da u znanost uvede slobodu, da čudoredni zakon i s njime praktički um nije došao do toga i da nam nije nametnuo taj pojam“ (Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974, prim. uz § 6, str. 63). Dakako, to je jedan isti um, samo je reč o teorijskoj, odnosno, praktičkoj upotrebi.

pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasti“<sup>19</sup>. Ukoliko između pojave i stvari po sebi ne bi bilo razlike, kaže Kant, tj. ako bi pojava već bila stvar po sebi (a prostor i vreme onda načini egzistencije stvari po sebi), rezultat bi bila antinomičnost svojstvena svim transcendentálnim idejama. Uslovi bi pripadali istom nizu kao ono što je uslovljeno, pa bi niz uslova nužno morao biti ili previše veliki za razum ili previše mali. Dualizam stvari po sebi i pojave ne treba da spasi samo mogućnost slobode, već i univerzalnost i nedeljivost uma<sup>20</sup>. Pošto je ovde ipak reč o dinamičkim pojmovima uma, koji se ne bave veličinom predmeta već samo njegovom egzistencijom, može se apstrahovati od veličine niza uslova i posmatrati samo dinamički odnos niza uslova prema onome što je uslovljeno. Stoga, pravo je pitanje da li sloboda može postojati pored opštosti prirodnog zakona kauzaliteta, ili „kad kažemo: svaki događaj u svetu mora proizaći *ili* iz prirode *ili* iz slobode, da li je to onda jedan pravi disjunktivan stav ili su možda i priroda i *sloboda* mogle jednovremeno dejstvovati u jednome događaju, samo svaka u drugom smislu“<sup>21</sup>.

Ovde se javlja jedan specifičan problem. Kant nije potpuno dosledan – ili nije do kraja precizan – u svojoj analizi odnosa između dva načina kauzaliteta. Naime, navedena disjunktivna odredba, kao ni ona s početka odeljka („U pogledu onoga što se dešava mogu se zamisliti samo dve vrste kauzaliteta: ili kauzalitet *prirode* ili kauzalitet *slobode*“) zapravo ne mogu biti *disjunktivne*, budući da se kauzalitet prirode uopšte ne dovodi u pitanje (što je očigledno u obe formulacije treće antinomije)<sup>22</sup>. Stoga odnos snaga nikako ne može biti *međusobno isključujući*. Sloboda *ne može* da isključi

<sup>19</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 289. Ovde se vidi sličan *pathos* kao i u čuvenom Kantovom stavu da je morao da uništi znanje da bi dobio mesta za veru, naime: svojevrsni *pathos* fatalističke „bespomoćnosti“. Sličnost je potpuno razumljiva, s obzirom da i „prostor za veru“ i „spasavanje slobode“ počivaju na istoj temeljnoj pretpostavci o rasapu između pojave i stvari po sebi.

<sup>20</sup> Up. Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1987, p. 8.

<sup>21</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 289.

<sup>22</sup> Nije stoga neobično što se Timmerman pita zašto transcendentálna sloboda izgleda apсурдно (Timmerman, J., „Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithese der 3. Antinomie“, Kant-Studien, 91/2000, Walter de Gruyter, Berlin, S. 8)

prirodu! Pitanje je samo da li sloboda može da postoji *uz prirodu*, tj. da li priroda nužno isključuje slobodu. Naravno, u jednom navodu se govori o jedina dva vida kauzaliteta koji se *moгу zamisliti*, iz čega se ne može izvesti zaključak o egzistenciji bilo koga od njih, a u drugom je reč o tome da se priroda i sloboda (tj. bitak i trebanje, nužnost i sloboda) možda ne moraju isključivati, već mogu postojati naporedo. U oba slučaja se, u izvesnom smislu, zanemaruje osnovni stav transcendentalne analitike po kome svi događaji u čulnom svetu moraju, na osnovu nepromenljivih zakona prirode, stajati u opštoj vezi. U krajnjoj liniji, Kant je svestan problema: „Pitanje je, dakle, samo u ovome: da li se i pored toga u istoj posledici koja je već determinirana prirodom može naći i sloboda ili je ona potpuno isključena onim nepovredivim pravilom“<sup>23</sup>. Transcendentalna dijalektika dolazi nakon transcendentalne analitike i sabira njene uvide, što je očito i u formulaciji treće antinomije. Nije stoga jasno zašto Kant uopšte govori o disjunktivnom odnosu, kada je jasno da se pitanje mogućnosti slobode naspram prirode nikako ne može postaviti u disjunktivnom „ili-ili“ (*entweder-oder*) odnosu, već jedino kao pitanje mogućnosti konjunktivnog, onoga „i“ (u smislu *auch*).

Kad ne bi postojala nesvodiva razlika između pojave i stvari po sebi, kauzalitet prirode bi za stvar po sebi važio jednako neumoljivo kao i za samu pojavu. S druge strane, ukoliko su pojave samo proste predstave čiji se međusobni odnosi temelje na empiričkim zakonima, mora se pretpostaviti da se one zasnivaju na nekim uzrocima koji sami nisu pojave pa onda ne mogu biti ni determinisani pojavama, bez obzira što se posledice takvih inteligibilnih uzroka *pojaviuju* i na taj način podležu determinaciji od strane pojava. To znači da su inteligibilni uzrok i princip njegovog kauzaliteta izvan niza empiričkih uslova, ali se same posledice nalaze u tom nizu: „Prema tome, posledica se, s obzirom na svoj inteligibilni uzrok, može smatrati za slobodnu, a ipak u odnosu prema pojavama može da se smatra tako kao da je iz njih proizašla iz nužnosti prirode“<sup>24</sup>. Može se reći da su

---

<sup>23</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 289.

<sup>24</sup> Ibid, str. 290. „Bez obzira na to kakav je naš pojam o *slobodi volje* s gledišta metafizike, njezine su *pojave* – ljudske radnje – jednako kao i sva druga prirodna zbivanja određene općim prirodnim zakonima” (Kant, I., „Idea opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva” u: Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000, str. 19).



zapravo u pitanju *nivoi* zbiljnosti: na čulnom nivou je nezamisliv kauzalitet koji ne bi bio nužan i potpuno determinisan prirodom. Na inteligibilnom nivou, uzroci su slobodni. Dok god se ovi nivoi – ili regije – zbiljnosti ne mešaju, odnosno, dok god jedan od njih ne nastoji da uredi područje drugog, sloboda i priroda mogu egzistirati takoreći paralelno. Priroda, međutim, ne sme nastojati da se protegne na oblast onoga inteligibilnog, jer ona nad njim nema vlasti te ne može položiti računa o svojim postupcima. Posezanje prirodnog u inteligibilno ponovo priziva antinomiju. Jednako tako, sloboda nema šta da traži u regiji koja je pod vlašću prirode. „Ako hoćemo da idemo za varkom transcendentalnog realizma“, kaže Kant, „onda ne preostaju ni priroda ni sloboda“<sup>25</sup>. I zakoni prirode i zakoni slobode imaju svoje pravo, ali i nivoe na kojima to pravo mogu ispoljiti i ostvariti<sup>26</sup>. Samo pod tom pretpostavkom, tj. samo pod pretpostavkom razdvojenosti regija zbiljnosti, čulnog i inteligibilnog, fenomena i noumena, moguće je razrešenje treće antinomije u korist teze<sup>27</sup>.

Ovo „sretno“ pomirenje kauzaliteta prirode i kauzaliteta slobode rezultuje vrlo nesretnim *rascepljivanjem* čoveka, tj. delatnog subjekta (handelnde Subjekt) na dve polovine, od kojih jedna pripada čulnom, a druga inteligibilnom svetu. Čovek je nosilac kako *empiričkog karaktera* – na osnovu koga njegove radnje stoje pod stalnim zakonima prirode i zajedno s drugim pojavama čine članove jednog niza „prirodnog reda“ (Naturordnung)

---

<sup>25</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 292.

<sup>26</sup> Naravno da čovek ima slobodu da skoči s krova obližnje zgrade u nameri da poleti. I naravno da priroda „ima pravo“ da mu na to odgovori gravitacijom. Niko, međutim, neće tvrditi da je sloboda ograničena gravitacijom, niti da gravitacija gubi nešto od svog prava u susretu sa slobodom čoveka. (Podrazumeva se da se pod „gravitacijom“ misli na prirodni faktum, a ne na ljudsku interpretaciju tog faktuma. Jednako se tako podrazumeva da se letenje ovde odnosi na prirodnu (ne)osposobljenost čoveka da se kreće kroz vazduh bez pomagala, mašina i sličnog.) Uzrok skoka svakako je inteligibilne prirode (pošto se priroda više nego očigledno protivi ideji o čoveku kao letećem biću), ali njegova posledica je i te kako empirijska. Svaka regija ima svoj specifični obuhvat.

<sup>27</sup> O ulozi uobrazilje u Kantovoj praktičkoj filozofiji vidi: Freyberg, B., *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press, 2005. Freyberg ističe da ne samo što uobrazilja generiše pojam slobode i stvara i tezu i antitezu, već u konačnome „postavlja“ meru za ovu antinomiju i omogućuje da sloboda ne bude isključena iz sveta (p. 29).

– tako i *inteligibilnog karaktera*, na osnovu koga je on uzrok istih onih radnji kao pojava, ali sam ipak nije pojava jer ne stoji pod uslovima čulnosti. Čovek je nosilac „dva karaktera“: karaktera *stvari u pojavi* i karaktera *stvari po sebi*. – Spornost ovog određenja ne ogleda se u tome što je Kant čoveka odredio kao *složeno* biće. Naprotiv! Kantov čovek nije ni složen ni slojevit, on je *raspolučen*, kao što je raspolučena i sama zbiljnost<sup>28</sup>. Njegova dvostrukost ne može se posredovati, osim u slučaju da se kao posredovanje prihvati to što njegov inteligibilni karakter proizvodi empirijske posledice, što uistinu još uvek nije posredovanje, već postuliranje principa kauzaliteta na temelju pretpostavke hipotetičkog *ako p, onda q*, gde se ne objašnjava (po) čemu uopšte samo *p*<sup>29</sup>. – „Čovek je jedna od pojava čulnoga sveta i utoliko je i on jedan od prirodnih uzroka čiji kauzalitet mora da stoji pod empiričkim zakonima. Prema tome, kao jedan takav uzrok čovek mora da ima neki empirički karakter isto tako kao i sve druge stvari u prirodi. (...) Međutim, čovek koji inače celu prirodu poznaje samo preko čula saznaje samoga sebe isto tako i pomoću čiste apercepcije... te je sam za sebe zaista, s jedne strane, *phaenomenon*, a, s druge, naime u pogledu izvesnih moći, jedan prost inteligibilan predmet, jer njegova radnja ne može da se pripíše receptivitetu čulnosti“<sup>30</sup>. Inteligibilnost čoveka, dakle, počiva na „izvesnim moćima“. Te moći koje potkrepljuju pretpostavku o inteligibilnom karakteru čoveka jesu razum i um, i to pre svega um kao od čulnosti potpuno nezavisan i prema njoj u izvesnom smislu indiferentan<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> „Moglo bi se reći, a da se pri tom ne učini veliko nasilje nad logikom Kantovog teksta, da je subjekt praktičkog uma, od samog početka, podeljeni subjekt“ (Zupančič, A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London-NY 2000, p. 21).

<sup>29</sup> U *Kritici praktičkog uma* (Predgovor, fusnota na str. 34-35) Kant navodi sledeće: „Sjedinjenje kauzaliteta kao slobode s kauzalitetom kao prirodnim mehanizmom, od kojih prvi stoji čvrsto pomoću ćudorednog zakona, a drugi pomoću prirodnog zakona, i to u jednom te istom subjektu, čovjeku, jest nemoguće, a da se on u pogledu prvoga ne predočuje kao bit sama po sebi, a u pogledu drugoga kao pojava, ono u *čistoj*, ovo u *empirijskoj* svijesti. Bez toga je protivurjeđeje uma sa samim sobom neizbježivo“. Raspolučenost čoveka je neizbežna posledica opšte raspolučenosti sveta na pojavu i stvar po sebi.

<sup>30</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 293.

<sup>31</sup> „Mi zovemo ove moći razum i um; naročito se um razlikuje potpuno i osobito od svih sila koje su empirički uslovljene, pošto on ispituje svoje predmete samo prema

Dokaz da um ima sasvim osebujujući kauzalitet („ili bar da mi sebi predstavljamo neki kauzalitet na njemu“) jeste postojanje *imperativa* kao uzusa praktičkog života. Nansi s pravom tvrdi da „imperativ obezbeđuje uslove mogućnosti praksisa ili je sam ono transcendentarno praksisa“<sup>32</sup>. Dokazivanje inteligibilnosti u potpunosti se temelji na činjenici egzistencije praktičkog sveta. Inteligibilni karakter čoveka je njegov praktički karakter: između ova dva termina bi se u Kantovoj filozofiji mogao staviti znak jednakosti. Da nije *prakse*, postavljanje razlike između pojave i stvari po sebi bilo bi u osnovi izlišno. Po Kantovom sudu, „u *imperativu* koji kazuje da *treba* nešto činiti izražava se jedna vrsta nužnosti i veza sa razlozima, veza kakva se inače nigde u prirodi ne pokazuje. Razum može o prirodi da sazna samo ono *što* u njoj *jeste* ili što je bilo ili što će biti. Nije moguće da u njoj *treba da bude* nešto drukčije nego što u svima ovim vremenskim odnosima u stvari jeste“<sup>33</sup>. Tražena *differentia specifica* između regija prirode i slobode, empiričkog i inteligibilnog karaktera jeste *trebanje*. Ne samo što se sfera praksisa odnosi na ono buduće i moguće – kao u Aristotelovom razumevanju praktičke filozofije – već na ono što *treba da bude!* Ono što *treba da bude* po svojoj je biti svakako *buduće* i *moguće*, ali se njegov pojam još uvek ne iscrpljuje tim dvema odredbama. Onom budućem i mogućem sad pridolazi odredba svojevrsne *nužnosti*, kao naloga uma da se u budućem delanju ima ozbiljiti tačno *određena* mogućnost i to ona koju sam um, potpuno oslobođen od svega empirijskog, propisuje kao ispravnu. Trebanje neposredno proizilazi iz samog praktičkog uma, tj. iz

---

idejama i po tome opredeljuje razum, koji najzad čini od svojih (doduše, takođe čistih) pojmova empiričku upotrebu“ (loc.cit.).

<sup>32</sup> Nancy, J. -L., *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003, p. 142.

<sup>33</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 293. U nemačkom izvorniku stoji samo „Sollen“, te bi dakle prevod trebalo da glasi „U *trebanju* se izražava etc.“: „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist*, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, Bd. 3, S. 498).

slobode: „Trebanje je zapravo htenje, koje važi za svako umno biće pod uslovom ako bi um kod njega bez smetnji bio praktičan“<sup>34</sup>.

Pojmom trebanja Kant otvara novu epohu u povesti filozofije i samorazumevanja čoveka i njegove delatne biti. Za Helene je nezamisliva mogućnost izmeštanja praksisa iz onog bitkovnog: „Helenska je filozofija shvatala područje ljudskih žudnji, htijenja i djelanja u biti *entelehijalno*, kao područje usidreno u prirodnom bitku čovjeka, koji sam po sebi jeste čovjeku imanentno dobro, imanentni telos koji se ima slijediti, dokučivati i dostizati djelanjem (...) Mogućnost da se nekim zahtijevanim *trebanjem* pokuša ići preko entelehijalnog određenja čovjeka za antičku filozofiju ne samo da bijaše isključena, nego se nije ni mogla postaviti kao tematsko filozofsko-etičko pitanje, budući da čovjek nije bio shvaćen kao radikalno *modifikabilno biće*, nego kao biće *s prirodom koja mu je svojstvena*“<sup>35</sup>. Koncept modifikabilnosti čoveka postaje moguć tek sa hrišćanskom tematizacijom odnosa prve i druge prirode<sup>36</sup>, gde je čovek razumljen kao biće koje je – pod teretom istočnog greha – odvojeno od svoje istinske prirode, zbog čega čitav zemaljski život ima provesti u stremljenju ka povratku vlastitoj prvoj prirodi, tj. raju kao njenom mitskom iskonu. Ovo stremljenje se izražava nekim *trebanjem* u pogledu poštovanja božje volje i propisa crkve, ali to još uvek nije trebanje koje izvire iz slobode i ka slobodi smeru, već naprosto koncept uvažavanja božje volje. Tek će novovekovna filozofija, a posebno Hjumov uvid o nemogućnosti da se vrednosni sudovi izvode iz indikativnih, otvoriti prostor za razumevanje ljudske biti ne samo kao modifikabilne, već kao one koja je u toj modifikabilnosti slobodna da sebi postavlja svrhe i prema njima samerava vlastiti bitak<sup>37</sup>. Taj otvoreni

<sup>34</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004, str. 106. Pojam trebanja označava demarkacionu liniju između razuma i uma, teorije i prakse: „Zakonodavstvo pomoću pojmova prirode obavlja razum i ono je teorijsko. Zakonodavstvo pomoću pojma slobode sprovodi um, i ono je čisto praktično. Um može biti zakonodavan samo i jedino u oblasti prakse“ (Kant, *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975, str. 66). To da je praktički um zakonodavan neposredno izvire iz ideje trebanja.

<sup>35</sup> Perović, M. A., *Etika*, str. 409.

<sup>36</sup> Pojam druge prirode osobito je značajan u Hegelovoj filozofiji.

<sup>37</sup> Up. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014, p. 40 et passim.

prostor bio je pogodno tle za veliki obrt koji se događa u Kantovoj filozofiji, u kojoj će, zajedno sa jasnom distinkcijom između prirode kao područja onoga što *jeste* i slobode kao područja onoga što *treba da bude*, biti postavljena i ideja primata onoga što treba da bude nad onim što jeste, odnosno, primata trebanja nad bitkom, slobode nad prirodom, praktičkog uma nad teorijskim, rečju: slobode nad nužnošću. Dalekosežne posledice te transformacije ne umanjuje bitno činjenica da je Kant topos onog *Sollen* pronašao u području noumenalnog i strogo ga odvojio od područja fenomenalnog. U prvom koraku oslobađanja vlastite biti od bitkovne određenosti, samosvest praktičkog sveta nije ni mogla izbrisati tu granicu.

Sled po kome iz slobode izvire trebanje, na trebanju se zasniva praktički zakon, a kao forma tog zakona pred konačno umno biće postavlja imperativ, čini samu okosnicu Kantovog praktičkog projekta u kome je moralnost određena kao inteligibilnost. Čulnost može proizvesti samo uslovljeno htenje, nikada imperativ. Otuda ne može biti reči o slobodi u kontekstu empiričkog karaktera – on u potpunosti stoji pod zakonima prirode. Međutim, i sam taj empirički karakter određen je u inteligibilnom, tj. „načinu mišljenja“. Sve čovekove radnje podložne su zakonodavstvu prirode, vremenski „unapred određene“ i nužne. Uzrok tih radnji nalazi se izvan domašaja prirode, u inteligibilnom karakteru čistog uma, koji je nezavisan od vremenskog i svakog drugog empirijskog uslova. Inteligibilni karakter je područje slobode, od njega potiču slobodni uzroci radnji, a te radnje u *ispoljavanju* pripadaju empiričkom karakteru čoveka. Ova sloboda „ne može se smatrati samo *negativno* kao nezavisnost od empiričkih uslova (jer time bi moć uma prestala da bude jedan od uzroka pojava), već se može i *pozitivno* označiti kao neka moć koja može da započne neki niz događaja sama od sebe, tako da u njoj ništa ne počinje, već ona kao neuslovljeni uslov svake voljne radnje ne dopušta iznad sebe nikakve uslove koji joj u vremenu prethode, dok, međutim, njeno dejstvo ipak počinje u nizu pojava, ali ono tu ne može nikada sačinjavati neki posve prvi početak“<sup>38</sup>. Sloboda se ovde javlja u dvostrukosti svog negativnog i pozitivnog određenja, naime kao

---

<sup>38</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 296., podv. M. Đ. Nameće se analogija s Aristotelovim nepokrenutim pokretačem (Up. npr. *Metafizika*, 1015b 14-15).

potpuna nezavisnost od čulnih uzroka i kao moć da se od sebe započne niz događaja.

Pozitivno određenje slobode pripada njenom kosmološkom, tj. ontološkom pojmu, a negativno praktičkom. Oba ova pojma izvode se iz inteligibilnog karaktera čoveka, a tek se njegove manifestacije u empiričkom karakteru (kao „šemi“ inteligibilnog) podvode pod opšte principe kauzaliteta prirode. U oba svoja određenja, sloboda je isključiva prerogativa inteligibilnosti, koja je izvan i pre svakog vremenskog odnosa. Ovaj inteligibilni karakter, kao *umskost* čoveka, uvek je prisutan u svim radnjama i – što je još važnije – *uvek je isti*: ono što može biti samo određujuće, a nikada određeno, nije podložno promenama, pa onda „ne možemo postaviti pitanje: zašto se um nije drugačije opredelio, već samo: zašto on svojim kauzalitetom nije *pojave* drukčije determinirao?“<sup>39</sup>. Odgovor na ovo drugo pitanje takođe prevazilazi moć uma, pa čak i „svako njegovo ovlašćenje“ pri postavljanju pitanja. Doduše, razlika između ova dva pitanja deluje kao fini sofizam: nije da se um opredelio, nego je odredio pojave. Ukoliko um određuje pojave, podrazumeva se da se *opredelio* da ih odredi na izvesni način, u tome i jeste bit slobode. Ono što Kant hoće da kaže na tragu je glasovitog Heraklitovog stava da je (inteligibilni) karakter čoveku sudbina. U tome se svakako krije svojevrсни fatalizam koji dovodi u pitanje ideju slobodnosti inteligibilnog karaktera: on je sposoban da, nezavisno od čulnosti, sam od sebe započne neki niz događaja, ali ispada da nije sposoban da taj niz događaja započne drugačije nego što ih je započeo. Mogućnost da um ipak drugačije determiniše pojave počiva na ideji trebanja, kao kultivizaciji ljudskosti i subjektiviteta.

Jasno se pokazuje zbog čega Kant zasniva slobodu prevashodno kao transcendentalnu ideju. On sam kaže da u *Kritici čistog uma* nije imao nameru da dokazuje ni stvarnost ni mogućnost slobode, već samo to da sloboda ne protivreči kauzalitetu prirode. Nameru je opredmetio u slobodi kao „transcendentalnom pojmu prirode“: „Sloboda se ovde uzima samo kao transcendentalna ideja na osnovu koje um misli da apsolutno započne niz uslova u pojavi onim što je čulno neuslovljeno, ali on se pri tom zapliće u jednu antinomiju sa svojim sopstvenim zakonima koje propisuje empiričkoj

---

<sup>39</sup> Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 297.

---

upotrebi razuma. Da se ova antinomija osniva na jednom prostom prividu i da priroda ne *stoji u sukobu* sa kauzalitetom slobode, to je jedino što smo mogli učiniti i do čega nam je samo jedino i bilo stalo<sup>40</sup>.

#### CITIRANA LITERATURA

- Adorno, T., *History and Freedom. Lectures 1964-65*, Polity Press, Cambridge 2006.
- Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven and London 2004.
- Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1987.
- Freydberg, B., *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press, 2005.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije*, III tom, BIGZ, Beograd 1975.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014.
- Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003.
- Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993.
- Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005.
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004.
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974.
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1961.
- Nancy, J. -L., *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003.
- Perović, M. A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001.
- Timmerman, J., „Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithesis der 3. Antinomie“, *Kant-Studien*, 91/2000., Walter de Gruyter, Berlin.
- Zupančič, A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London-NY, 2000.

---

<sup>40</sup> Ibid., str. 298.

MINA ĐIKANOVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi sad

## THE PROBLEM OF THE THIRD ANTI-NOMY

**Abstract:** In this paper, author investigates the way Kant was trying to resolve the centuries-long discussion on the relation between nature and freedom. Along with paralogisms and the ideal, the antinomies represent “sophisms of the pure mind”. The so-called third antinomy presents the conflict of the adverse views on the relation between nature and freedom, i.e. necessity and freedom. Kant believes that through disunion of the world he can reveal space for human freedom and be able to show that third antinomy will resolve itself in the manner that is not destructive for reality.

**Keywords:** Kant, antinomy, freedom, nature, mind, causality

*Primljeno: 26.2.2021.*

*Prihvaćeno: 5.5.2021.*



Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 17 Kant I.  
17 Dante Alighieri  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.49-78>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

EMILIANO METTINI<sup>1</sup>

Russian National Research Medical University “Pirogov”,  
International Medical School, Department of Humanities, Moscow,  
Russian Federation

UNIVERSAL PRINCIPLES IN POLITICAL  
PHILOSOPHY OF DANTE ALIGHIERI AND  
IMMANUEL KANT  
(PART I)

*To the memory of Professor S. Marcucci*

**Abstract:** Ideals of universal power able to manage and solve social and ethical (religious) questions as many ways to reach the highest wisdom, and consequently, fullest well-being of humankind to reach a perpetual peace are present throughout human history so that we can find these ideals in Plato’s Republic, in Aristotle’s Politeia and other works concerning the establishment of more or less utopic “states” and commonwealth since our days. In the present essay we shall scrutinize the universalistic vision of Italian thinker Dante Alighieri (1265–1321) and the cosmopolitan idea of German philosopher Immanuel Kant (1724–1804). We decided to analyze the political philosophy of those thinkers on the following grounds: on one hand, D. Alighieri took as the basis of his rumination Roman Empire that having as solid basis of its universalistic ideology Right of every Roman citizen (lying on the observance of religious and civil obligations), and the so-called *pax romana*<sup>2</sup>, a

---

<sup>1</sup> Author’s e-mail address: mettini\_e@rsmu.ru

<sup>2</sup> The *Pax Romana* (Latin for "Roman Peace") is a roughly 200-year-long time span lasting from accession of Caesar Augustus, founder of the Empire (27 BC) to the death of Marcus Aurelius (180 AD) identified as a period and golden age of

theoretical ground on which D. Alighieri would create a *communitas* a secular led by Reason commonwealth, which might have replaced the so-called *humanitas* (in Augustinian understanding of such idea); and, on the other hand, I. Kant tried to explain how human self-improvement under the right use of Reason (that we understand like ethical ruling principle of humankind) can be achieved to lead human beings from the state of nature (a semi-brutal one) to the state of reason, which would have as final end a perpetual peace in a universal republic. On those bases we shall try to detect common theoretical and ideal features between D. Alighieri and I. Kant's vision, so to prove that universalistic power is not a despotic power, but a unifying power under ethical and spiritual principles of the whole humankind.

**Keywords:** I. Kant, D. Alighieri, universalism, *communitas*, *humanitas*, freedom, politics, *De Monarchia*, Perpetual peace, H. Arendt, É. De la Boétie

### SECTION I: DANTE, UNIVERSAL EMPIRE AS WAY TO REACH IDEAL STATE OF HUMANKIND

Dante Alighieri's universalistic vision was very peculiar and original as far as his vision was a *sui generis* approach on the political arena of that time to solve conflicts between Church and Holy Roman Empire, both pretending to be the hair of Roman Empire, the further in force of the so called "Donatio Constantini" (Donation of Constantine) sought to take control over political and spiritual life of Christian Europe<sup>3</sup> and claiming to hold in its hands sword of spiritual and temporal power, a fight whose most dramatic consequences were hierocratic doctrine laying at the base of

---

increased as well as sustained Roman imperialism, order, prosperous stability, hegemonial power and expansion, despite several revolts and internal political riots.

<sup>3</sup> The Donation of Constantine (Latin: *Donatio Constantini*) is a forged Roman imperial decree by which the 4th-century emperor Constantine the Great supposedly transferred authority over Rome and the western part of the Roman Empire to the Pope. Composed probably in the 8th century, it was used, especially in the 13th century, in support of claims of political authority by the papacy.[1] In many of the existing manuscripts (handwritten copies of the document), including the oldest one, the document bears the title *Constitutum domini Constantini imperatoris*. The Donation of Constantine was included in the 9th-century collection Pseudo-Isidorean Decretals. Lorenzo Valla, an Italian Catholic priest, and Renaissance humanist is credited with first exposing the forgery with solid philological arguments in 1439–1440, although the document's authenticity had been repeatedly contested since 1001.

“*Dictatus papae*” by Pope Gregory VII<sup>4</sup> (1075), and Investiture controversy suspended by Concordat of Worms in 1122. A more sophisticated hierocratic policy held Pope Innocent III (1198-1216) who by the allegory of the Sun and the Moon strengthened conceptual frameworks of his hierocratic vision. In this allegory we can find in Book of Genesis, the Sun represents itself as authentic spiritual (ecclesiastic) authority while civil, political, and secular power are represented by the Moon, which meant that without the Church the Empire has only symbolic and intended supreme civil, having theoretically received his authority from the Church itself. This way, Innocent III would underscore his supremacy and *plenitudo potestatis*<sup>5</sup> (Highest authority) of the Pope, confirmed by pope Boniface VIII with the bulla “*Unam sanctam*” (1302).

---

<sup>4</sup> Articles One, Three and Eight of “*Dictatus*” leave no doubt about desire of Church to control any aspect of political and spiritual life, this way trying to pose the two swords, inherited from St. Peter and from Constantin the Great only in the hands of the Pope. The Roman Church was founded solely by God (art. #1), Only the Pope can with right be called “Universal” (art. #2), He alone may use the Imperial Insignia (art. #8). Hierocratic doctrine assumed that the Pope had in his hand sword of spiritual power and temporal power, the further given him by Jesus Christ through St. Peter, and the latter inherited by Constantine the Great, at the time was thought to have donated a part of Empire to Pope Sylvester, fact that, quite automatically made the Pope heir and successor of the Emperor.

<sup>5</sup> Innocent III re-affirmed the primacy of the Pope's authority over civil powers in his letter dd. November 3, 1198:

To the noble man Acerbus and to the other leaders of Tuscany and of the Duchy. Just as God, founder of the universe, has constituted two large luminaries in the firmament of Heaven, a major one to dominate the day and a minor one to dominate the night, so he has established in the firmament of the Universal Church, which is signified by the name of Heaven, two great dignities, a major one to preside – so to speak – over the days of the souls, and a minor one to preside over the nights of the bodies. They are the Pontifical authority and the royal power. Thus, as the moon receives its light from the sun and for this very reason is minor both in quantity and in quality, in its size and in its effect, so the royal power derives from the Pontifical authority the splendour of its dignity, the more of which is inherent in it, the less is the light with which it is adorned, whereas the more it is distant from its reach, the more it benefits in splendour. Both these powers or leaderships have had their seat established in Italy, which country consequently obtained the precedence over all provinces by Divine disposition. And therefore, as it is lawful that we should extend the watchfulness of our providence to all provinces, we must especially and with paternal solicitude provide for Italy where the foundation of the Christian religion has been set up and where the pre-eminence of the priesthood and kingship stands prominent through the primacy of the Apostolic See.

---

Consequently, it is not so hard to stress that D. Alighieri's "De Monarchia" was an attempt to overcome such situation presupposing that Empire should have solved cogent political and spiritual questions of his time. Firstly, we want to notice that Italian thinker did not aspire to a caesaropapistic utopia Th. Hobbes dreamt of a few centuries later. More likely, D. Alighieri meditated on the creation of a political community lead by Reason and Justice, two elements, which ought to be fundamental values of the future *civilitas* whose ideals nourished D. Alighieri's vision. Italian thinker borrowed "from the Church its ideal of a universal Christendom and to secularize it", as rightly É. Gilson argued<sup>6</sup>, polemically adding that the secularization was impossible without establishing philosophy as the basis of the universal community of mankind. Thanks to secularization, D. Alighieri opened to human beings the consciousness of self, revealed them a new ontological dimension transcending narrow borders of medieval outlook presupposing that beatitude and happiness man can reach only in afterlife. D. Alighieri tried to point out that mortal condition is surpassed, transformed in something different which necessitates humans being to communize their *individual reason*, as suggested Th. Aquinas quoted by É. Gilson<sup>7</sup> (emphasis added by us), so that, from an Aristotelian standpoint, the individual and the humankind are invested with spiritual power, and communicate with active intellect. As noticed C. Lefort, "Discursive knowledge places humans beneath angles, in whom being and knowledge are the same, but allow them *to orientate themselves towards a goal which is proper to them, namely the perfection of the mortal state*"<sup>8</sup> (emphasis added by us). Hence, we can understand that the final goal of humankind is happiness (we may call it eudaimonia) as far as it presupposes both moral and social flourishing of people that ought to be result of how they turn speculative thoughts into action, "to reason about matter over which their will does have power"<sup>9</sup>. Hence, we can notice that the dignity of Man as individual *participating of the universal* takes shape, the border between particular and universal collapses, and the idea of *civilitas* as opposite and

---

<sup>6</sup> *Dante the philosopher*, P. 166.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Dante's Modernity. An introduction to the Monarchia*, P. 6.

<sup>9</sup> *Dante's Modernity. An introduction to the Monarchia*, P. 11

*pendant* to *humanitas* arose, as far as ultimate end of humanity is the intellective power of virtue, about which D. Alighieri wrote quite clearly in “De Monarchia” I, iii, 8<sup>10</sup>. At the same time, we would add that intellective power is not only speculative; it has also a practical part that is an extension of the former, if we consider that D. Alighieri tried to find a compromise between *logos* and *phronesis*, taking as core of his argumentation only the four cardinal virtues (Prudence, Fortitude, Temperance and Justice), which must contribute to moral improvement of society. This way it is possible to create a *humana civilitas*, an entity, which is more complex and articulated than any other form of state as noticed E. Kantorowicz. The scholar argued that *humanitas* is “qualitatively, the truly human behaviour; and it meant, quantitatively, the whole human race”; i.e. each man, quantitatively, contributes to the perfection of *humanitas*, and, quantitatively (morally and practically) so that they become the “One man, a single all-embracing community, a universal body corporate, or ‘some totality (*quoddam totum*)’, the *humana civilitas* as well”<sup>11</sup>. This One man turns into a body that both E. Kantorowicz and C. Lefort call Adam’s body, a mystical secularized, we want to add *political* body. In D. Alighieri’s vision, this *Novus Adam* (New Adam) who is opposed to *Vetus Adam* (Old Adam), a theological vision by which the latter is the representative of vices while the new Adam is Christ manifesting Himself as holder of Theological and Cardinal virtues in one body. As for D. Alighieri, only Emperor could have been the New Adam capable of leading humankind to terrestrial paradise without the intercession and grace of the church<sup>12</sup>, following St. Th. Aquinas

---

<sup>10</sup>

And since that potentiality cannot be fully actualized at once in any one individual or in any one of the particular social groupings [...], there must needs be a vast number of individual people in the human race, through whom the whole of this potentiality can be actualized

Et quia potentia ista per unum hominem seu per particularem communitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest necesse est multitudinem esse in humano genere per quem quidem tota potentia accuetur.

<sup>11</sup> *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, P. 467. 468.

<sup>12</sup> *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, P. 469-470.

by whom “political society governed by *one alone* was the most appropriate model for ensuring the cooperation of human beings granted reason for their survival”<sup>13</sup>. This kind of question is crucial considering that for D. Alighieri the Emperor had to fulfil a mission given by Providence, whose signs can be seen under the rule of Octavianus Augustus, the best emperor of Ancient world, under whose rule the Saviour of the world was born. It means that the Emperor and the Empire are historically and morally justifiable, considering that the Embedded Logos came to the Earth at the time as D. Alighieri noticed in the *De Monarchia* I, viii, 2-4<sup>14</sup>. D. Alighieri found a solid base for his thesis in Virgil credited with having shown that when justice rules over the world the latter is in the best state it can be in, especially if we pay close attention

<sup>13</sup> *Dante’s Modernity. An introduction to the Monarchia*, P. 5.

<sup>14</sup> It is important to emphasize that, using Aristotelian approach concerning relationships of the part to the whole and the supremacy of the latter over the former, D. Alighieri tried to prove the necessity of one principle governing the whole. This theoretical conclusion had as consequence that human race requires a single monarch, being a principle of universal peace.

It is God’s intention that every created thing should show forth His likeness in so far as its own nature can receive it. For this reason it is said: “Let us make man in our image, after our likeness”; for although ‘in our image’ cannot be said of things lower than man, ‘after our likeness’ can be said of anything, since the whole universe is simply an imprint of divine goodness. So mankind is in a good (indeed, ideal) state when, to the extent that its nature allows, it resembles God. But mankind most closely resembles God when it is most a unity, since the true measure of unity is in him alone; and for this reason it is written: “Hear, o Israel, the Lord thy God is one.” But mankind is most a unity when it is drawn together to form a single entity, and this can only come about when it is ruled as one whole by one ruler, as is self-evident.

de intentione dei est ut est  
causatum divinam similitudinem  
representet in quantum propria natura  
recipere potest Propter quod dictum est  
Faciamus hominem ad ymaginem et  
similitudinem nostram quos licet ad  
ymaginem de rebus inferioribus ab  
homine dici non possit ad similitudinem  
tamen de qualibet dici potest  
Cum totum universum nihil aliud sit quam  
quodam vestigium divine bonitatis Ergo  
humanum genus bene se habet et optime  
quando secundum quod potest deo  
assimilatur quando maxime est unus vera  
enim ratio unius in solo illo est propter  
quod scriptum est Audi ysrael dominus  
deus tuus est. Sed tunc genus umanum  
maxime est unum quando totum unitur in  
uno quod esse non potest nisi quando uni  
principi totaliter subiacet ut de se patet

to *Bucolics* where we can read “Justice returns, returns old Saturn's reign, With a new breed of men sent down from heaven”<sup>15</sup>. It is remarkable that the world *Virgo* is translated into Justice, a medieval way to explain that the *Virgo* (Our Lady Mary) would give birth to This Who would bring good and prosperity to humankind<sup>16</sup>. Thus, if we want to carry on further our discussion, we can look at Emperor as an ideal principle, based on Reason and Justice people ought to improve in terrestrial time and space. Consequently, we can add that D. Alighieri tried to solve a more cogent question: how to save Church with the help of the Empire? In his capital work<sup>17</sup>, G. Valli tried to answer this question, using the metaphor of the Eagle and the Cross, representing the Empire and the Church, respectively. It should be underscored that G. Valli applied this metaphor to the *Divine Comedy*, but we think that we may apply to the present argumentation, as far as without a collaboration of active and contemplative life it is impossible to

---

<sup>15</sup> Virgil, *Bucolis*, I, xi, *Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna; iam nova progenies caelo demittitur alto.*

<sup>16</sup> More likely by *Virgo* is meant *Astrea* the Goodness of Justice. By the way, another form of inspiration for D. Alighieri was *Liber Augustalis* issued by Frederick II's jurists also arguing that without justice can be a strong and “healthy” power, and viceversa. See E. Kantorovicz, *cit. work*, pp. 98-99 and D. Abulafia commenting Frederik II's Constitution of Melfi (1231): promulgated the so-called Constitution of Melfi (1231), wherein the sovereign emphasizes again the God-given right to rule of the monarch and other aspects of power regulating feudal life of this time. In our opinion, it is notable to remark what D. Abulafia wrote about mentioned document: “Here the Constitutions, obliquely refer to the circumstances that brought them into existence: an emperor who had restored order within his realm, and was now under an obligation to promote *justitia*. This word meant justice not merely in the practical sense. In an elegant but mysterious phrase Professor Ullmann explained that '*justitia* is unshaped *jus*; it stands in the antechamber of *jus*'. Or, more simply, law-making should be conducted according to principles of right-ordering; laws are to be derived from ethical assumptions enshrined in God's teaching. One of the edicts in the law-book points out how the king's judges, the justiciars, take their name from the words *jus* and *justitia*. Nor, indeed, is it surprising that the great gateway erected at Capua in 1234 portrays the emperor, his judges and, in a commanding position, a statue of *Justitia*: righteousness expressed through good government.

<sup>17</sup> *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore».*

reach terrestrial and extra-terrestrial happiness, with the caveat that both Empire and Church ought to emend respective faults. If we take for grant that in D. Alighieri's vision, Beatrice represents the virtue of the Cross, while Lucia is the virtue of the Eagle, it is possible to assume that they must collaborate to the extirpation of injustice (she-wolf), vainglory (lion) and luxury (panther), along with greed (*avaritia*), and cupidity (*cupiditas*)<sup>18</sup>. The Cross and the Eagle shall open the way out to salvation from Dark Forest to the forest of happiness, leading humanity to perfection and beatitude<sup>19</sup>. In our opinion, it means that the striving for self-improvement of humankind is driven thanks to the totality of *humana* civilitas, considering that Italian thinker stepped away from Aristotelian tradition, presupposing that nobleness (probity) may be inherited. We shall conclude that, to a certain extent, virtue is something that human beings can gain and grasp under a common principle that we call Emperor and Empire embedded in no concrete person<sup>20</sup>, and in active life, supported by contemplative elements (philosophy). It means that it is possible to teach virtue(s), and,

---

<sup>18</sup> We can see their defeat in the revelation of triumphant chariot of the Church, while the Eagle sits on the Tree of original wisdom, which blossoms again, and the Church represents its roots. See Dante Alighieri, *Purgatory*, vv. 88 -120.

<sup>19</sup> To a certain extent, we can say that reconciliation of the Eagle with the Cross provides both ethical and spiritual salvation, because, since the Eagle is gone, since the Empire is no more in Rome, the Church get corrupted, arrogating to herself the temporal power. This way concludes G. Valli, the Church "turned into a repugnant monster (the devil) who no more carried on the Saint Wisdom, but possessed only a corrupted and impious doctrine, a whore serving leaders of the Earth (the Giant)". *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, P. 297. Translation of E. Mettini.

<sup>20</sup> We disagree with scholars arguing that ideal model of the *De Monarchia* was Henri VII of Luxembourg. Scholars argue that he is the "hero" of *De Monarchia* in force of the fact that he Henry crossed the Alps in 1308, reinvigorating the imperial cause in Italy, torn by partisan struggles between Guelf and Ghibelline parties; and that *De Monarchia* was published in 1313, in the year Henry died and in connection with great admiration D. Alighieri felt toward Henry VII, if considering that in the Divine comedy D. Alighieri paid a tribute to Henry VII. In Paradise XXX, 137f Henry is the Alto Arrigo (Noblest Henry), "He who came to reform Italy before she was ready for it". Dante also alludes to Henry VII several times in *Purgatory*, calling him the savior who will bring imperial rule back to Italian, and end the temporal control of the Church.



subsequently, it is conceivable to suppose that education of human beings can lead to their (terrestrial) perfection thanks education. By education, we mean a process of “extracting” (“extracting” from which the notion “education” derives) from human beings the best they can give in order to fulfill goals set by Reason as humankind united as the “One Another”, that is not a shapeless mass, but, rather, is the sum of reasonable will of each human. If, as D. Alighieri’ presupposed, the Emperor was the one who ought to be righteous and just, so that passions would not overwhelm reason, in order to turn them into a positive (reason-driven) energy, which would strengthen the body of the New Adam we have just mentioned. Human dignity and *humana civilitas* can become available only with right rulers, representing reason that must lead them to their final terrestrial goal and Highest Justice, which must be administrated. If the Emperor is a corruption-free figure whose goal is to lead humankind to its highest degree of development by Reason and Justice, to which we confer the meaning of *reason, intelligence, intellect* and *equity, rectitude, sanctity* respectively, we cannot but notice how D. Alighieri is close to Averroes’ vision about active and passive intellect<sup>21</sup>. To us it is relevant to underscore the unity of intellect, connecting humans and God as *one body*, which D. Alighieri tried to prove. In the present context to us significant interpretation proposed by A. Beccarisi, re-echoing E. Berti’s position that active intellect is not a disposition, but “universal habit of principles, i.e., the eternal and incorruptible first axioms, basis of each science, thanks which properly human intellect *viz.* passive intellect (*nous*) goes from potency to actuality”<sup>22</sup>. This interpretation of Aristotelian theory manifests itself as a new attitude towards humans because the lexical shift from disposition to habit highlights that the active intellect is neither the human individual intellect, nor divine intellect but, “rather a ‘*hexis*’, a habit” as rightly argued

---

<sup>21</sup> We do not want to start a discussion about Averroism of D. Alighieri, which represents itself an enormous field of research, but we shall argue that Italian thinker re-elaborated both Averroistic position and vision hold by Siger of Brabant D. Alighieri put in Paradise in the Divine Comedy.

<sup>22</sup> “La teoria dell’intelletto come fondamento di una comunità universale in Dante Alighieri e Meister Eckart”, P. 222.

A. Beccarisi<sup>23</sup>. This position is fundamental to us, because Italian researcher underscore that such habit (*hexis*) “does not belong to the soul of the single (*enheni*), but pertains to human race as species in general (*holôs*), to the soul of human race, as to say: it is the patrimony of eternal truths that humanity had discovered and shall discovered a patrimony that, “once learnt by the single individual, becomes the actual intellect of the individual, i.e. the acquired intellect”<sup>24</sup>, because it is not “the active intellect, which thinks (it is not the object of thinking), but, rather, are men who think throughout active intellect”<sup>25</sup>. If we agree with Berti’s position that the human knowledge is universal, i.e., exists independently from single individuals, and it is eternal, we can conclude that the thinking subject is neither the soul nor the intellect, but men themselves, a thesis that supports ours supposition regarding position and apply it to D. Alighieri’s “De Monarchia” concerning the passage from a potentiality to actuality. The ideal of humanity, with the important caveat that this “thinking” is the act of grasp explication to phenomena and their essence, and it must be applied to mankind, this way overcoming goal fixed by Aristotle for human thinking<sup>26</sup>. Consequently, we can conclude that Italian thinker presented us a scheme where ethical philosophy as way of investigating is the main criterion of life lived by nature Table 2 (see Appendix), where Homo (man) is individual and genus, individual and community, part of the whole body of society. Finally, as we can evince from Table 3 (see Appendix) the twofold goal of man (*Hominis duplex finis*) is use will and intellect to act following both civil laws (*operatio secundum leges civiles*) and intellectual and moral virtues (*operatio secundum virtutes intellectuales et morales*) having as apex Emperor and Philosopher correspondently. Italian thinker presented us a

<sup>23</sup> “La teoria dell’intelletto come fondamento di una comunità universale in Dante Alighieri e Meister Eckart”, P. 224.

<sup>24</sup> *Aristotle’s Nous poiêtikos*, P. 140.

<sup>25</sup> *Aristotle’s Nous poiêtikos*, ibidem, “And this intellect is separable, impassible and unmixed, being in its essence actuality, for that which acts is always superior to that which is affected, and the principle to the matter. Actual knowledge is identical with its object, potential knowledge is prior in time in the individual, but in general is not prior even in time, and it is not the case that it sometimes thinks and sometimes does not think”.

<sup>26</sup> See *De Monarchia* I, iii, 4.

triad Reason, Intellect, Values, that we can take as the basis of what E. Kantorowicz called man-centered kinship. Based on the considerations stated, we can affirm that that it is possible to take an equidistant position between É. Gilson and E. Kantorowicz' theoretical positions towards D. Alighieri's political insights. If the further exaggeratedly emphasized theological (and, to a great extent, theological) elements of the question, trying to bring back D. Alighieri to Thomistic tradition, the latter strictly focused on pagan sources of D. Alighieri, a fact forcing to misjudge deep philosophical core of D. Alighieri's position. Consequently, we can infer that in "De Monarchia" the Divine Poet presupposed that the Emperor and the Pontiff are excellent men (*optimi homines*), as far as both come from God (whom we understand as Highest Reason) having as hypostasis *Novus Adam* Quarrel in third Book of the "De Monarchia" concerning derivation of imperial or pontifical power from God, it is more specious than we can think at first glance, because Pontiff ought to be concerned with the salvation of the soul, and grant the well-being of humankind in afterlife, using infused by God qualities (three theological virtues Faith, Hope and Love) given, but he ought to relay on renewal of society thanks Emperor (following the dialectic Cross-Eagle we have already written about) and the latter ought only to bow before spiritual authority of the further, as explicitly underscored D. Alighieri in "De Monarchia" III, xv, 18,<sup>27</sup>. This reverence does not mean that the Emperor had to pay homage to Pope as a vassal but is the recognition of his role as Head of spiritual world. We want to underscore as well that in D. Alighieri's vision God exists, Providence exists, but human beings do not know what shall await them in afterlife. Consequently, human beings must

---

27

Let Caesar therefore show that reverence towards Peter which a firstborn son should show his father, so that, illumined by the light of paternal grace, he may the more effectively light up the world, over which he has been placed by Him alone who is ruler over all things spiritual and temporal"

Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus illius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator

improve themselves to create a society that can help to improve God's plan (there question concerning Paradise and Hell are not relevant to us now). In D. Alighieri's vision, the Emperor represents civic values and virtues. He, as heir of Roman Emperors, ought to free active and positive qualities of the individual as emanation of Eternal Wisdom of God. Italian thinker entrusted Emperor with this task, as far as Emperor and Empire represent on the Earth like Highest tribunal of human consciousness under the Relationship of Authority (*Relatio dominationis*) (See appendix, Table 1). Therefore, we can conclude that D. Alighieri, on one hand, made human beings responsible for their own destiny, while, on the second hand, he shown that a "virtuous life" can lead to vision of God, overcoming St. Thomas Aquinas' vision, which neglected role of the Emperor, supporting that only theological virtues can ensure salvation in afterlife. In this case, we fully agree with É. Gilson, affirming that "Nothing could be clearer than the distinction between these three authorities: philosophy, which teaches us the whole truth about the natural goal of man; theology, which alone leads us to our supernatural goal; finally, political power, which, holding human greed in check, constrains men, by the force of the law, to respect the natural truth of the philosophers and the supernatural truth of the theologians"<sup>28</sup>. Moreover, we must underscore that, in D. Alighieri's vision, to a certain extent, God is noumenic, it is a regulative element of human life, and human beings ought to discover Him inside themselves without Revelation. Starting from those premises, we can draw the conclusion it is theoretically conceivable to compare D. Alighieri's to I. Kant's philosophical teaching that German philosopher raised in many works concerning anthropology. Hence, we shall pay special attention to those elements and philosophical positions that, to our mind, bring closer D. Alighieri and I. Kant. In detail, we shall analyze final goal of humankind, reason and human nature considering that they played a huge role in German philosopher's outlook we shall describe further.

---

<sup>28</sup> *Dante the philosopher*, P. 187.

SECTION II: IMMANUEL KANT, LEGISLATION OF THE REASON AS  
PATH TO PERPETUAL PEACE

The first we shall underscore is a singular aspect of I. Kant's philosophy is the "anthropological thesis" that, being a *zoon politikon*, human beings need to find the best form of government in which they can display their talents and skills. For I. Kant, philosophy is that what can find answer to epistemological, social, and moral questions, considering that for him also it is dramatically important to solve question of destiny of the man on the Earth, of his life there and now. It does not mean that I. Kant had a hedonistic approach to life, vice versa, we can say that his ethical approach is rigoristic (quite Stoical), and philosophy as "lawgiver of reason" gives humankind chance to partially see beyond the wall of phenomena and perceive noumenic world, especially what concerns morality. Desire of acting morally is the pale reflection of moral law living in ourselves we cannot never grasp, but ethical law is knowable as I. Kant wrote in "The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World", a short precritical work (1770), where he noticed that moral concepts "no matter how confused, remaining intellectual, as for instance, the moral concepts, which are known not experientially but by the pure intellect itself"<sup>29</sup>. To our mind, I. Kant's thoughts are truly relevant in the present context if force of their comparability with D. Alighieri's one concerning individual reason everyone has, that is the way to enter the path to morality as developing (*in fieri*) element of humankind because "pure practical reason is directly law-giver. In it, will acts as if it were independent from any empirical conditions, as the 'pure will'"<sup>30</sup>, driven by the "only form of law", as noticed V. F. Asmus, an utterance leading us to the conclusion that it is just pure reason, which creates law, and "this law must be known by human beings to control their action by a pure will"<sup>31</sup>. Therefore, it is important to observe

---

<sup>29</sup> *Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World: Inaugural Dissertation 1770*, Section II, §7, P. 156.

<sup>30</sup> Имануил Кант, P. 327.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

that humans as sensitive and rationally self-conscious beings not ever are able to make the right choice, as I. Kant wrote in *Metaphysics of morals* (6:213–4)<sup>32</sup>. There it is valuable to notice that inclinations and stimuli, i.e. passions gives chance only to have animal choice because they sleep away continence, ratiocinity, beclouding human intellect, because this process cannot must have place without the subject's reason. It goes without saying that every action is affected by an impulse (a trigger), but that latter must be “filtered” throughout pure reason and intellect to measure consequences of this or that action. Of course, Kantian ethics are not Aristotelian ethics of virtues, as many scholars argue<sup>33</sup>, a way used to criticize basic element of I. Kant's philosophy from positions on A. Schopenhauer's works<sup>34</sup> and G. E.

---

<sup>32</sup> “The faculty of desire in accordance with concepts, in-so-far as the ground determining it to action lies within itself and not in its object, is called a faculty to ‘do or to refrain from doing as one pleases’. Insofar as it is joined with one's consciousness of the ability to bring about its object by one's action it is called choice (*Willkür*); if it is not joined with this consciousness, its act is called a wish. The faculty of desire whose inner determining ground, hence even what pleases it, lies within the subject's reason is called the will (*Wille*). The will is therefore the faculty of desire considered not so much in relation to action (as choice is) but rather in relation to the ground determining choice in action. The will itself, strictly speaking, has no determining ground; insofar as it can determine choice, it is instead practical reason itself. Insofar as reason can determine the faculty of desire as such, not only choice but also mere wish can be included under the will. That choice which can be determined by pure reason is called free choice. That which can be determined only by inclination (sensible impulse, stimulus— emphasis added) would be animal choice (*arbitrium brutum* – emphasis added). Human choice, however, is a choice that can indeed be affected but not determined by impulses, and is therefore of itself (apart from an acquired proficiency of reason) not pure but can still be determined to actions by pure will”. *Metaphysics of Morals*, P. 41-42.

<sup>33</sup> See MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*. L., 1981; Geach, P. T., *The Virtues*, Cambridge University Press, 1977; Slote, Michael, 1993, “Virtue ethics and Democratic Values”, *Journal of Social Philosophy*, 14: 5–37.

<sup>34</sup> “Since the rise of Christianity there is no doubt that philosophical has been unconsciously moulded by theological ethics. And since the latter is essentially dictatorial, the former appears in the shape of precepts and inculcation of Duty, in all innocence, and without any suspicion that first an ulterior sanction is needful for this rôle; rather does she suppose it to be her proper and natural form. It is true that all peoples, ages, and creeds, and indeed all philosophers (with the exception of the materialists proper) have undeniably recognized that the ethical significance of

M. Anscombe's argumentations, as far as in her work "Modern moral philosophy" promoted three important theses, among which we take the first two. She noticed that "The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. The second is that the concepts of obligation, and duty moral obligation and moral duty, that is to say-and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of 'ought', ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it"<sup>35</sup>. Conclusions of Mrs Anscombe are interesting and reliable, if we consider that she was one of promoters of "aretaic turn", literally a return to virtue (*areté* in Greek), having as its theoretical foundation virtue-based ethics like peripatetic<sup>36</sup>, and excluding any deed done by imposition of some not completely concrete and objective "law", which must turn our "ought" into a "I can", as for I. Kant. To our mind, it is important to highlight that virtue-based ethical approach emphasises the agent who makes choice and acts not blindly obeying rules, but because one has a moral desire to do act the way he does, which creates a certain vicious

---

human conduct is a metaphysical one, in other words, that it stretches out beyond this phenomenal existence and reaches to eternity; but it is equally true that the presentment of this fact in terms of Command and Obedience, of Law and Duty, is no part of its essence. Furthermore, separated from the theological hypotheses whence they have sprung, these conceptions lose in reality all meaning, and to attempt a substitute for the former by talking with Kant of absolute obligation and of unconditioned duty, is to feed the reader with empty words, nay more, is to give him a *contradictio in adjecto* to digest." Шопенгауэр, А., *Об основе морали, Свобода воли и нравственность*. P. 138. Translation of E. Mettini.

<sup>35</sup> *Modern Moral Philosophy*, P. 1.

<sup>36</sup> See Duff, R. A., "The Limits of Virtue Jurisprudence" // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P. 214; George, R. P., *Making Men Moral*. Oxford, 1993; Huigens, K., "Nietzsche and Aretaic Legal Theory" // *Cardozo Law Review*. 2003. Vol. 24, № 2, February. P. 563–586; Sherry, S., "Judges of Character" // *Wake Forest Law Review*. 2003. Vol. 38. P. 793-809; Solumn, L. B., "Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging" // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P. 178–213.

circle considering that the good act is meant to be done by a virtuous person and vice versa. It seems to us that it can sound methodologically proper to underscore that “categoricity”, and “verdict-issuing nature” (in Russian sources *вердиктность*) of Kantian ethical philosophy are deontologically oriented, they are based on a duty which humans cannot fail to respect, as far as I. Kant rooted ethics in humanity's rational capacity, asserting certain inviolable moral laws based on Reason, which can only be perceived by humans. Moreover, maxims human beings give themselves have as goal to enhance the process of human self-improvement that is the final end of humankind, as by I. Kant. Then, if Reason is able to drive into action human will, we can compare this Reason to God, because He is perceivable by our limited reason like in D. Alighieri’s vision but, by contrast, individual-oriented, as formulated in categorical imperative I and II:

CIa: Always treat persons (including yourself) and ends in themselves, never merely as a means to your own ends.	CIb: Act only on that maxim that you can consistently will to be a universal law.
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------

The formulation (CIa) tells us to treat individuals as ends in themselves. That is just to say that persons should be treated as beings that have intrinsic value, i.e. my action is morally correct and acceptable as long as people interact with me voluntarily, or act autonomously for his own reason. Respecting persons requires refraining from violating their autonomy. Now let us consider the second formulation tells us to act only on “maxims” that are universalizable. A maxim here is to be understood as a generalized motivation or intention for acting in a certain way under a certain set of circumstances. A maxim is universalizable if we can will that everyone act in accordance with the maxim. The moral status of an action depends on the motivation for acting. To say that a maxim is universalizable is to say that one can consistently will that everyone acts in accordance with that maxim. At the same time, we shall stress again that maxims, manifesting perceivable (intelligible) reason overcoming phenomenal world may have, and perhaps has, huge influence on pure reason as well, and consequently we can presuppose that influence of practical pure reason on intellectual life of humans is also a way to reach personal freedom. A confirm of our thesis we can find in article of Russian scholar A.V. Kucherenko, who, analyzing I.



Kant's *Critique of judgment*, concerning practical reason of existence of God<sup>37</sup>, underscores that dualism between formulas "practical reason *learns* moral law" and "practical reason *creates* moral law" should be kept and expressed as follow: "...practical reason, learning norms of moral law not in their pure form, create definitions of those latter, using principle of general usefulness, following suggestion of the hearth, inside which this law is written"<sup>38</sup>. If in theoretical ration shift goes from individual, sensitive data to general and universal, then, in the activity of practical reason the shift is exactly the opposite – from universal principle to definition of the relative maxim, which should be obeyed, and then, this maxim needs that we shall overcome selfish inclinations<sup>39</sup>: Speculative reason and practical reason have the one and only architectonical principle, even if they are different objects (Law of nature, and moral nature), so that such difference is epistemological, and not ontological. The reason is a whole, which sought to reach truth placed in "Thing-in-Itself", representing symbol of unknowable parts of objects, transcendental spiritual objects out of empirical sphere and transcendental principles of reason as God, freedom, and immortality, as we many people know. At the same time, we can agree with R. A. Burkhanov, asserting that also human being can be considered a "Thing-in-Itself" as far as inside themselves have necessary elements for critical and speculative activity<sup>40</sup>. Conclusion of Russian scholar give us chance to presuppose that both kinds of reason fulfil same functions of active intellect and individual reason we met when we wrote about D. Alighieri. Human beings participate in reason, they are not able to use being plunged into phenomenal world, but, as well, they can be stimulated by transcendental functions, considering that "pure reason in practical by itself alone and gives (to the human being) a

---

<sup>37</sup> *Critique of judgment*, Part II. Critique of Teleological Judgment, §88 (456), p. 346.

<sup>38</sup> „Вера, воля и практический разум как источники морального закона в этике Канта“, Р. 121.

<sup>39</sup> Kant pointed out convergence of speculative and practical reason, writing that "Now, practical reason has as its basis one and the same cognitive power as does speculative reason insofar as both are pure reason. *Critique of pure reason*, Chapter III, Critical Examination of the Analytic of Pure Practical Reason, p. 114.

<sup>40</sup> *История и философия науки: Энциклопедический словарь*, Р. 50.

---

universal law that we call the moral law”<sup>41</sup>. Moral law is “sentence of the reason”, as lapidary wrote Russian scholar A. Ya. Slinin<sup>42</sup> and, consequently, we can presuppose that human beings as “Thing-in-Itself” may gradually improve their knowledge and, doing so, they can increase their practical skills and conditions of their life to try to the path to a higher level of morality and self-improvement. They can hear that from “noumenic world” to which belong rational beings, “comes the voice of practical reason as categorical imperative, as unequivocal command of duty”<sup>43</sup>. Scholars argue that “Kant shows that moral is not only possible without any religion sanctions, but is absolutely autonomous and self-sufficient”, and that everyone, including atheist may have a representation of moral law inside themselves. Thus, the question concerning the existence of God is not superfluous, as far as it needs a deeper analysis of Kantian philosophical works, but we notice the following: Law, as universally mandatory element, is the result of application of Categorical imperative to human life, discovering to them the intelligible world, hidden in noumenic dimensions, is tangible and concrete. In our vision, Kantian Law corresponds to D. Alighieri’s “Emperor”, to that entity, which manifests itself inside human beings and may lead them closer to Freedom and God. The “Emperor” – Kantian law – defines human behaviour from a subjective point of view, of course, but at the same time, underscores the dignity of human beings, a facet of I. Kant’s philosophy we must pay close attention. On this basis, we presuppose that second formulation of Categorical imperative gives humankind chances to enter the real of ends, creating a legislative model, mediating the idea of universality with the idea of dignity<sup>44</sup> so that along with T. J. E. Hill, we can presuppose each member of the kingdom of ends “has dignity on a rational presumption of preserving them from harm, developing them, and honouring them through self-respect and respect for

---

<sup>41</sup> *Critique of practical reason*, Book I. Analytic of pure practical reason, par. 7, comment, P. 46.

<sup>42</sup> Слинин, Я. А., *Этика Иммануила Канта*, P. 172.

<sup>43</sup> *Ibidem*, P. 173.

<sup>44</sup> „Кант о человеческом достоинстве: автономия, человечество и права человека“, P. 84.

others”<sup>45</sup>. Mutual respect, and, consequently, respect to moral law people represent another step to comprehension of intelligible world, when human beings can try to get freed from empirically determined phenomena and start to feel themselves autonomous. This moment is crucially important to us, considering that passage from freedom of the will as manifestation of unconditional causality of freedom on transcendental plane to autonomy of will as more important principal of moral legislation is that element, which allows looking at the subject as something coherent in its activity, not determined by laws of the empirical world. It is the only way human beings may freely act a fact, which permits to consider them responsible for their own chose<sup>46</sup>, and defining transcendental freedom of humankind, which I. Kant presented as a special kind of causality in “Critique of Pure Reason”, explaining that “Freedom (independence) from the laws of nature is indeed a liberation from coercion, but also from the guidance of all rules” (A447/ B 475)<sup>47</sup>. This kind of freedom presupposes an unforced causality, as to say, which German philosopher opposed to psychological freedom, a concatenation of soul’s representations bearing the mark of natural necessity<sup>48</sup>. Undoubtedly, in I. Kant’s philosophy, freedom plays an anthropologically relevant role if considering that 1) freedom is not chance to act out of legislation – in this case it is a positively inhibiting factor which repels psychological freedom (satisfaction of needs for a misuse of will and judgment); and 2) freedom is not only the right way of application of the

---

<sup>45</sup> *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, P. 157.

<sup>46</sup> *Critique of practical reason*, BOOK I. Analytic of Pure Practical Reason, Chapter I. On the Principles of Pure Practical Reason par. 8, Theorem IV, p. 48: “Autonomy of the will is the sole principle of all moral laws and of the duties conforming to them; any heteronomy of the power of choice, on the other hand, not only is no basis for any obligation at all but is, rather, opposed to the principle of obligation and to the morality of the will, a concept we can find in commentary to corollary to basic law of pure practice reason”.

<sup>47</sup> *Critique of the pure reason*, Division two. Division two. Transcendental dialectic Book II. The dialectical inferences of pure reason Chapter II. Third Conflict of the Transcendental Ideas, P. 485.

<sup>48</sup> *Critique of practical reason*. Book I. Analytic of pure practical Reason Chapter III. On the Incentives of Pure Practical Reason, Critical Examination of the Analytic of Pure, P. 123.

maxims from duty, but, maxims shall become a universal law of nature through our will, which ought have as consequence progressive development of humankind on a contractual basis<sup>49</sup>. Here we shall argue with H. Arendt, and criticize, as far as we are able to do, the schema proposed in *Lectures on Kant's political philosophy*. The point H. Arendt tried to condemn, is that in his political philosophy I. Kant echoed Aristotelian position that one can be a good citizen even if he is not a morally good person, so that it should be proven that Kantian philosophy has not a clear liberal basis laying of choice of maxims by individuals. Cleverly using a well-known passage from "Perpetual peace", the problem of organizing a state, however hard it may seem, can be solved even for a race of devils, if only they are intelligent. The problem is that "given a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom is secretly inclined to exempt himself from them, to establish a constitution in such a way that, although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions"<sup>50</sup>. There H. Arendt reflects on publicity of power and its "secreticy" to Kantian political philosophy, and, at the same time, American philosopher wanted to formulate that freedom as such it is impossible, or at least, is restricted by power, if assuming that all maxims must be public (publicity of the power), so that "publicity becomes a criterion of rightness"<sup>51</sup>, and "Morality means being fit to be seen, and this not only by men but, in the last instance, by God, the omniscient knower of the heart (*der Herzenskundige*)"<sup>52</sup>, argued H. Arendt not without irony. If we want to interpret H. Arendt's vision, it seems to us that bad men make for themselves exception as the race of devils, a think people do secretly, while in public they flaunt the opposite, so that evil, or, at least, bad inclinations of human beings are kept away from the publicity for fear of punishment, and, consequently, "To insist on the privacy of the maxim

---

<sup>49</sup> Kantian contractualism has as premises Reason as a way to overcome social egoism, on one hand, and, on the other hand improves J. J. Rousseau, expunging these elements of doctrine of the latter denying culture and progress as a way to reach a better state for humankind.

<sup>50</sup> *Lectures on Kant's Political Philosophy*, P. 18.

<sup>51</sup> *Ibidem*, P. 50.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

is to be evil”<sup>53</sup>. As for H. Arendt, “here it even sounds as though ‘a race of devils’ is necessary to ‘provide the necessary requirements and supply the foundations over which finer souls can spread beauty and harmony’”<sup>54</sup>. We can presuppose that American philosopher’s vision is the aftermath of a precise interpretation of Enlightenment having kernel in existentialistic and new-Marxist schools, influenced by M. Horkheimer and Th. Adorno (we refer especially to Excursus in *Dialectic of Enlightenment*), and, to a certain extent, in M. Foucault’s works concerning power. To our mind, there H. Arendt tried to show that I. Kant was wrong in presupposing that reasonable (there we shall write “socially allowable”) behaviour lays on the opposite, on hypocrisy, or on coercion, and to display her own ideas, H. Arendt has submitted to a bitter criticism the third Critique, proposing sociability as pre-requisite of society, as she explained commenting §41 of *Critique of Judgment*. First, H. Arendt remarked that first name of the third Critique was Critique of Taste, and, in connection with this, noticed a crucially important fact, arguing that “When Kant finally turned to the third Critique, he still called it, to begin with, the Critique of Taste. Thus, two things happened: behind taste, a favourite topic of the whole eighteenth century, Kant had discovered an entirely new human faculty, namely, judgment; but, at the same time, he withdrew moral propositions from the competence of this new faculty”<sup>55</sup>. In other words: it is now more than taste that will decide about the beautiful and the ugly; but the question of right and wrong is to be decided by neither taste nor judgment but by reason alone. H. Arendt’s standpoint is peculiarly fascinating as far as American philosopher seemingly noticed that right and wrong became not an aesthetic question, when human beings are able to accept one’s standpoints without any second thoughts, without “self-interest” (*ohne Eigennutz*) because a “peculiar characteristic of this interest is that it “interest only in society”<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem, P. 18.

<sup>55</sup> Ibidem, P. 10.

<sup>56</sup> *Critique of Judgment*, On Empirical Interest in the Beautiful, §41, P. 166 “If we admit the impulse to society as natural to man, and his fitness for it, and his propension toward it, i.e., sociability, as a requisite for man as a being destined for society, and so as a property belonging to being human and humaneness

Making an inference from I. Kant's quotation<sup>57</sup> American philosopher come to conclusion that "sociability is the very essence of men insofar as they are of this world only", so that, as for H. Arendt, I. Kant, at least, presupposed that one of our mental faculties presuppose the presence of the others<sup>58</sup>, concluding that what is bound up with judgment is our whole soul apparatus. There it is important to highlight that, as for us, H. Arendt misinterpreted "feeling and emotions" (*Empfindungen*), reading between the lines "*Sinnlichkeit*" as a way of human communication is not acceptable to us, if we pay attention to another question that is the pendant of the further. We argue that H. Arendt's interpretation is the result of her speculation concerning three maxims we can find in the Third Critique, i.e. (1) to think for oneself; (2) to think from the standpoint of everyone else; and (3) to think always consistently<sup>59</sup>, which represents understanding, judgment, and reason correspondently. To our mind, A. Arendt meant by them what she called "enlargement of reason", which American philosopher linked to "taste" by her understood as "community sense" (*gemeinschaftlicher Sinn*). To our mind, H. Arendt's explication of "taste" lead us to such a form of thinking enclosing personal opinion into general, and, actually, representing a good publicity that is the opposite of publicity we have already written about. This way, this good publicity highlights two main elements of A. Arendt's reflection like "use your own mind" (*Selbstdenken*) by which she meant an individual approach to society and the world, and critical thinking H. Arendt understood otherwise than I. Kant and other representatives of Enlightenment could have done. Consequently, despite interest of such position, we cannot agree with this, considering that H. Arendt exaggerated role of society as "political body" swallowing both good and bad individualities, who any way has not right to disagree or rebel, and, consequently, to manifest humanity in its fullness, and this way, the only way to lead humans to their final end, a goal, which can be reached only keeping alive evil as source of the good as far as human shall

---

[Humanität], we cannot escape from regarding taste as a faculty for judging everything in respect of which we can communicate our feeling to all other men, and so as a means of furthering that which everyone's natural inclination desires".

<sup>57</sup> *Lectures on Kant's Political Philosophy*, P. 81.

<sup>58</sup> *Lectures on Kant's Political Philosophy*, P. 82.

<sup>59</sup> *Critique of Judgment*, P. 160.

maintain “roughly the same degree of religion and irreligion, of virtue and vice, of happiness and misery”<sup>60</sup>, so that we can presuppose that, as by H. Arendt progress is not a community-based chose of all maxims, but is something that power use only to criminalize and repress dissidence, therefore supporting theoretical position condemning punishment in I. Kant ethical and political philosophy. On the opposite, we think that I. Kant’s ethical and political vision lays on common sense as way to overcome individual egoistic tendencies of humankind, which can find their expression in more relevant goals that can satisfy general will, without any conflict based on strictly individual motivations capable of provoking profoundly destructive social fights.

This way, we want to affirm that has come time to separate I. Kant’s ethics and philosophy from “totalitarian” way of thinking and to compare to forms of power over masses analyzed by N. Chomsky or E. Canetti, so that it should be possible to comprehend difference between “collective subject” in modern society and “individual collectivity” in I. Kant’s philosophy, using definition of “sociability” given by G. Simmel. Such definition implies “an ideal type of a specific sociological structure in which participants come together, not for instrumental motives, but simply for the satisfaction of being with others. If real interests, whether aligned or clashing, do not determine the participants’ behavior any restraint comes through self-regulation, i.e. tact, discretion and manners, regardless of riches, position, fame, learning or other merit. Neither do deeply personal qualities, intimate feelings, or mood impinge on the relationship. Thus, interests and passions are the upper and lower boundaries of this type of association”<sup>61</sup>. G. Simmel give us chance to look at I. Kant’s sociability from the point of view, which allows us to understand it like a universal impulse to progressively spread all over the world a commonwealth by the action of moral legislation using human goodwill and maxims.

(End of part I)

---

<sup>60</sup> *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, P. 60.

<sup>61</sup> “The sociology of sociability”. *American journal of sociology*, 553, 254-261.

## BIBLIOGRAPHY

- Alighieri, D., *De Monarchia* [electronic resource] <https://www.danteonline.it/monarchia/>
- Alighieri, D., *Convivio Opere minore di Dante Alighieri*, v. 2, Unione Tipografico-editrice torinese, 1997, pp. 892.
- Anscombe, G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, Vol. 33, No. 124. (Jan., 1958), pp. 1-19.
- Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press, 1992, pp. 174.
- Асмус, В. Ф., Иммануил Кант И. М.: Наука, 1973 г.- 536 с.
- Бурханов, Р. А., Вещь в себе // История и философия науки: История и философия науки [Текст] : энциклопедический словарь / [Бурханов, Р. А. и др. ; редкол.: Е. В. Гутов (отв. ред.) и др.]. - Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гос. гуманитарного ун-та, 2010. – 341с.
- Beccarisi A., “La teoria dell' intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante”, in: Alessandra Beccarisi e Alessandro Palazzo (ed.), *Per studium et doctrinam, Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Roma 2018, p. 221-244.
- Berti, E., Aristotle’s *Nous poiêtikos*, quoted in “La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante”, in: Alessandra Beccarisi e Alessandro Palazzo (ed.), *Per studium et doctrinam, Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Roma 2018, p. 221-244.
- Cavallar, G., *Cosmopolitanism in Kant's philosophy*, *Ethics & Global Politics* 5(2):95-118.
- Critchley, P., *Dante's Enamoured Mind: Knowing and Being in the Life and Thought of Dante Alighieri* 2013, [e-book] Available through: Academia website <http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Books>
- Фасоро Санди Аденийи, „Кант о человеческом достоинстве: автономия, человечность и права человека“ // Кантовский сборник. 2019. №1, с. 81-98.
- Fischer, M., “Was wird aus der Kultur? Kulturphilosophie nach Kant”. In: Ian Kaplow: *Nach Kant: Erbe und Kritik*. LIT Verlag Münster, 2005, S. 136–158, hier S. 138 ff.
- Gilson, É., *Dante the philosopher*, Sheed and Ward, London, 1948, pp. 338.
- Kant, I. *Critique of practical Reason*, Translated by Werner S. Pluhar, Introduction by Stephen Engstrom, Inc., Indianapolis, Cambridge Hackett Publishing Company, 2002, pp. 284.



- Hill, T. J. E., *Human Welfare and Moral Worth: Kantian, Perspectives*. Oxford : Oxford University Press, 2002.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 785.
- Kant, I., *Critique of Judgement*, Translated, with an Introduction, by Werner s. Pluhar. With a Foreword by Mary J. Gregor, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, pp. 576.
- Kant, I., *Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World: Inaugural dissertation. The Collected Works of Immanuel Kant*, Hastings, East Sussex Delphi Publishing Ltd, 2016, pp. 1956.
- Kant, I., *Groundworks for Metaphysics of Morals*, Edited and translated by Allen W. Wood with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood, Yale University, New Heaven and London, 2002, pp. 195.
- Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, Introduction, translation and notes by M. Gregor, Cambridge University Press, 1991, pp. 307.
- Kant, I., *The Metaphysical Elements of Justice*, Translated, with an Introduction, by John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, pp. 150.
- Kant, I., *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge University press, 2005, pp. 307.
- Kant, I., *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, translated by Allen Wood and George Di Giovanni, with an introduction by Robert Merrihew Adams, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 230.
- Kant, I., “Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”. In *Kant. Political writings*, edited with an introduction and notes by Hans Reiss, translated by H. B. Nisbet, second, enlarged edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 209.
- Kant, I., *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, translated with introduction and notes by M. Campbell Smith, Preface by Professor Latta, New York, The Macmillan company, 1917, pp. 203.
- Kant, I., *Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence As The Science of Right*, translated by W. Hastie B. D., Edinburgh: T. & T. Clark, 1887, pp. 300.
- Кант, И., „О воспитании“ / И. Кант: *Трактаты и письма*. М.: Наука, 1980 — 709 с.

- Kantorowicz, E., *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology with a new introduction by Conrad Leyser*, Princeton Classics Edition, 1955, pp. 568.
- Кучеренко, А. В., „Вера, воля и практический разум как источники морального закона в этике Канта“/ А. В. Кучеренко// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (14): в 4-х ч. Ч. III. С. 120-123.
- Lefort, C., *An Introduction to the Monarchia With an Essay by Judith Revel*, Translated from the French by Jennifer Rushworth, ICI Berlin Press, pp. 117.
- Mettini, E., “Under un unstarry sky: Kantian ethics and radical evil”. ARHE XVII, 34/2020, pp. 241-274.
- Reichberg, Gregory M., “Studiositas, the Virtue of Attention”, in *The Common Things: Essays in Thomism and Education*. Washington, DC, 1999, pp. 143–152.
- Simmel, G., “The sociology of sociability”. *American journal of sociology*, 553, 254-261.
- Revel, J., Lefort/Dante. Reading, Misreading, Transforming in Dante's Modernity... pp. 87-108.
- Слинин, Я. А., „Этика Иммануила Канта“ // Перов, Ю. В., Сергеев, К. А., Слинин, Я. А., *Очерки истории классического немецкого идеализм*, С. 154-207.
- Штейнберг, А. З., Система свободы Ф. М. Достоевского // Скифы: Берлин, 1923. с. 152.
- Шопенгауэр, А., *Об основе морали, Свобода воли и нравственность*. – Москва: Издательство "Республика", 1992, с. 528.
- Valli, L., *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Roma 1928, pp. 418.
- Virgil (Publius Vergilius Maro), *Bucolics*, Virgil &Goold, G. P. & Fairclough, H. Rushton, Publisher Harvard University Press, 1999, pp. 597.
- Westphal, Kenneth R., 1991. “Kant's Qualified Principle of Obedience to Authority in the Metaphysical Elements of Justice”. In: G. Funke, ed., *Akten des 7. internationalen Kant-Kon* (Bonn, Bouvier), II.2:353–66.

APPENDIX

Table 1. (This material can be found in É. Gilson's *Dante the philosopher*)

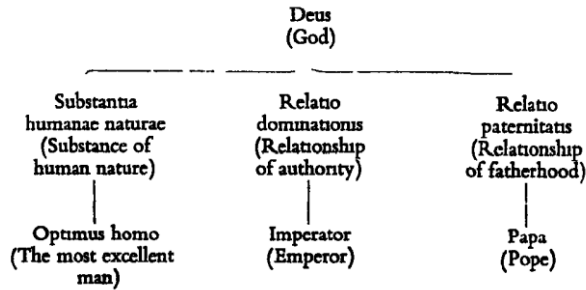


Table 2. (This material can be found in É. Gilson's *Dante the philosopher*)

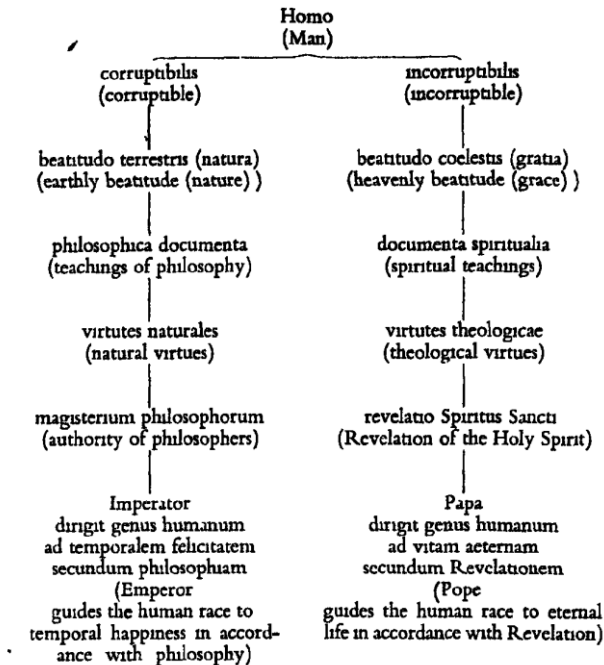
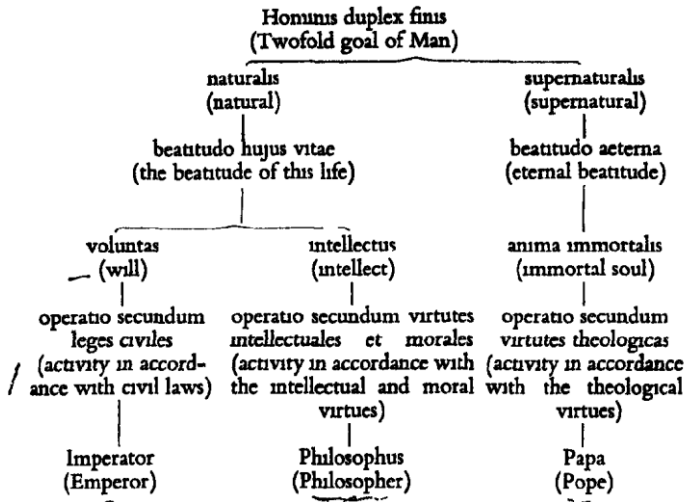


Table 3. (This material can be found in É. Gilson's *Dante the philosopher*)

EMILIJANO METINI

Ruski nacionalni istraživački medicinski univerzitet „Pirogov“,  
Međunarodna medicinska škola, Odsek za humanističke nauke,  
Moskva, Ruska Federacija

UNIVERZALNI PRINCIPI U POLITIČKOJ FILOZOFIJI  
DANTEA ALIGIJERIJA I IMANUELA KANTA  
(PRVI DEO)

**Sažetak:** Ideali univerzalne moći sposobne da upravlja i da rešava društvena i etička (religijska) pitanja, kao i mnogi načini da se dosegne najviša mudrost, a stoga i najpotpunije blagostanje ljudskog roda da bi se došlo do večnog mira, prisutni su kroz čitavu ljudsku istoriju, tako da te ideale možemo pronaći u Platonovoj *Državi*, u Aristotelovoj *Politici* i drugim delima koja se bave zasnovanjem više ili manje utopijskih „država“ i zajednica do naših dana. U ovom radu posebno ćemo ispitati univerzalističke poglede italijanskog mislioca Dantea Aligijerija (1265—1321) i kosmopolitsku ideju nemačkog filozofa Imanuela Kanta (1724—1804). Da analiziramo političku filozofiju ovih mislilaca, odlučili smo na osnovu sledećeg: s jedne strane, Dante kao osnov svojih razmatranja uzima Rimsko carstvo, koje je kao postojan temelj svoje univerzalističke ideologije imalo *pravo* svakog rimskog građanina (koje je počivalo na poštovanju religijskih i građanskih dužnosti), te tzv. *pax romana*<sup>62</sup>, teorijsko tlo na kojem bi Dante gradio sekularnu *communitas* vođenu umskim zajedničkim dobrom, a koja je mogla zameniti tzv. *humanitas* (u avgustinovskom shvatanju takve ideje); s druge strane, Kant je pokušao da objasni kako se može postići da samopoboljšanje pod ispravnom upotrebom uma (koji mi shvatamo kao etički vladajući princip ljudskog roda) vodi ljudska bića od prirodnog (onog poluzverskog) do umskog stanja, koje bi kao završni cilj imalo večni mir u

---

<sup>62</sup> *Pax romana* (latinski izraz za „rimski mir“) vremenski je raspon dug oko dve stotine godina koji traje od stupanja na vlast Cezara Avgusta, utemeljitelja Carstva (27. god. p. n. e.) do smrti Marka Aurelija (180. n. e.) i koji se smatra zlatnim dobom uzraslog i održanog rimskog imperijalizma, poretka, prosperitetne stabilnosti, hegemonijske moći i ekspanzije, uprkos nekolicini pobuna i unutrašnjih političkih nemira.

univerzalnoj republici. Na tim osnovama pokušaćemo da utvrdimo zajedničke teorijske i idealne odlike Danteovih i Kantovih pogleda, kako bismo dokazali da univerzalistička moć nije despotska, već ujedinjujuća moć pod etičkim i duhovnim principima čitavog čovečanstva.

**Ključne reči:** I. Kant, D. Aligijeri, univerzalizam, *communitas*, *humanitas*, sloboda, politika, *De Monarchia*, Večni mir, H. Arent, E. De La Boetije

*Primljeno: 22.2.2021.*

*Prihvaćeno: 6.5.2021.*

LAZAR ATANASKOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## KANT I ŠLOSER: O SLUČAJU POVIŠENOG TONA U FILOZOFIJI

**Sažetak:** Ovaj rad predstavlja čitanje Kantove rasprave sa Šloserom koje je usredsređeno na političke pretpostavke i implikacije ove polemike. Prema glavnoj tezi rada Kantovi tekstovi *O nedavno povišenom nadmoćnom tonu u filozofiji* i *Najava uskoro dolazećeg večnog mira u filozofiji* – čitani s obzirom na politički i društveni kontekst u kome nastaju – ne predstavljaju filozofsku raspravu u striktnom smislu, već raspravu između filozofa kao zagovornika građanskih političkih vrednosti i pisca čije delovanje u javnoj sferi dovodi u pitanje osnove na kojima počiva postojanje sloboda govora. Kroz ukazivanje na mesta iz tekstova polemike koja upućuju na političko-etički karakter preduslova filozofiranja u okviru slobodne javne sfere, pokazan je paralelizam između pretpostavljenih vrednosti građanske politike i vrednosti koje Kant pretpostavlja kao preduslove svake filozofske rasprave. Na kraju, čitanje upućuje na Kantov radikalni republikanizam u javnoj sferi, koji ne toleriše autoritet pojedinaca ili tradicije.

**Ključne reči:** Kant, Šloser, istorija filozofije, filozofija politike, nemačka klasična filozofija

### 1. INTELEKTUALNA REPUBLIKA

Kantovi *Kleine Schriften* iz osamdesetih i devedesetih godina osamnaestog veka uglavnom su posvećeni političko-pragmatičkim temama koje najčešće izostaju u okvirima triju kritika.<sup>2</sup> Politički okviri su prisutni

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

<sup>2</sup> Svakako, političke teme i čak direktna ukazivanja na konkretne političke događaje ne izostaju potpuno u kritikama, što je posebno vidljivo na određenim mestima *Kritike moći suđenja*, o tome videti Atanasković, L., „Kantov pojam kulture: između prirode i slobode“ u *Arhe*, 15 (29), 2018, str. 111-131., str. 119-120.

čak i onda kada Kant ulazi u rasprave naizgled čisto filozofske prirode. U svojoj polemici sa Jakobijem i filozofijom *osećanja*, Kant jasno sugerira kako ovakva filozofija po njemu predstavlja pretnju slobodi javnog govora.<sup>3</sup> S druge strane, kasniji tekstovi *O nedavno podignutom nadmoćnom tonu u filozofiji* i *Najava skorašnjeg zaključka sporazuma o večnom miru u filozofiji* dotiču se političkih problema na nešto drugačiji način. U ova dva teksta ne nailazimo na diskurs Kantovih kritika, predavanja ili pragmatičko-političkih spisa, umesto toga Kantov jezik ovde je sastavljen od heteroklitnih elemenata. Već na nivou naslova vidljiv je susret pragmatičko-političkog i kritičko-filozofskog diskursa: *Ton u filozofiji* je moguće podići samo u zajednici etičkog karaktera u kojoj to predstavlja odstupanje od uobičajenih normi i pretenziju na poziciju moći ili naglašavanje već postojećeg položaja. Isto tako, *večni mir* je politički koncept koji se ovde susreće sa temama filozofiranja i filozofske polemike.<sup>4</sup> Kako objasniti ovakav nesvakidašnji susret drugačije do li pozivanjem na Kantov ironijski pristup i za njegove spise nesvakidašnju duhovitost? Zbog čega Kant u spisu *O Tonu* jezikom politike govori o naizgled isključivo filozofskim nesuglasticama? Treba obratiti pažnju na to da pored gotovo sokratskog tona koji Kant prihvata u poznim polemičkim spisima, upadljiva je tematska usmerenost ovih spisa na *pojam filozofije*, odnosno na problem *filozofiranja*. No, za razliku od teme prve kritike koja je značajno odredila kasniji tok Kantovog kritičkog

---

<sup>3</sup> Kant, I., *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?*, AA VIII, str. 144-147; Ovaj tekst je dostupan i u prevodu, videti, Kant, I., „Šta znači: Orijentisati se u mišljenju?“ *Arhe*, 1(1), 2004. str. 251-259. prev. Miloš Todorović.

<sup>4</sup> Ginter Celer primećuje kako Kant ovde koristi igru rečima sa naslovom koji već sam po sebi sadrži igru rečima, Zöller, G., „Plato on Revolution. Kant and Political Conservatism“ u A. Falduto; H. F. Klemme (hrsg.), *Kant und seine Kritiker*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2018. str. 133-125, str. 113. Može se primetiti da su Kantove igre rečima ovde interesantne u smislu politizacije nepolitičkih fraza i kasnije upotrebe političkih termina pri politizaciji naizgled apolitičnih diskusija. U spisu *Ka večnom miru* Kant upotrebljava naziv krčme pokraj groblja kako bi naslovio svoj politički traktat – drugim rečima, Kant pozajmljuje frazu iz popularnog i pri tom sentimentalnog diskursa, kako bi njome označio nov politički koncept. Nekoliko godina kasnije, tokom polemike sa Šloserom, Kant koristi naslov koji posle objavljivanja njegovog ranijeg spisa ima jasnu političku konotaciju kako bi naslovio tekst koji sam po sebi naizgled nema politički karakter i koji se tiče polemike između filozofa.



projekta, a koja se ticala *granica u kojima je moguće filozofirati*, tema poznih polemičkih spisa može se grubo odrediti pitanjem: *Kako treba filozofirati*, ili *šta je potrebno da bi se filozofiralo?* U daljem tekstu videćemo zbog čega je ovo pitanje kod Kanta neizbežno povezano sa političkim problemima.

Postoji dug niz odgovora na ovakvo pitanje u tradiciji filozofije, od poznate ideje *dokolice*, do idiosinkratičnih koncepcija *čuđenja* i *graničnih situacija*. No, Kant nije bio naročito opterećen pitanjem *Zbog čega subjekat uopšte filozofira?* Za Kanta je inklinacija ka filozofiji, zajedno sa spekulativnim stremljenjima, stvar prirode ljudskog uma. Međutim, poslednje ne znači da je pitanje *na koji način subjekat filozofira* irelevantno.<sup>5</sup> O poslednjem pak ne govore Kantove *Kritike*. Da bi upotrebi ljudskog uma bilo dodeljeno odgovarajuće polje i da bi bile ocrtane njegove granice i osigurani neotuđivi posedi, neophodno je da to bude učinjeno u okvirima filozofije, dakle, to podrazumeva izvestan filozofski stav. O ovom stavu se pak može zaključiti na osnovu kritika, ali on sam po sebi nije tema nijedne od tri Kantove kritike – ipak, kao tema, on se pojavljuje u poznim Kantovim polemikama. Međutim, pitanje o preduslovima kritičkog stava moguće je postaviti samo u okvirima intelektualne politike ili etike u širem smislu. Jezik *kritike* nije autorizovan da govori o *tonu* koji odgovara *filozofiji*, subjekat koji provodi kritiku reflektuje o sopstvenim koracima – rezultati takve refleksije, trebalo bi sami po sebi da predstavljaju dovoljan argument u prilog validnosti rezultata kritike. No, šta činiti sa subjektom koji nije benevolentan? Sa subjektom koji odbija da uči iz *Kritike*, koji svoje zamišljene učenike *odvraća od Kantovog dela*<sup>6</sup> i koji prema tome u raspravi

---

<sup>5</sup> U tekstu *Najava skorašnjeg zaključenja sporazuma o večnom miru u filozofiji*, Kant se spram ovog pitanja postavlja ironijski, govoreći o fizičkim uzrocima i zatim o fizičkim razlozima ljudske filozofije. Kant navodi primer Posejdonijevog napada na epikurejsku školu koji je rezultirao suzbijanjem napada gihta. Kant, I., *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII, str. 413-415.

<sup>6</sup> Videti, Schlosser, J. G., *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte*, Friedrich Bohn, Leipzig-Lübeck, 1797; Schlosser, J. G., *Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte*, Friedrich Bohm, Leipzig-Lübeck, 1798.

igra ulogu *idiota*,<sup>7</sup> da bi povrh toga prethodno *podizao ton* – kako filozof može da razgovara sa takvim subjektom čija paradigma je u slučaju Kantovih tekstova, možda sasvim koincidentno, izvesni J. G. Šloser?<sup>8</sup> On, kako Kant primećuje, sam nije prošao kroz napor kritike i njeni koraci mu ostaju strani.<sup>9</sup> Prema tome, on ne razume njenu vrednost i ponaša se kao građanin države koji ne zna za slovo zakona i ustav. Ipak, kritički filozof mu se obraća, doduše jezikom koji je u isto vreme jezik kritike i jezik politike, a koji govori o preduslovima kritičko-filozofskog stava koje bi trebalo da razume čak i subjekat koji ne pokazuje volju da upozna zakone filozofske republike. Šloserov prestup je, kako to primećuje Derida, u prvom redu politički, i Kant se stoga ne usteže da se pozove na policiju u carstvu nauka.<sup>10</sup> Poslednje možda predstavlja deo objašnjenja susreta diskursa Kantovih kritika i političkih spisa u njegovim poznim polemikama. Takođe, možda je to i razlog pretežno negativne prirode Kantove argumentacije u

<sup>7</sup> Žil Delez u *Razlici i ponavljanju* primećuje kako je idiot figura koja izaziva subjektivne pretpostavke prirodne sposobnosti mišljenja i objektivne pretpostavke kulture na koje se pozivaju filozofi – idiot je prema tome jedina individua koja misli bez pretpostavki. Deleuze, G., *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968. str. 170-171. (Dostupno u prevodu, Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009.) No, uloga *idiota* može svakako biti *instrumentalizovana*, odbijanje razumevanja može biti upotrebljeno kako bi se stalo iza arbitrarnih samorazumljivosti – Kantova vidna frustriranost Šloserovim odbijanjem diskusije u racionalno određenim granicama vidljiva je na kraju teksta o *večnom miru u filozofiji*, gde Kant insistira na tome da Šloserovo *zanesenjaštvo* vodi direktnim *lažima*, Kant, I. *Verkündigung*, str. 421-422.

<sup>8</sup> O pojedinostima i istoriji polemike između Kanta i J. G. Šlosera videti Zöller, G., „Plato on revolution...“; P. Fenves, „Introduction: The topicality of Tone“ u P. Fenves (ed.), *Raising the Tone in Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1999. str. 39-48. Takođe prevodilačke beleške, str. 72-81; str. 94-100; Klatt, N., „Kants Kniefall vor der Verschleierten Isis“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 37, No. 2, 1985. str. 97-117.

<sup>9</sup> Kant, I., *Verkündigung*... str. 419-420.

<sup>10</sup> Kant, I., *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII, str. 404. Vedeti Derrida, J. „On a Newly Arisen Apocalyptic Tone in Philosophy“ transl. P. Fenves u P. Fenves (ed.), *Raising the Tone*... str. 129-130. Kantov tekst o tonu dostupan je i u prevodu, videti Kant, I., „O jednom nedavno podignutom otmenom tonu u filozofiji (1786).“, *Filozofski godišnjak*, 3, 3/1990. str. 273-284. prev. Danilo Basta.

tekstovima o *Tonu* i *Večnom miru u filozofiji*. Načelno, tri velika *ne* konstituišu osnove Kantove intelektualne etike: *Ne zanositi se, ne lagati i ne podizati ton* – prvi tekst otpočinje sa problematizacijom *povišenog tona* i *zanesenjaštva* u filozofiji, dok se drugi završava sa upozorenjem da *zanesenjaštvo* nužno vodi laganju kao *korenu sveg zla*.<sup>11</sup> Ove tri negacije su povezane, a zajedno sačinjavaju preduslove filozofskog stava koje bi trebalo da razume kako generalna publika, tako i *zanesenjaci* i *specifični pojedini* – kako Kant naziva *uzurpatore* imena *filozofije* – koji istrajavaju u odbijanju napora koji za sobom povlači prolaženje kroz čitanje *Kritika*.<sup>12</sup> Zanimljivo je kako je Kantova intelektualna republika, čiju ulicu pored spokojnih filozofskih prolaznika naseljavaju i strogi policijski oficiri, država čiji ustav nije napisan drugačije doli jezikom tri *Kritike*, tako da njegovo čitanje i razumevanje podrazumeva napor koji svi njeni građani nisu spremni da podnesu. Kant im zbog toga ne negira pravo građanstva, no, njihovu delatnost izlaže nadležnostima intelektualne policije i javnog suda koji ne sudi nužno na osnovu argumenata kritike, već se oslanja na političke i etičke pretpostavke ravnopravne participacije u javnom dijalogu.

## 2. STVARNA MONARHIJA

Politička stvarnost u kojoj je Kant napisao svoje kritike ipak nije odgovarala pravilima intelektualne republike koja bi se mogla pozvati na

---

<sup>11</sup> Kant, I., *Von einem...* str. 387; Kant, I., *Verkündigung*, 422.

<sup>12</sup> Na samom početku teksta Kant upućuje na *nicht geheime Denker* koji su od samog početka, istorijski posmatrano, uzurpirali ime filozofije. Kant, I. *Von einem...* str. 389. Derida primećuje kako je za Kanta ova uzurpacija značajan događaj i da Kant nijednog momenta ne sumnja u navodno izvorno značenje reči filozofija koju razumeva kao *naučnu životnu mudrost*. Derrida, J., „On a Newly...“, str. 126. No, pitanje je u kojoj meri ovakvo određenje za Kanta ima teorijsku težinu, pošto ga izlaže kao prostu istorijsku činjenicu, možda je Kantovo insistiranje na mogućnosti uzurpacije imena filozofije od strane onih koji sebe vide kao *nicht geheime* (u bukvalnom prevodu *ne-zajedničke*) značajnije od samog „izvornog“ određenja filozofije. Za mogućnost filozofskog govora, prema tome, neophodna je javna sfera u kojoj postoji *zajedništvo* – jasno je da za Kanta ovakvi uslovi zajedničke participacije podrazumevaju kretanje u granicama uma, kao i pouzdanje u ljudski razum, gde svako pozivanje na *osećanja* ili eventualne *više uvide* podrazumeva odustajanje od zajedničke javne sfere u čijim okvirima je tek moguća filozofija.

zakonodavstvo uma i u kojoj bi svako podizanje tona budilo sumnju kod tihih i radišnih građana.<sup>13</sup> Građani su, doduše, u nemačkim državama krajem osamnaestog veka odista bili tihi, ali samo zbog toga što su govorili isključivo tonom koji im je bio dopušten i na mestima na kojima je bilo kakav govor bio dopušten. Pruska kruna imala je isključivi monopol na *podizanje tona*, za uzvrat, monarh je garantovao fragilnoj građanskoj javnosti pravo na ton koji ipak ne bi prelazio granice *dopuštenog: Govorite slobodno, ali se pokoravajte*.<sup>14</sup> Poslednji stav iz Kantovog teksta o *Prosvećenosti*, ne možemo valjano razumeti ako ne uzmemo u obzir pravu metu ovog stava, a to nije *građanstvo*, već feudalna vlastela kao klasa koja prema Kantu nastaje onda kada *određenoj klasi u nekom društvu budu date privilegije pre nego što mogu da dokažu da su ih zaslužili*.<sup>15</sup> *Pokoravanje* onih koji *kritikuju* u isto vreme podrazumeva i zaštitu koju oni očekuju, monarh je figura kojoj se *građani* pokoravaju zbog toga što očekuju zaštitu od opasnosti koje proizlaze iz ničim zasluženih privilegija vlastele. U Kantovoj suptilnoj političkoj komunikaciji sa monarhom, plemstvo nije slučajno potpuno isključeno, ono se ne spominje, postoji samo monarh i njegovi subjekti koji zahtevaju garanciju slobode iznošenja sopstvenog mišljenja.

Savez između *monarha i građanina* je savez između dve različite usmerenosti moći – prema spolja, što podrazumeva monopol koji monarh ima nad upotrebom sile, i moći koja je okrenuta prema unutra, koja se i dalje odnosi na granice jednom omeđenog srednjovekovnog *Bürg-a*, unutar kog opet postoje još i zidine univerziteta, iza kojih je onda konačno moguće bez rizika po ličnu bezbednost i bez štete po javni poredak govoriti tonom filozofije. Intelektualna republika, prema tome, nastanjuje prostor kome je

---

<sup>13</sup> Derida posebno naglašava suprotstavljenost između *građanskih i aristokratskih* vrednosti u Kantovom tekstu, Derrida, J., „On a Newly...” str. 127-129.

<sup>14</sup> Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA VIII, str. 41. Prevod teksta dostupan je u publikaciji Basta, D. (ur.) *Um i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984.

<sup>15</sup> Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI, str. 329. Fenves navodi nekoliko mesta iz Kantovih spisa iz perioda posle francuske revolucije na kojima Kant izražava jasno nepoverenje prema plemstvu, Fenves, P. „Raising the tone...“, str. 79-80. Za prevod videti, Kant, I., *Metafizika moralna*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 1993. prev. Dušica Guteša

dozvoljena unutrašnja politička organizacija, čak i politička autonomija, ali mu nije priznata i politička subjektivnost. U isto vreme *republika pisama* bila je mreža kanala putem kojih je novonastajuća građanska inteligencija uspevala da izveze intelektualni kapital van zidina grada i univerziteta. Ovakva dinamika čije trajanje je otpočelo značajno pre Kantovih *Kritika* i nemačkog *Aufklärunga* u svojoj osnovi je bila revolucionarnog karaktera time što je zaobilazila plemstvo koje je ostajalo van granica naizgled getoiziranog grada, a čije privilegije i osnove na kojima su se one bazirale je bilo moguće dovesti u pitanje upravo putem javnog prostora čiju bezbednost je trebalo da garantuje monarh.<sup>16</sup>

Prema tome, Kantovi mali spisi, među kojima i spisi polemike sa Šloserom, nastaju u situaciji u kojoj se borba za politički legitimitet nemačke građanske klase vodi indirektnim sredstvima javne polemike – ipak, ne treba izgubiti iz vida da Kant nije politički teoretičar koji u isto vreme ima moć da bude i društveni reformator, čak je „uticaj“ njegove misli u društveno-političkom smislu nesagledivo manji nego što je to bio slučaj sa njemu savremenim francuskim ili engleskim kolegama.<sup>17</sup> Politika se u spisu *Ka večnom miru*, primera radi, pojavljuje kao predmet praktičke filozofije, uz obazrivi horizont nade koji ni u jednom momentu ne poziva na političko delovanje nikoga drugog doli one koji već imaju priznato pravo na političku akciju, a to su u prvom redu monarsi – građanstvu, razume se, biva ostavljena nada, dok se o plemstvu ne govori previše, ili barem tako izgleda, pošto Kantove sugestije o neproduktivnosti *stalnih priprema za rat*, teško da možemo čitati, a da ne pomislimo na posledice koje bi one imale po prusku vojničku vlastelu čiji položaj je u velikoj meri zavisio od konstantnih priprema za sledeći rat.<sup>18</sup> Briga jednog kosmopolite o budućnosti sveta, stoga

---

<sup>16</sup> Opširnije o političkoj involviranosti novonastajućih *obrazovanih staleža* i ulozi *javnosti* u kontekstu Nemačke krajem osamnaestog veka videti Zammito, J. H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, 2002. str. 15-42.

<sup>17</sup> O ovome je opširno pisao Norbert Elijas, Elijas, N., „Proces civilizacije“, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad, 2001. prev. Dušan Janić, str. 55-98.

<sup>18</sup> Mesta na kojima Kant upućuje na pretnju koju naoružavanje predstavlja po građanski poredak videti Kant I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in*

ovde nije odvojiva od straha građanina pred privilegijama plemstva. Kantov poziv na razoružavanje, iako je iznet u okvirima jedne čisto filozofske rasprave motivisane konceptualnom razradom ideja druge i treće kritike, bio je štampan u državi u kojoj su najveći deo zemljišnog kapitala, kao i vojna moć, bili u rukama militarističke aristokratije. U političkom kontekstu pruske države Imanuel Kant i bilo koji oficir sa plemićkim poreklom, nisu imali ista politička prava. Odgovor na pitanje *Šta je to prosvvećenost*, počinje sa interesantnom slikom oficira koji naređuje *egzerciranje*, ma koliko isto bilo besmisleno, subjekat je dužan da sluša – posle obavljenog posla, Kant predlaže, trebalo bi mu ipak dozvoliti da iskaže mišljenje o datoj praksi.<sup>19</sup>

Javno iskazivanje mišljenja, u načelu, moglo bi da dovede do postepene promene, no, treba imati na umu da čak i ovakav stav Kant izlaže samo kao *sopstveno mišljenje* koje ne bi smelo da bude poziv na političko delovanje, sa izuzetkom monarha, razume se, koji jedini može garantovati postojanje javne sfere u kojoj je slobodan govor moguć.<sup>20</sup> No, u državi kao što je to bila pruska monarhija, takav javni prostor je bio krajnje fragilan i nesiguran, bilo je potrebno čuvati ga, a iznad svega je bio sklon unutrašnjem urušavanju. Monarh je, već prema potrebi mogao da *garantuje* bezbednost takvom prostoru ali i da arbitrarno određuje njegove granice.<sup>21</sup> Takođe, tradicionalno plemstvo, barem u Pruskoj, nije posedovalo resurse kojima bi moglo ozbiljnije da ugrozi slobodu javnog govora dokle god bi je monarh

---

*weltbürgerlicher Absicht*, str. 24;28. Kant, I. *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, str. 344. Kant poziciju ratničkog plemstva, koje doduše ne spominje, ali koje je podrazumevano kada se govori o *izdacima za pripreme za rat* i o *stajaćim vojskama*, vidi kao neodrživu, pošto krajnja svrha ratovanja se prema Kantu ogleda u ostvarivanju takvog stanja u kome više neće biti potrebe za ratom. Za prevode ovde navedenih Kantovih tekstova videti izdanje Basta, D., (ur.) *Um i sloboda*.

<sup>19</sup> Kant, I. *Beantwortung...* str. 37.

<sup>20</sup> Na početku spisa *Ka večnom miru*, Kant obazrivo ograđuje svoju filozofsku delatnost od pragmatičke politike, kako njegov spis ne bi bio *pogrešno interpretiran* – ovo jasno upućuje na razdvajanje sfere u kojoj se odvija slobodna razmena mišljenja od sfere direktnog političkog delovanja. Kant, I, *Zum ewigen Frieden*, str. 343.

<sup>21</sup> Kant je i sam bio suočen sa kraljevskom cenzurom pri objavljivanju *Religije unutar granica čistog uma*. U svom pismu monarhu u okvirima svoje odbrane Kant primećuje kako „[...] nije protiv mudrosti i autoriteta vlasti da dopusti akademsku slobodu.“ Kant, I. *An König Friedrich Wilhelm II*, AA XI, str. 528.

garantovao. Stoga, politika građanske inteligencije u odnosu prema monarhu i prema plemstvu imala je relativno jednostavan obrazac, koji se jasno može primetiti u Kantovim popularnim spisima: Traženje zaštite od monarha uz ignorisanje postojanja plemstva kao političkog faktora. Ipak, unutrašnje političke *pretpostavke* republike *obrazovanog staleža* bile su mnogo složenija stvar, a u skladu sa tim i odnosi između *građana* koji su iznosili *svoje slobodno mišljenje*. Republikanski duh javne rasprave lako je bivao ugrožen autoritativnim stremljenjima onih koji su u njoj mogli da učestvuju. Stoga, svako stvarno ili percipirano *podizanje tona*, budilo je sumnju da fragilna sloboda javnog prostora može biti ugrožena. Kada se 1795. godine pojavilo drugo izdanje Šloserovog prevoda i komentara Platonovih *Pisama* – Kant je smatrao da napad na njegov kritički projekat koji se mogao pročitati u jednoj dužoj Šloserovoj belešci, predstavlja upravo ovakav unutrašnji akt subverzije.<sup>22</sup> U skladu sa tim, reagovao je člankom u *Berlinische Monatsschrift-u*, gde je pisao o onome što je video kao slučaj *Jednog nedavno podignutog nadmoćnog tona u filozofiji*.

### 3. MONARH U REPUBLICI: SLUČAJ POVIŠENOG TONA

U opširnoj belešci koja komentariše stav iz Platonovog *Sedmog pisma* o idejama kao *petom elementu*, Šloser iznosi svoju optužnicu protiv Kantove kritičke filozofije, pri tom ne spominjući Kanta poimence. Sadržaj Šloserove beleške u pogledu kritike kritičke filozofije u filozofskom smislu ne odstupa od već uobičajenih kritika za moralni nihilizam, ipak, *ton je značajno drugačiji* i izlazi van okvira očekivane filozofske argumentacije.<sup>23</sup> Prema belešci kritička filozofija *kastrira um* i odvaja ga od *Izidinog vela* koji je Platon navodno svojevremeno gledao iz takve blizine da je mogao da primeti konture lica boginje prirode.<sup>24</sup> Za Šlosera, stroga distinkcija između znanja o prirodi, kao znanja o *pojavama*, i praktičkog znanja o pojmovima

---

<sup>22</sup> Videti Schlosser, J. G., *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Friedrich Nikolovius, Königsberg, 1795. str. 180-184.

<sup>23</sup> Celer navodi Kantovo pismo Rajnholdu, iz perioda pre rasprave sa Šloserom, u kome Kant insistira na uključivanju Jakobijevih i Šloserovih stavova u pregled recepcije kritičke filozofije, videti Zöllner, G., „Plato on Revolution...“ str. 118.

<sup>24</sup> Schlosser, J. G., *Briefe...* str. 183-184.

morala kojima ne odgovaju *realni objekti* koje je moguće *opaziti* (makar *intelektualno*), može da se opiše kao *kastracija uma*. Kako bi moralno delovanje bilo smisleno, prema Šloseru, neophodno je da ideje o slobodi volje, Bogu i besmrtnosti duše imaju svoju ontološku objektivnost i spoznatljivost.<sup>25</sup> Drugim rečima, Kantov transcendentelni idealizam u pogledu morala za Šlosera predstavlja osakaćenu verziju onoga što je on razumevao kao objektivni idealizam kod Platona. Ukoliko *ideje* ne odgovaraju objektima sa *ontološkim statusom*, utoliko, prema Šloseru, nije zamisliva bilo kakva obaveznost moralnog delovanja i time se otvaraju vrata navodnom *libertinizmu bez pravila*.<sup>26</sup> Na kraju krajeva, Šloserova argumentacija bila je jednostavna i zasnivala se na pretpostavci po kojoj je transcendentelni idealizam u praktičkom smislu samo teorijski izraz i legitimacija moralnog subjektivizma. Sama po sebi, ovakva argumentacija Kantu nije bila nepoznata i strana, no, insistiranje na metaforici *istanjivanja Izidinog vela*, zajedno sa patrijarhalnom figurom *nekastrirane filozofije* koja *viri* kroz njega, davali su Šloserovom pisanju neobičan i groteskno *nadmoćan ton* pri delegitimizaciji Kantove filozofije.<sup>27</sup> Ovakvu *upotrebu tona sa mističnim taktom* koji nagoveštava *tajne filozofije koje se mogu osetiti*,<sup>28</sup> Kant je video kao nefilozofsko, mistagoško sredstvo i u isto vreme sredstvo koje je usmereno protiv svake filozofije.<sup>29</sup> Stoga, Kantov odgovor se nije kretao u okvirima filozofske rasprave po pretpostavljenim pravilima *javne upotrebe uma*,<sup>30</sup> već je predstavljao izvesnu disciplinsku akciju protiv

---

<sup>25</sup> *Isto.* str. 181-184.

<sup>26</sup> *Isto.* str. 183.

<sup>27</sup> *Isto.* str. 184.

<sup>28</sup> Kant, I., *Von einem...* str. 395.

<sup>29</sup> Kant primećuje kako *mističko prosvetljenje* nije ništa drugo doli *smrt svake filozofije*, *Isto.* str. 398. Derida čak navodi kako Kant napada „[...] ton koji objavljuje nešto kao smrt filozofije.“ Derrida, J., „On a Newly...“ str. 124. Ovakva interpretacija upućuje na mogućnost da se na strani Šloserove *filozofije osećanja* ne krije samo nevešto filozofiranje, već i mistagoški način mišljenja koji je u osnovi suprotstavljen filozofiji.

<sup>30</sup> Za tako nešto bilo bi potrebno obostrano priznavanje pravila pod kojima je rasprava moguća, što u slučaju Kantove i Šloserove rasprave nije bio slučaj. Zbog toga je možda moguće ovu raspravu navesti kao primer *raskola*, kako ga definiše Liotar, kao slučaja konflikta koji ne može biti rešen u nedostatku pravila po kome bi



ugrožavanja prostora u kome je tek svaki, pa i filozofski slobodan govor moguć. Drugim rečima, u tekstu o *Tonu* Kant nije pristupao Šloserovoj kritici kao suprotstavljenom filozofskom stavu, već kao stavu mistagoga suprotstavljenog svakoj filozofiji.<sup>31</sup>

Svoj stav o filozofskoj *nelegitimnosti* Šloserovog nastupa – iako se radilo samo o *fusnoti* – Kant je jasno artikulisao u svom polemičkom odgovoru skrećući pažnju na subverzivnost Šloserovog postupka. Prvo Kant primećuje kako je situacija u kojoj se *plemstvo* bavi filozofijom čak pohvalna, premda je za očekivati da će *plemići*, čak i onda kada sebi dopuste da se *spuste u cipele građanske jednakosti*, neizbežno *grešiti*, ali da ih njihova *dobra volja da filozofiraju* u okvirima pretpostavljene građanske jednakosti, iskupljuje za takve *greške*.<sup>32</sup> No, u *fusnoti* Kant ukazuje kako to nije uvek slučaj i da *plemići* često *glume da filozofiraju*.<sup>33</sup> Poslednja optužba, zajedno sa referencama na predgovor prevoda Platonovih dela grofa Fon Štolberga, jasno upućuje na poslednjeg kao *plemića* koji krši pravila *građanske jednakosti* i koji upotrebljava antičke filozofe kako bi kroz njihovo *uzdizanje na tron* kršio pravila *građanske jednakosti*.<sup>34</sup> Dakle, pored spremnosti da filozofiraju zajedno sa građanima, *plemići*, po Kantu, često *glume filozofe* i pozivaju se na antičke autoritete kako bi obesmislili filozofsku raspravu, kojoj Kant pridaje neizbežan građanski karakter. No,

---

se jednako mogla prosuditi oba argumenta. Liotar, Ž., *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad, 1991. prev. Svetlana Stojanović, str. 5.

<sup>31</sup> Kant, I., *Von einem...* str. 398. Derida insistira na političkom aspektu mistagogije koji se ogleda u ubeđenju pojedinca da se nalazi *iznad zajednice* i u potrebi za *sledbenicima* koje mistagog uvodi u *tajne*: „Ta *agogička* funkcija vođe naroda, *dučea*, *firera* ili *lidera*, ga postavlja iznad mase kojom posredno manipuliše kroz mali broj sledbenika okupljenih u sektu sa kriptičnim jezikom, bandu, kliku ili malu partiju sa svojim ritualnim obredima. Derrida, J., „On the Newly...” str. 128.

<sup>32</sup> Kant, I., *Von einem...* str. 394.

<sup>33</sup> *Isto*.

<sup>34</sup> *Isto*. Pored Šlosera direktna meta Kantovih napada je i plemić F. L. Štolberg, takođe prevodilac Platona. Kako Piter Fenves primećuje, Kant na više mesta citira Štolberga, no, ne pominje ga imenom. Fenves, P., *Raising the Tone...* str. 79-80. Takođe videti, Heimsoeth, H. „Kant und Plato“, *Kant-Studien*, 56, 3-4, 1965. str. 349- 372. str. 368-372; Zöllner, G., *Plato on Revolution...* str. 115-116; Klatt, N., „Kants Kniefall vor der verschlierten Isis“, str. 97-101.

čak ni Štolberg ne predstavlja suštinski problem – plemića je relativno lako prepoznati među građanima, već plemićka titula sama po sebi budi sumnju u intencije – plemić ne može *naprosto da filozofira*, on mora prethodno da se *pusti u cipele građanske jednakosti* i da na taj način negira svoj društveni status kako bi uopšte mogao da filozofira. S druge strane, građanin koji greši na način plemića ne zaslužuje *oproštaj*, pošto on krši pravila *gilde* i pokušava da se *uzidgne iznad sopstvenih kolega*.<sup>35</sup> Poslednja optužba ne tiče se Štolberga, već je jasno usmerena na Šloserovo *podizanje tona* i pozivanje na *viša osećanja*, kao oruđe usmereno protiv republikanske jednakosti građanskih učesnika u javnoj sferi.

Dakle, Kantov tekst sa sobom donosi i specifičnu *građansku aksiologiju*, koja političke vrednosti iznosi kao pretpostavke iskrenog i legitimnog učestovanja u filozofskoj raspravi. Drugim rečima, da bi se bilo filozofom, po Kantu, neophodno je biti ili *građanin* ili se barem pustiti u *cipele građanina*, sa svim nesavršenostima koje poslednja pozicija povlači sa sobom. Na samom početku teksta o *Tonu*, Kant skreće pažnju na društveno-političko poreklo osećaja *plemenitosti*, koje nije svodivo isključivo na opšteljudsku inklinaciju ka *lenjosti*.<sup>36</sup> Kant primećuje:

„Ne samo zbog prirodne lenjosti, već i zbog taštine ljudskih bića (pogrešno razumljene slobode), oni koji *imaju za život*, bilo bogat ili siromašan, sebe smatraju *nadmoćnima* u poređenju sa onima koji moraju da rade [...] svi sebe smatraju nadmoćnima u onom stepenu u kom su izuzeti od rada; i u skladu sa tim principom, stvari su u poslednje vreme otišle toliko daleko da se navodna filozofija predstavlja otvoreno i bez pokušaja da to prikrije; u toj filozofiji nema potrebe za *radom*, već samo za slušanjem i uživanjem u *proroku* koji se nalazi u nama kako bi se kao naš posed zadobila sva mudrost koja se može sagledati u filozofiji: i to se saopštava u takvom tonu koji sugeriše na to da oni nadmoćni ne misle o sebi kao da pripadaju istoj klasi sa onima koji u školskom maniru sebe smatraju obaveznima da napreduju sporo i pažljivo od kritike njihove moći saznanja do dogmatskog znanja.“<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Kant, I., *Von einem...* str. 394.

<sup>36</sup> *Isto.* str. 390.

<sup>37</sup> *Isto.*

Filozofija koju Kant smatra podesnom za *plemički stav nadmoćnosti*, svakako je ista ona na koju je ranije upozoravao u svojoj polemici sa Jakobijem, kada je apelovao na to da filozofija *osećanja* i *intelektualnog opažanja* u krajnjem slučaju predstavlja opasnost po slobodu *javnog govora*. Sa teorijske i praktičke strane Kant je svakako u polemici sa Jakobijem izneo sopstvene argumente, koje je uglavnom ponovio i u svojoj reakciji na Šloserovu fusnotu, no, dok je Kantovo upozorenje na anti-republikanski karakter koji filozofija koja se zasniva na osećanjima, kao nečemu svakako privativnom, relativno kratko i rezervisano za kraj teksta o *Orijentaciji u mišljenju*, u tekstu *O nedavno podignutom tonu* ovo upozorenje se pojavljuje kao centralna tema, a *intelektualni opažaj* kao podesno sredstvo putem koga je uzdizanje *iznad kolega u gildi* ostvarivo: „Princip želje da se filozofira pod uticajem višeg *osećanja* je među svim principima, najpodesniji da stvori nadmoćni ton, jer ko se može suprotstaviti mojim osećanjima?“<sup>38</sup> Dakle, ovde se ne radi samo o filozofskoj neodrživosti *filozofije osećanja*, već se radi o *upotrebi* principa kako bi se ostvario politički cilj: nadmoć nad *ostalim kolegama*. Stoga *zanesenjaštvo* za Kanta nikad nije nevin filozofski prestup, već je ono: „[...] prekoračenje granica ljudskog uma provedeno prema temeljnim principima.“<sup>39</sup> Dakle, *zanesenjaštvo*, u šta u filozofskom smislu prema Kantu pre svega spada filozofija *intelektualnog opažanja* i uopšte svaka filozofija koja se poziva na *osećanja* kao principe, podrazumeva principijelnu suprotstavljenost kretanju u granicama ljudskom uma – što direktno dovodi u opasnost teško izbornu slobodu javnog govora.

No, zbog čega je to tako, zbog čega Kant smatra da određena vrsta javnog govora, čak i onda kada je uzgredno izneta kao *fusnota Platonu*,

---

<sup>38</sup> *Isto.* str. 395.

<sup>39</sup> Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, str. 85. (Prevod na srpski, Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. prev. Danilo N. Basta) O pojmu *zanesenjaštva* (*Schwärmerei*) kod Kanta i vezi ovog pojma sa Kantovom kritikom filozofije *intelektualnog opažanja* opširnije videti Klinger, S., „Intellektuelle Anschauung und philosophische Schwärmerei. Kant und die Aufklärung des philosophierenden Subjekts“, *Kantovskij Sbornik*, 34, 3, str. 9-27. Opširnije o pojmu *Schwärmerei* videti La Vopa, A. J., „The philosopher and the *Schwärmer*: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant“, *Huntington Library Quarterly*, 16, 1/2, *Enthusiasm and Enlightenment in Europe 1650-1850*, 1997. str. 85-115.

predstavlja opasnost po samo postojanje slobodne javne sfere? U tekstu o *Orijentaciji u mišljenju* Kant iznosi filozofske argumente protiv filozofije osećanja i upućuje jasan apel, no, gotovo da prolazi kao podrazumevano da *govor na osnovu osećanja*, koji nije nužno *govor* koji se kreće u granicama ljudskog uma, ugrožava samu *slobodu govora*. Zar slobodna javna sfera ne bi trebalo da toleriše i krajnje iracionalne stavove – uostalom, zar sloboda govora ne podrazumeva mogućnost da svaki učesnik u javnoj sferi kaže ma šta mu bilo drago? Gore smo spomenuli kako je moć monarha, u kontekstu poznog pruskog osamnaestog veka moć usmerena prema spolja, dok je moć *građanina* usmerena prema unutra – monarh može cenzurisati javni govor, no, on ga, izuzev u slučaju u kome bi se i sam *pustio u cipele građanske jednakosti*, ne može iznutra obesmisлити. S druge strane, *građanin* koji učestvuje u javnoj raspravi, u jednoj izuzetnoj situaciji, prema Kantu, može dovesti u opasnost same osnove na kojima je sloboda javnog govora moguća: Onda kada prelaženjem *granica uma*, posredno dovodi *racionalni karakter* učesnika u raspravi u pitanje. U *Osnovama metafizike morala* Kant zaključuje: „[...]čovjek i svako umsko biće uopšte postoji kao svrha po sebi, ne samo kao sredstvo za ovu ili onu volju, već mora u svakom trenutku u svim njegovim delima biti vođen time da sebe, kao i druga umska bića, posmatra kao svrhu po sebi.“<sup>40</sup>

Pozivanje na *više osećanje* ili *intelektualni opažaj*, kao na zrenje *kontura objekta* koji se nalazi iza *Izidnog vela*, prema Kantu, direktno dovodi u pitanje *umski karakter* ljudskog bića, koji, i to ne treba prevideti, podrazumeva i pogled na *druge ljude* kao *svrhe po sebi*. Problem sa *intelektualnim opažanjem* ili *višim osećanjem*, dakle, ne može biti strogo teorijske prirode, pošto pozivanje na *osećanje* koje uvek, prema Kantu, ostaje nešto privativno, kao krajnji princip, podrazumeva ukidanje umske opštosti koja zahteva da svaki pojedinac bude shvaćen kao *svrha po sebi* i prema tome *jednak sa svima ostalima*. Takođe, bitno je naglasiti kako Kant nije smatrao da pozivanje na *moralno osećanje* i insistiranje na ontološkom utemeljenju morala samo po sebi proizvodi *nemoral* ili *loše moralne posledice* koje bi se mogle ispraviti njegovom kritičkom filozofijom.

---

<sup>40</sup> Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, str. 428. (Prevod na srpski, Kant. I. (2004.). *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2004.)

Naprotiv, za Kanta znanje o moralu ni na koji način ne utiče na moralno držanje pojedinačnog subjekta, koje je apsolutno i nepromenljivo – Kant čak naglašava kako su Šloserove namere u moralnom pogledu valjane, iako je njegovo razumevanje morala pogrešno.<sup>41</sup> No, Šloserovi napadi na kritičku filozofiju, kao i njegovo pozivanje na *intelektualno opažanje* kao oruđe istinske filozofije, opasni su u svojim političkim implikacijama – koje tek posredno dovode do stanja koje ne mora nužno biti u skladu sa Šloserovim moralističkim intencijama, pošto odustajanje od racionalnih granica uz pozivanje na izvanredan uvid na mestu koje nadilazi čulnost i izlazi van granica ljudskog uma, filozofa ističe kao *izvanrednu individu* čije znanje daleko nadilazi ono do koga je moguće doći samo naporom pojma i koje donosi samo skromne posede. Na taj način, čak i pri insistiranju na opažanju čiji karakter je određen predikatom *intelektualnosti*, opšti i zajednički karakter *uma* biva doveden u pitanje u onom momentu u kome se čovek ne pojavljuje kao svrha po sebi, već kao biće određeno svrhama koje mogu biti dostupne samo privilegovanim pojedincima. Ukratko, *intelektualno opažanje*, u tekstu *O tonu*, nije problematično samo zbog toga što je teorijski neodrživo, već zbog toga što je određeno aristokratskom politikom.

Dakle, prema Kantu, na jednoj strani se nalaze *radišni građani* koji uz pomoć pojma dolaze do svojih sigurnih, premda skromnih poseda, na drugoj strani se nalaze *beati possidentes*, koji *neposrednim uvodom* dolaze do poseda koji ih uzdižu u odnosu na ostale – dakle, razlika između buržuja, odnosno *Bürger-a* koji do sopstvenih *sigurnih* poseda dolazi radom i *plemića* koji lenjo uživaju u posedima o čijem sticanju ne mogu da polože račun koji se ne bi pozivao na nasleđstvo, ujedno je i razlika između *filozofa* i *ne-filozofa*. No, pored *građana* i *aristokrata*, postoje još i *građani* koji se

---

<sup>41</sup> Spis o tonu Kant zaključuje primećujući kako na kraju obe strane moraju kleknuti pred *zastrtom boginjom*, ali i dodajući kako ona nije ništa drugo doli *moralni zakon* koji se nalazi u *nama*, Kant, I., *Von einem...* str. 405. Kasniji tekst o *Večnom miru u filozofiji* Kant pak zaključuje između ostalog primećujući kako odstupanje od *istinoljubivosti*, koja je *dužnost*, nije ništa drugo do li *laganje* – i dodaje kako samo uključivanje obaveze *nelaganja* u filozofsku raspravu kao principa, može dovesti do *mira* između strana koje su uključene u raspravu. Dakle, prema Kantu, problem insistiranja na racionalno neodbranjivim „filozofskim“ stavovima je problem koji se direktno tiče intelektualne etike. Kant, I., *Verkündigung*, str. 421.

---

ponašaju kao *plemići* – dakle, oni umesto da se poput poštenih plemića *puste u cipele građanske jednakosti*, sebe iz poslednjih uzdižu, služeći se naizgled filozofskim principima kao oruđem za takvo uzdizanje. Prema tome, Kant poslednju pojavu ne smatra opasnom samo zbog njene teorijske nelegitimnosti, već zbog toga što izaziva eroziju javne sfere time što kroz prekoračenje *granica uma* ujedno vodi odustajanju od racionalnog govora i stvara atmosferu intelektualnog despotizma. U vezi sa tim Kant primećuje kako postoje dve vrste egalitarizma: 1) Republikanski gde su svi jednaki pošto svaki pojedinac sebe pronalazi u drugom,<sup>42</sup> i 2) monarhijski, gde su svi jednaki pošto za svakog pojedinca važi da ne predstavlja ništa *van jednog*.<sup>43</sup> Šloserovo pozivanje na Platona, ali i generalni manir pozivanja na *antičke uzore* koji je u Kantovo vreme postajao sve zastupljeniji u nemačkoj kulturi, prema Kantu spada upravo u *monarhijski egalitarizam* koji insistira na izjednačavanju pojedinaca kroz privilegovano mesto moći – u kontekstu filozofije to može biti određeni način mišljenja potkrepljen veličinom antičkih prethodnika, pa tako Kant primećuje kako autori sa pretenzijama na *izuzetnost* „[...] svesni da nisu sposobni da sami misle, povremeno uzdižu Platona na tron, a povremeno Aristotela.“<sup>44</sup> Ovakav postupak je u direktnoj suprotnosti sa Kantovom maksimom *prosvećenosti* i podrazumeva delovanje u okvirima takozvane *samoskrivljene nezrelosti*. *Nemogućnost samostalnog mišljenja* ne sledi iz ljudske prirode, već je posledica slobodnog izbora, odnosno političke inklinacije. Plemić koji filozofira, prema Kantu, ili odustaje od svog plemićkog statusa, ili mora biti neprijatelj filozofije, dok građanin koji filozofira pozivajući se na autoritet ili *više osećanje*, odustaje od građanske jednakosti, a zajedno sa tim i dovodi u pitanje sferu u okviru koje je slobodna filozofska diskusija moguća. Prema tome, pozivanje na autoritet *starih* i na *izvanredne uvide*, nije samo filozofsko šarlatanstvo, već je i izbor sa svojim političkim posledicama koje se ogledaju u razgradnji javne sfere koja ne toleriše monarhijski odnos, pošto monarh u republici pisama koji sopstvenim ili tuđim autoritetom dovodi u pitanje suverenitet i opštost uma, može biti samo despot.

---

<sup>42</sup> Kant, I., *Von einem...* str. 395.

<sup>43</sup> *Isto.*

<sup>44</sup> *Isto.*

LITERATURA

Kant, I., Akademieausgabe, De Gruyter, Berlin, ab 1922:

- *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?*, AA VIII
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,
- *Zum ewigen Frieden*, AA VIII
- *An König Friedrich Wilhelm II*, AA XI Kant. I, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV
- *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII,
- *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII
- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA VIII,

Prevodi Kantovih dela:

- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. prev. Danilo N. Basta
- Kant, I., *Um i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984. prev. Danilo Basta
- *Ideja jedne opšte povesti usmerena ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*
  - *Odgovor na pitanje: Šta je to prosvেćenost*
  - *O večnom miru*
- Kant, I., „Šta znači: Oriјentisati se u mišljenju?“ *Arhe*, 1(1), 2004. str. 251-259, str. 257-259. prev. Miloš Todorović
- Kant, I., „O jednom nedavno podignutom otmenom tonu u filozofiji (1786).“, *Filozofski godišnjak*, 3, 3/1990. str. 273-284. prev. Danilo Basta
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2004.

Ostala literatura:

- Schlosser, J. G., *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Friedrich Nikolovius, Königsberg, 1795.
- Schlosser, J. G., *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte*, Friedrich Bohn, Leipzig-Lübeck, 1797.
- Schlosser, J. G., *Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte*, Friedrich Bohm, Leipzig-Lübeck, 1798.
- Atanasković, L., „Kantov pojam kulture: između prirode i slobode“ u *Arhe*, 25 (29), 2018, str. 111-131.
- Deleuze, G., *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968. str. 170-171.

- 
- Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009.
- Derrida, J., „On a Newly Arisen Apocalyptic Tone in Philosophy“ transl. P. Fenves u P. Fenves, „Introduction: The topicality of Tone“ u P. Fenves (ed.), *Raising the Tone in Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1999.
- Elijas, N., „Proces civilizacije“, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novı Sad, 2001. prev. Dušan Janić.
- Fenves, P., „Introduction: The topicality of Tone“ u P. Fenves (ed.), *Raising the Tone in Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1999.
- Heimsoeth, H., „Kant und Plato“, *Kant-Studien*, 56, 3-4, 1965. str. 349- 372.
- Klatt, N., „Kants Kniefall vor der Verschleierten Isis“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 37, No. 2, 1985. str. 97-117.
- Klinger, S., „Intellektuelle Anschauung und philosophische Schwärmerei. Kant und die Aufklärung des philosophierenden Subjekts“, *Kantovskij Sbornik*, 34, 3, str. 9-27.
- Liotar, Ž., *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novı Sad, 1991. prev. Svetlana Stojanović.
- Zammito, J. H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.
- Zöllner, G., „Plato on Revolution. Kant and Political Conservatism“ u A. Falduto; H. F. Klemme (hrsg.), *Kant und seine Kritiker*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2018. str. 133-125.



LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## KANT AND SCHLOSSER: ON THE CASE OF ARISEN TONE IN PHILOSOPHY

**Abstract:** This paper is a reading of Kant's quarrel with Schlosser approaching it regarding political presuppositions and implications of this polemic. According to the main thesis of this paper Kant's texts *On the Newly Arisen Superior Tone in Philosophy* and *Announcement of a Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy* – read regarding political and social context – do not represent philosophical debate in a strict sense of this word, but a quarrel between philosopher as a champion of bourgeois political values and the writer whose actions in the public sphere are perceived as a danger for the very existence of freedom of public speech. Reading of specific passages should illustrate parallelism between presupposed values of bourgeois politics and values which Kant posits as prerequisites of every philosophical discourse. In the end, such a reading shows Kant's radical republicanism regarding a virtual sphere of public speech in which the authority of individuals or tradition is not tolerated.

**Keywords:** Kant, Schlosser, History of Philosophy, Philosophy of politics, German Classical Philosophy

*Primljeno: 28.2.2021.*

*Prihvaćeno: 5.5.2021.*



Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 13 Kant I.  
111.62 Kant I.  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.99-121>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

STANKO VLAŠKI<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## KANTOV POJAM PROMENE

**Sažetak:** U radu se nastoji pokazati da smisao revolucionarnog prevrata koji se u filozofiji dešava s Kantovom kritičkom filozofijom može biti preispitivan i razmatranjem samog Kantovog poimanja promene. Kantova primedba da sâm razum uopšte ne može shvatiti kako je promena moguća, dovodi se u vezu s pojedinim među temeljnim uvidima zapadne metafizike, a konkretno s elejskim poricanjem mogućnosti da se promena misli, odnosno s negiranjem njene zbiljnosti kao takve. Autor želi da pokaže da Kantovi naponi da integriše pojam promene u sistem transcendentnog saznanja struktura subjektivnosti treba da budu tumačeni u svetlu njegovog rada na obelodanjenju uslova mogućnosti sintetičkog apriornog znanja. Promena se pokazuje upravo *za* živo sadejstvo razuma i čulnosti, pojma i opažaja, *i kao* to sadejstvo *sâmo*. Kantov stav da je promena moguća zahvaljujući apriornosti vremena, kojim se ujedno prihvata determinisanost svega budućeg onim prošlim, a shodno tome i nužno važenje zakona kauzaliteta, u završnom delu rada tumači se kao ključ za razumevanje razloga zbog kojih Kant odbacuje mogućnost da se promeni priznaju apsolutna prava. Za Kanta, deterministički shvaćenoj promeni ne priznaje se apsolutni dignitet, i to za dobro onoga u čemu jeste istinsko ljudsko dostojanstvo – moralne slobode. Utoliko, sfera moralne slobode kod Kanta je morala ostati s onu stranu rasprava o biću promene.

**Ključne reči:** Kant, promena, analitičko znanje, sintetički apriorni sudovi, vreme, kauzalitet, Parmenid, Zenon iz Eleje, početak, sloboda

### POJMITI PROMENU?

Zahteva li se od filozofije da reflektuje sopstveni povesni hod, jedan od stožera njene samoidentifikacije već dva stoleća jeste uvid da se s

---

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

Kantovim [Immanuel Kant] projektom kritike uma dešava radikalna, revolucionarna promena u filozofskom mišljenju. Temelji takve samoidentifikacije položeni su načinom na koji je sâm Kant osveščivao domašaje prevrata koji za filozofiju znači njegova *Kritika čistoga uma*. Da je u njoj reč jedino o premeštanju težišta filozofskih interesovanja s objekta na subjekt saznanja, kako se to ponekad pojednostavljeno prihvata, ona ne bi imala osnova da traži da joj se priznaju prava začetnice promene u filozofiji koja bi se, kako je to zabeleženo na stranicama predgovora drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, poredila s onom koju je nauci astronomije doneo Nikola Kopernik. Već u Kantovo vreme, takvo premeštanje slovalo je trajnim misaonim dobrom kartezijanstva. Za Kanta, nije stalo samo do toga da se pokaže prvenstvo subjekta spram objekta saznanja u spoznajnom procesu, nego da se na svetlo izvede da objekt saznanja kao takav uvek već jeste određen prirodom svog odnosa prema spoznajnom subjektu. Sasvim precizno, objekt saznanja *kao objekt saznanja* nije ništa drugo do taj *odnos*.<sup>2</sup> Objekt shvaćen iz odnosa prema spoznajnom subjektu i kao taj odnos sâm, kod Kanta je nazvan *pojavom, fenomenom*. Objekt ukoliko se pojavljuje uslovljen je onim *kome* se pojavljuje, to jest spoznajnim subjektom. Uslovljen je formama čulnosti i razuma koji su kod Kanta shvaćeni kao jedina „dva stabla ljudskoga saznanja“.<sup>3</sup> Spoznati da forme spoznaje predmeta prethode svakom iskustvenom dodiru s njim i da zapravo jesu ono što čini mogućim predmet spoznaje kao predmet spoznaje, odnosno da one jesu *a priori*, zadatak je transcendentalne spoznaje. Utoliko je transcendentalna filozofija u prvom redu delatnost samoosveščjenja. Kada se imaju u vidu te opšte smernice, može se započeti i nešto neposredniji dijalog s filozofskom tradicijom kojim bi se osvetlile konkretnije manifestacije promene koja je u životu filozofije nastupila s Kantom. No, naše istraživanje u ovom radu neće se primarno voditi pitanjem o tome šta se s Kantom *promenilo* u filozofiji, nego *šta za Kanta uopšte znači promena*. Kako se u transcendentalnoj konfiguraciji subjektivnosti i odnosu čulnosti i razuma koji ona pretpostavlja pozicionira pojam promene? Kako je moguće misliti predmet s obzirom na

---

<sup>2</sup> Up. Perović, M. A., „Ephalni smisao Kantove filozofije”, u: *Arhe* 1/2004., str. 8-9.

<sup>3</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović, str. 66.

njegovu promenu? Da li je to iz Kantove vizure uopšte moguće? Mišljenja smo da se traganjem za odgovorom na ova pitanja mogu pružiti verna svedočanstva o pojedinim bitnim aspektima *promene* koja je s *Kritikom čistog uma* započela u filozofiji, ali i o izvesnim napetostima koje su bile imanentne Kantovoj kritičkoj filozofiji u celini.

Ako kod Kanta tražimo samo izolovano pojmovno određenje promene [Veränderung], može se roditi sumnja u pogledu mogućnosti ovog pojma da na svojim plećima iznese teret jednog takvog zadatka. Kant je nedvosmislen povodom njene definicije: promena jeste „spajanje kontradiktorno-suprotnih predikata u jednom i istom objektu“ [„einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate“]<sup>4</sup>, tj. „spajanje kontradiktorno suprotnih odredaba u egzistenciji jedne i iste stvari“ [„Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges“]<sup>5</sup>. Nije, prema tome, naročito teško položiti račun o samom pojmu promene kod Kanta. Znatno je, međutim, teže odgovoriti na pitanje da li je pojmovno, razumsko mišljenje kao takvo, apstrahovano od uslova čulnosti, uopšte merodavno pri polaganju takvog računa! Jedno od maločas citiranih, za istraživanje Kantovog shvatanja promene paradigmatičnih mesta, praćeno je komentarom koji sugerise da je odgovor kenigzberškog mislioca zapravo odričan. Čisti razum [reiner Verstand], odnosno sve ono što se u širem smislu može nazvati umnošću, uopšte ne može da shvati mogućnost promene: „Kako je sad moguće da iz jednog datog stanja sleduje njemu suprotno stanje iste stvari, to ne samo što nikakav um [Vernunft] ne može da shvati bez primera, već bez opažaja on to ne može čak ni da razume.“<sup>6</sup> Neophodno je, stoga, pitati zašto bi Kant smatrao da razum ne shvata kako je moguće nešto takvo kao što je promena. Da li smo s pitanjem o tome kako nešto može podrivati svoj identitet ostajući to što jeste stigli do granice mišljenja kao bitno pojmovnog? Ili smo pak s tim pitanjem ujedno uputili poziv da se bitnost mišljenja shvati drugačije?

<sup>4</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 76; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Mein 1974, str. 80 (B 49).

<sup>5</sup> Isto, str. 173; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 265 (B 291, 292).

<sup>6</sup> Isto.

Da li smo, kako bi to Kant hteo, pozvali da se shvati da je za istinski iskorak u znanju neophodan korak preko granica pojmovnog mišljenja kao takvog?

Da bi se na ova pitanja odgovorilo, neophodno je inicirati širi dijalog s tradicijom metafizike. Taj je dijalog, u stvari, pretpostavljen već samom gornjom Kantovom primedbom, jer se metafizičko mišljenje već na svojim elejskim izvorima suočava baš s nelagodnom pitanja *kako misliti promenu*. Otud ćemo u našem radu najpre naznačiti korene filozofske problematizacije pojma promene u helenskoj misli. Razmatranje načina na koji će Kant pristupiti ovom problemu ujedno će predstavljati polazište za preispitivanje implikacija koje poimanje promene ima po celinu kritičkog projekta kenigzberškog filozofa. Kako će se pokazati, iako se kritička pažnja na njega ne usmerava sa istim intenzitetom kao što je to slučaj povodom pojmova vremena, prostora, kategorija i ideja, promena jeste jedan od pojmova u osvrtnu na koje se belodanim pokazuje o kakvoj je *sintezi* kod Kanta reč kada se govori o *apriornom znanju*.

#### ZA POVEST POJMA PROMENE: ELEJSKI IZAZOV

Kada filozofija sebe shvati kao večno znanje o onome večnom, kao što je to od antičkih, preko Spinozinih [Baruch de Spinoza], pa, primerice, do dana Šelingovog [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling] rada na izgradnji jedne filozofije apsolutnog identiteta, tako često činila, za očekivati je da pojam promene bude prisiljen da svoj život nastavi u svojevrsnom egzilu na rubnim područjima onoga što je za filozofiju od istinskog interesa. Taj egzil pojma promene – ali i progon sâme promene iz onoga što bi se imalo misliti kao istinska zbiljnost – započeo je s elejskom školom starohelenske misli.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> U instruktivnoj odrednici „Wandel; Veränderung“ kojom za *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Joakima Ritera rekonstruišu filozofsku povest pojma promene, Johanes Cahuber [Johannes Zahhuber] i Mihael Vajhenhan [Michael Weichenhan] naglašavaju da je elejsko radikalno poricanje jedno od tri glavna strujanja kada je reč o ranom helenskom filozofskom promišljanju promene. Imanentno povezana s raspravljanjima o kretanju, nastajanju i nestajanju, promena je shvatana i kao ono što se u vidljivom svetu svodi na jedan dinamički princip (Heraklit, Anaksimenes), te kao ono što se zasniva na odnosima istinski bivstvujućih, elementarnih struktura (Empedokle, atomisti). Videti: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel,

Parmenidu se tako na *putu istine* otkriva da jedino što zaista jeste jeste – *jeste samo, biće*. Jedino *jeste* istinski jeste. Nije dovoljno dosledno reći da ono u svemu jeste isto, jer za elejskog mislioca ono *jeste sve*, jedno, nepodeljeno, potpuno, savršeno. Ne može biće postati ni iz čega drugog, jer ništa osim bića nije. Ne može ono postati ni iz ne-bića, iz ničeg, jer ne-biće nije ništa. Kako bi za elejsko mišljenje bića i bilo mesta za ma kakvu promenu, odnosno kretanje [kinēsis]?! Kako će Aristotel potom poentirati, svaka je promena [metabolē] *iz nečega u nešto*.<sup>8</sup> Parmenid pak ne dopušta da se o biću misli kao o *nečem*, jer za ono što se zna da jeste *nešto* što jeste, istovremeno se prihvata da nije ono što nije. U tome je, za Elejca, usud ljudskih mnenja: dok su ubeđena da hitaju ka znanju o onome konkretno postojećem, ona brkaju ono što jeste i ono što nije. Ono što je istinski dostojno da bude mišljeno, do reči dolazi zapanjujuće svedenim izrazom: biće jedino *jeste*, nema šta nije, jer što nije biće, nije ništa. *Ne može* ono postati ništa, jer uopšte nije mislivo predikatom mogućnosti, nego jeste totalna zbiljnost. Misteriozna boginja koja Parmenidu pokazuje put istine otud može da napomene da biće „mora ili sasvim biti ili ga nema”, te da je tako „nastajanje ugašeno, a propadanje netragom nestalo.”<sup>9</sup> Opravdano je stoga naglasiti da se za Parmenida savršenstvo bića pokazuje u njegovoj statičnosti, ali i da dinamičnost nije samo znak nedostatnosti nečeg što bi bivstvovalo na nesavršen način. Dosledno elejskom stavu, dinamičnost uopšte *nije*.<sup>10</sup> U nastojanjima da se ta Parmenidova teza dokaže, i to onim Zenona iz Eleje, rođena je logika – ako ne kao filozofska nauka u užem smislu, onda kao praksa u strogosti filozofskog mišljenja.<sup>11</sup>

---

G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie XII*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 311 i dalje.

<sup>8</sup> Prema: Aristotel, *Fizika*, Paideia, Beograd 2006., prev. S. Blagojević, str. 197, 225a 1-5.

<sup>9</sup> Parmenid iz Eleje, „O prirodi“, u: Žunjić, S. (prir.), *Fragmenti elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, BIGZ, Beograd 1984., str. 69, frag. VIII, stihovi 11 i 21. Samom Parmenidovom poemom detaljnije smo se bavili u Vlaški, S., „Parmenidovo preučeno bogoslužje“, u: *Filozofska istraživanja* 141 (1/2016), str. 51-63.

<sup>10</sup> Prema: Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961., str. 198.

<sup>11</sup> Up. Lejewski, Cz., „Antička logika“, u Prior, A. N. (ur.), *Historija logike*, Naprijed, Zagreb 1970., prev. B. Petrović, str. 9-10.

Parmenidovo učenje prema kojem jedino biće jeste i jedino se ono može misliti, Zenon je dokazivao svodeći na apsurd stavove onih koji bi tvrdili suprotno: da postoji mnoštvo, kretanje, promena. Čineći to, Zenon je na svetlo izveo aporetsku strukturu kretanja i promene. Premda u istraživanju teme kakva je naša samim Zenonovim *dokazima* ne može biti posvećeno više pažnje, podsećanje na pojedine njihove motive od značaja je kako bi se jasnije sagledao izazov s kojim se suočio Kant pokušavajući da integriše pojam promene u sistem transcendentalnog znanja. U tzv. *aporiji strele*, kako to Aristotel sažima<sup>12</sup>, elejski mislilac tvrdi da je leteća strela nepomična, jer u svakom momentu svog kretanja zauzima određeno mesto. Zauzimanje određenog mesta u određenom momentu jeste pak mirovanje. Pri pokušaju da se misli suština kretanja kao promene mesta, Zenon pokazuje da se ona otkriva kao – mirovanje?! Još je prepoznatljiviji dokaz *dihotomije* kojim Zenon poziva da se kretanje kao promena mesta misli s obzirom na prelaženje određenog, konačnog puta od jedne do druge tačke. Prema Zenonu, takvo kretanje mislivo je samo pod pretpostavkom da se pre celine puta mora preći njegova polovina. No, pre polovine puta, mora se preći njegova četvrtina, osmina, šesnaestina itd. Rečju, konačni put koji je pred nama, mišljenju se pokazuje beskonačnim i ne dâ se misliti kako bi se kretanje uopšte moglo događati. Dakako, već među Starim Grcima javljala se volja da se Zenonovi dokazi odbace tako što bi se npr. koračanjem u određenoj prostoriji opazilo da kretanje kao promena mesta ipak jeste moguće.<sup>13</sup> Premda je početni utisak drugačiji, ovako zasnovano odbacivanje nije i trivijalizacija Zenonovih dokaza. Zahvaljujući njemu lakše je uočiti da Zenonova meta nije čulno biće kretanja. Kako je to Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] naglasio, Zenon ni ne poriče da se kretanje može čulima *opaziti*, nego da se – s obzirom na svoju protivrečnu prirodu – ne da *pojmiti*,

---

<sup>12</sup> Videti: Zenon iz Eleje, „Dokazi“, u: Žunjić, S. (prir.), *Fragmenti elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, str. 76-77.

<sup>13</sup> Reč je o jednoj od anegdota iz života Diogena iz Sinope koju je zabeležio Diogen Laertije, a na koju se osvrće i Hegel u svojim *Predavanjima o istoriji filozofije*: „... kad je neko tvrdio da ne postoji kretanje, Diogen ustade i pođe gore-dole“ (videti: Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd 2003., prev. A. Vilhar, knjiga VI, glava 2, frag. 39, str. 194).



da mu ne pripada istinsko biće.<sup>14</sup> Misli se može samo *da jeste*, biće, i ono se otkriva samo mišljenju, a ne opažanju.

U *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku* Kant se od čitavog dotadašnjeg idealističkog nasleđa filozofije distancira osvrćući se upravo na njegove elejske korene. Pri tome ujedno pruža osnovne smernice za razumevanje svoje vlastite koncepcije idealizma. Te reči zaslužuju da budu navedene u celosti:

„Teza svih pravih idealista od elejske škole do biskupa Berklija, sadrži se u sledećoj formuli: ‘Svako saznanje stečeno čulima i iskustvom jeste samo privid, i istina se nalazi jedino u idejama čistog razuma i uma.’

Nasuprot tome, osnovni stav koji potpuno određuje i prožima moj idealizam glasi: ‘Svako saznanje stvari koje potiče samo iz čistog razuma ili čistog uma jeste samo privid, i istina se nalazi samo u iskustvu.’”<sup>15</sup>

Ako je dotadašnji idealizam počivao na denuncijaciji promene kao onoga što samo prividno jeste, i to za iskustvo, za očekivati je da će rehabilitacija iskustvenog znanja koju preduzima Kant značiti ponovno priznanje da i znanje o promeni jeste istinsko znanje. No, proklamacija istinitosti takvog znanja nije ono pri čemu bi Kant mogao ostati. Samokritička delatnost uma svoj pun zamah na ovom polju dobija tek onda kada krene tragom pitanja: *Kako je moguće saznati promenu kao promenu? Na osnovu čega je znanje o promeni istinsko, objektivno znanje?*

## PROMENA JE MOGUĆA USLED APRIORNOSTI VREMENA

Odjeci elejskog negiranja promene mogu se čuti i kada se propituje smisao jedne od temeljnih razlika na kojima se gradi čitava zgrada Kantove kritičke filozofije. Reč je o razlici između analitičkih i sintetičkih sudova. Prema Kantovom poznatom određenju, analitički sudovi jesu oni sudovi u kojima se veza pojma predikata s pojmom subjekta misli na osnovu njihovog

<sup>14</sup> Prema: Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 229-230.

<sup>15</sup> Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005., prev. B. Zec, str. 123-124.

identiteta.<sup>16</sup> U analitičkim sudovima, time što neko svojstvo biva predicirano subjektu, o subjektu se ne tvrdi ništa što već nije obuhvaćeno samim njegovim pojmom, nego se taj pojam raščlanjuje na njegove bitne oznake. Znanje o njemu uvećava se u formalnom, ali ne i u materijalnom smislu<sup>17</sup>, tj. o subjektu se ne saznaje ništa zaista novo. Šta je kriterijum da jedno takvo – makar i samo formalno – proširenje znanja zaista jeste izvesno? Prema Kantu, jedan analitički sud izvestan je ukoliko predicirano svojstvo ne protivreči samom pojmu subjekta, onome što se ima misliti kao njegova suština. Utoliko, logički *princip protivrečnosti* otkriva se kao najviši princip svih analitičkih sudova. U *Kritici čistog uma* taj princip formulisan je rečima da „nijednoj stvari ne pripada predikat koji joj je protivrečan“.<sup>18</sup> U jednom od svojih predavanja iz logike kenigzberški filozof pruža dodatno pojašnjenje odnosa dva među osnovnim zakonima tradicionalne logike: „Ono čime su istinska saznanja razlikovana od lažnih, obeležje je istine. Princip identiteta formalno je obeležje istine u afirmativnim sudovima, a *principium contradictionis* u onim negativnim.“<sup>19</sup> Shodno principu identiteta, odnosno neprotivrečnosti, pre svakog iskustva može se znati da svaka stvar jeste to što jeste i da nije ono što nije. Ali kako stvar može *postati* ono što *nije* ostajući ta ista stvar, tj. kako se može *promeniti*? Na to pitanje ne može se odgovoriti analizom samog njenog pojma. Po svom pojmu, ona jeste to što jeste i nije ono što nije. Pojmom promene stvari kao njenog postajanja onim što nije podriivali bi se temelji tradicionalne logike, kao onoga što za Kanta primarno jeste logika analize. Elejskim učenjem pak obelodanjeni su ontološki osnovi potonjih formalizacija logičkih principa. Premda se za Elejce u apsolutnoj ravni, na *putu istine* o kojem svedoči Parmenidova poema, zapravo ne govori o tome da svaka stvar jeste to što jeste i da nije ono što nije, nego se otkriva samo to da jedino biće (*sâmo jeste*) jeste, a da što biće nije – nije ništa, apsolutizacija analitičkih znanja jeste na elejskom tragu povodom onoga presudnog: samim *pojmom* bića

---

<sup>16</sup> Videti pre svega IV odeljak Uvoda u *Kritiku čistoga uma* (str. 57-59 citiranog izdanja).

<sup>17</sup> Prema: Kant, I., „The Jäsche logic“, in: *Lectures on logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, transl. and ed. by J. M. Young, §36, str. 607.

<sup>18</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 132-133.

<sup>19</sup> Kant, I., „The Blomberg logic“, in: *Lectures on logic*, §94, str. 67.

obuhvaćeno je sve što ono jeste. *Da išta može biti drugačije, da je moguća promena, pa i da mogućnost (dynamis) jeste zbiljska, o tome se može mniti, ali o tome nema istinskog znanja.*

Aristotel se, primerice, s elejskim negiranjem bića promene suočio iznoseći na videlo višeznačnost bića sâmog. Toj višeznačnosti odgovara višeznačnost kretanja i promene, jer one sa svoje strane, kako naglašava Stagiranin, „ne postoje nezavisno od stvari“.<sup>20</sup> Kretanje i promena tu se pokazuju kao bitnost prirodnih bića, jer priroda jeste „načelo kretanja i promene“<sup>21</sup>. Po svom biću, kretanje za Aristotela jeste zbiljnost onoga mogućeg *kao mogućeg*. Potpuno ozbiljenje jeste svrha onoga što je moguće, ali sa ozbiljenjem svoje svrhe ono *kao moguće* biva ukinuto. Paradoksalno, ono *jeste* zbiljsko samo dok *nije* u potpunosti zbiljsko, tj. zbiljsko je u svom postajanju zbiljskim – u kretanju. Tom paradoksalnošću misli se samo biće kretanja kao *nesvršene zbiljnosti*<sup>22</sup>, umesto da se ona, paradoksalnost, zenonovski shvati kao beleg njegove ništavnosti.<sup>23</sup> U centru Kantovih

---

<sup>20</sup> Kako Aristotel naglašava u *Fizici*, „[p]ostoji toliko vrsta kretanja i promene koliko je vrsta bića“ (str. 92 citiranog izdanja, 201a 9). Malo dalje, Stagiranin pojašnjava kako shvatiti tu podudarnost: „Kretanje ne postoji nezavisno od stvari, jer što se menja uvek se menja ili po bivstvu, ili po količini, ili po kakvoći, ili u odnosu na prostor“. Na drugom mestu unutar istog spisa, promena po bivstvu, tj. postajanje i propadanje, izuzima se iz onog o čemu bi se dosledno moglo govoriti kao o kretanju: „Ako se načini pridavanja (*katēgoriai*) određuju s obzirom na bivstvo, kakvoću, to-gde, to prema-nečemu, količinu, delanje i trpljenje, tada je nužno da ima tri kretanja: kretanje unutar količine, unutar kakvoće, i prostorno kretanje“ (str. 199, 225b 6-10). Od značaja za naše istraživanje jeste to što Aristotel naznačuje da se promene u smislu postajanja i propadanja ne mogu u strogom smislu misliti kao kretanje, jer u njima još uvek nema ili više nema bića kao podmeta koji bi omogućio identifikaciju kretanja (str. 198-199, 225a 25-35). U ranije pisanim *Kategorijama*, i to u odeljku o tzv. *postpredikamentima*, Aristotel o njima ipak govori kao o dvema od ukupno šest vrsta kretanja – uz postajanje i propadanje, o kretanju se i tu govori i u smislu rasta, smanjivanja, podrugojačavanja i promene mesta (prema: Aristotel, *Kategorije*, u: *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević, str. 51, 15a 13-15; videti i napomenu br. 39 prevodioca S. Blagojevića povodom navedenog mesta).

<sup>21</sup> Aristotel, *Fizika*, str. 91, 200b 12.

<sup>22</sup> Up. Isto, str. 95, 201b 33.

<sup>23</sup> Kako beleži Slobodan Blagojević, kod Aristotela se kretanje misli upravo kao „bivstvujuća protivrečnost, jedinstvo suprotnosti: delotvornost kao takva ukida

kritičkih preispitivanja nije, međutim, pitanje o kretanju i promeni kao suštini prirodnog bića, nego o tome kako mi možemo da *saznajemo* nešto takvo kao što je kretanje i promena i da tom saznanju pridajemo objektivni smisao. Na kantovskom horizontu, objektivno važenje imaju jedino znanja koja važe na opšti i nužni način.<sup>24</sup> Takva znanja ne potiču iz iskustva. Ako se prisetimo Kantove opaske da se bez opažaja – koji su, prema Kantu, za čoveka jedino mogući kao čulni – uopšte ne može shvatiti mogućnost promene, na kakvim temeljima onda počiva npr. dinamika kao nauka o čijem je uzletu svedočila čitava moderna epoha? *Šta joj daje za pravo* da svojim znanjima pridaje objektivno važenje?

Da se polje onoga što je u znanju nezavisno od iskustva iscrpljuje sferom dometa analitičkog suđenja, nauka poput dinamike takvo pravo ne bi ni imala. Analizom pojmova stvari neminovno se vraćamo stavu da se pouzdano zna da nešto jeste to što jeste, te da nije ono što nije. Kant je morao pretpostaviti da su znanja nauka u kojima se opredmećuje postajanje stvari onim što nisu sasvim drugačijeg tipa. U njima se istupa izvan sfere onoga što je obuhvaćeno samim pojmom stvari. Ta znanja jesu *sintetička*. Pitanje mogućnosti saznanja promene otud jeste pitanje sjedinjenja pojma neke stvari s nečim što mu kao pojmu nije inherentno. Sâmim pojmom promene kakvim ga razvija Kant, promena je shvaćena kao *sinteza*, odnosno *spajanje*<sup>25</sup>, i to protivrečnih predikata u jednom i istom objektu. U svetlu naših dosadašnjih osvrtanja na elejsko učenje o biću, sasvim je indikativan primer kojim Kant pojašnjava šta jeste promena. Podsećajući kada se o predikatima govori kao o protivrečnim, Kant napominje da je o promeni reč npr. kada se sjedinjuju „bitak i nebitak iste stvari na jednom i istom mestu“ [„das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinge am

---

nesavršenost i obratno. To ukidanje i jedinstvo jeste kretanje“ (napomena br. 8 na str. 94 citiranog izdanja *Fizike*). O tome videti i predgovor zagrebačkom izdanju Aristotelove *Fizike* „Bitak i kretanje. Fizika i metafizika u mišljenju Aristotela“ Danila Pejovića (u: Aristotel, *Fizika*, Globus—Liber, Zagreb 1988., prev. T. Ladan, str. V-XXXI).

<sup>24</sup> Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković, §41, Dodatak 2, str. 122.

<sup>25</sup> Za Kanta, veza [Verbindung, conjunctio] i izrekom jeste „predstava *sintetičkog* jedinstva raznovrsnosti“ (*Kritika čistoga uma*, str. 109).

demselben Orte“].<sup>26</sup> S obzirom na promenu, može se misliti da nešto i jeste i nije, a *jeste* promene kao takve i za Kanta jeste sjedinjavanje bitka i nebitka sâmo. Kako je ono moguće? Kantov primer sugeriše da se suština promene ne otkriva s obzirom na prostorni karakter stvari: promena se može iskušavati iako stvar ne menja mesto, tj. ne kreće se. Iskustvo promene moguće je jedino pod pretpostavkom da se protivrečni predikati opažaju kao ono što se jedno za drugim, odnosno *sukcesivno* pririče stvari. Ono je moguće samo pod pretpostavkom *temporalnosti*! Kant je tu izričit: „Samo se u vremenu mogu naći obe kontradiktorno suprotne odredbe u jednoj stvari, naime jedna za drugom“.<sup>27</sup>

Na prvi pogled, može se steći utisak da se Kant time nije udaljio od principa protivrečnosti kao principa povodom kog tvrdi da jeste nužan, ali ne i dovoljan da bismo istinski proširivali znanje. Principom protivrečnosti, naime, po jednom od njegovih poznatih, aristotelovskih određenja, ističe se da je „nemoguće da nešto u isto *vreme* i jeste i nije“.<sup>28</sup> S Kantovog gledišta, međutim, ako bi ta formulacija bila adekvatna, princip protivrečnosti uopšte ne bi mogao sloвити najvišim principom analitičkih znanja kao znanja izvedenih iz samih pojmova stvari. Pokazivao bi se u svojoj uslovljenosti onim što nije diskurzivnog, poopštavajućeg, već opažajnog karaktera – vremenom!

Na problem uslovljenosti ovako formulisanog principa protivrečnosti temporalnošću, Kant je skrenuo pažnju već u svojoj inauguralnoj disertaciji iz 1770. *O formi i principima čulnog i inteligibilnog sveta* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*). Kada je reč o stavu kenigzberškog filozofa prema aristotelovskom shvatanju odnosa promene i temporalnosti, u istom spisu zabeležena je ključna primedba: nije vreme ono što se shvata posredstvom promene kako je to tvrdio Aristotel<sup>29</sup>,

<sup>26</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 76; terminološki prilagođeno prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 80 (B 49).

<sup>27</sup> Isto.

<sup>28</sup> Isto, str. 133.

<sup>29</sup> O aristotelovskom shvatanju vremena kao *prebrojavanja promena stvari*, ali i o njutnovskom oponiranju ovakvoj koncepciji koje se zasniva na tezi o vremenu koje postoji i nezavisno od stvari pogledati Rovelj, K., *Poredak vremena*, Laguna, Beograd 2019., prev. G. Skrobonja, poglavlje „Gubitak nezavisnosti”, str. 57-75.

nego se promena može shvatiti jedino zahvaljujući vremenu!<sup>30</sup> Prema *Kritici čistoga uma*, upravo je vreme kao apriorna forma čulnosti – tj. kao ono *kako* opažamo stvari, a ne nešto stvarsko, opaženo, niti nešto što nastaje poopštavanjem čulnih opažaja stvari – uslov mogućnosti sintetičkih apriornih znanja poput onih koja izlaže dinamika kao opšta nauka o kretanju, a za koju Kant naglašava da „nije malo plodna“<sup>31</sup>. Da ne opažamo pod vidom vremena, i sâm pojam promene kao spajanja protivrečnih odredaba ostajao bi prazan.<sup>32</sup> Vreme za Kanta „čini mogućim i ono što je nemoguće shodno pukom pojmu stvari“.<sup>33</sup> Raspravljanjem o mogućnosti dinamike kao nauke ne iscrpljuju se značenja tog stava!

Pre nego što više pažnje posvetimo transteorijskim aspektima Kantovog poimanja promene, neophodno je detaljnije razmotriti ono što je kod kenigzberškog mislioca razumevano stavom o promeni kao onom što je moguće na osnovu aprioriteta – dakle: subjektivnosti – vremena. Važno je, najpre, imati u vidu da je za Kanta svaka promena saznatljiva samo s

---

Ove koncepcije biće od neposrednog ili implicitnijeg značaja i za naše dalje istraživanje Kantovog poimanja promene.

<sup>30</sup> Prema: Kant, I., *On the form and principles of the sensible and the intelligible world [inaugural dissertation]*, in: *Theoretical philosophy, 1755–1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, translated and edited by D. Walford in collaboration with R. Meerbote, §14, 5, str. 394. O tome videti i Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II*, Union deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922, str. 383-390.

<sup>31</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 76. U Kantovim *Metafizičkim polaznim načelima prirodne nauke* o opštem učenju o kretanju govori se kao o samoj prirodnoj nauci. Shodno strukturi kategorijalnog aparata razuma, njenim početnim načelima kretanje se razmatra s obzirom na kvantitet (foronomija), kvalitet (dinamika), relaciju (mehaniku) i modalitet (fenomenologija) (prema: Kant, I., *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, u: *Metafizika prirode*, Akademska knjiga, Novi Sad 2016., prev. M. Soklić, str. 229).

<sup>32</sup> Kako komentariše Heni Blome [Henny Blomme], „formalna logika ne uključuje vreme, a pojam promene tu vodi samo u protivrečnost. U stvari, pojam vremena ne može biti ostvaren u formalnoj logici, jer veza *opposita* generiše analitičku nemogućnost“ (Blomme, H., „Kant’s Conception of Chemistry in the Danziger Physik“, in: Clewis, R. R. (ed.), *Reading Kant’s Lectures*, De Gruyter, Berlin 2015, str. 498; dostupno na: <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/530993>).

<sup>33</sup> Kant, I., „Notes on metaphysics“, in: *Notes and Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, ed. by P. Guyer, transl. by C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher, §5805 (1783-1784), str. 299.

obzirom na to što bi se – baš kao i vreme i prostor – shvatila kao *kontinuirana*. Kantova primedba da „između realiteta i negacije postoji jedna neprekidna veza mogućih realiteta i mogućih manjih opažaja [Wahrnehmungen]“<sup>34</sup> usmerena je na to da istakne da se čulima ne može potvrditi prestajanje u apsolutnom smislu, odnosno potpuno odsustvo realiteta, čista negacija. Sledstveno tome, nemoguće je opaziti apsolutno počinjanje *ex nihilo*. U svetlu polemike s njutnovskim shvatanjem vremena, tim uvidom Kant potkrepljuje tezu o nedokazivosti učenja o praznom, apsolutnom vremenu, vremenu u kom se ne dešava ništa. Na horizontu zahteva samog kritičkog projekta, mogućnost saznanja apsolutnog počinjanja i prestajanja pokazuje se kao ono što bi onemogućavalo izgradnju jedinstvenog sistema znanja. Za Kanta, jedinstvo iskustva – ali dodajmo: i priroda sama kao *ukupnost svih predmeta iskustva*<sup>35</sup> – bili bi nemogući „ako bismo dopustili da postaju nove stvari“<sup>36</sup>. Nužno je sada pitati: o kakvoj to rehabilitaciji promene možemo govoriti s Kantom ako ne dopuštamo da bi moglo nastati bilo šta zaista novo?!

Ovakva pitanost primorava Kanta da dodatno precizira, odnosno da *ispravi* sopstveni pojam promene. Nastajanje i nestajanje u apsolutnom smislu zapravo se ni ne mogu nazvati *promenama* jedne stvari. O promeni se može govoriti samo s obzirom na *ono što traje*. Bez pretpostavke o onome što je pri promenama postojano nikakvo saznanje prirode kao prirode ne bi ni bilo moguće. Blisko aristotelovskom spekulativnom uvidu u suštinu promene, i za Kanta se, paradoksalno, menja samo ono što – ostaje. Prema njegovim vlastitim rečima, „samo se menja ono što je postojano (supstancija), a ono što je promenljivo [das Wandelbare] ne trpi nikakvu promenu [Veränderung], već samo neku smenu [Wechsel], pošto jedne odredbe prestaju, a druge počinju“.<sup>37</sup> No, iako vreme kao čisti opažaj čini

<sup>34</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 141; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 210 (B 211, A 169).

<sup>35</sup> Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 47.

<sup>36</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 149.

<sup>37</sup> Isto, str. 149; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 224-225 (B 239-231, A 187-188). Shodno preduzetoj pojmovnoj diferencijaciji, o Kantovom terminu „Veränderung“ – u etimološkoj blizini aristotelovskog *metabolē* – moglo bi se govoriti kao o *predrugogačavanju* (postajanje drugim, drukčijim, Ver-änderung).

promenu mogućom, u ravni samog opažanja nema ničega trajnog, ničega *supstancijalnog* s obzirom na šta bi predstava promene bila moguća. *Sjedinjenje opreka moguće je u vremenu, ali nije vreme samo ono što ih sjedinjuje*.<sup>38</sup> Jedinstvo u vremenu moguće je jedino zahvaljujući sjedinjujućoj delatnosti jastva, koje se, prema Kantu, u svom bitku ni ne otkriva drugačije nego kao s-jedinjujuće. Bliže određeno kao razum, ono čini mogućim sjedinjenje opažaja koje se aktualizuje kao predstava promene, i to posredstvom supstancije kao sopstvenog čistog pojma. Mogućnost promene kao sjedinjavanja protivrečnih odredaba time se otkriva u sadejstvu razuma i čulnosti, kao živa sinteza pojma i opažaja!

Čini se da je upravo to što se aktualizacija promene događa u dodiru i kao dodir razuma i čulnosti odgovorno i za izvesne dileme povodom pozicioniranja njenog pojma u *Kritici čistoga uma*. Dok, na primer, u tzv. pretkritičkom periodu o promeni govori kao o jednom od čistih pojmova razuma<sup>39</sup>, već u prvom odeljku „Uvoda“ u *Kritiku čistoga uma* (str. 54 citiranog našeg izdanja) Kant ističe da je promena „jedan pojam koji se može izvesti samo iz iskustva“. Utoliko sud „Svaka promena ima svoj uzrok“ jeste primer jednog apriornog suda, ali kako uključuje jedan iskustveni pojam poput pojma promene, taj sud nije i *čist*. Već u narednom odeljku, međutim, kenigzberški filozof na isti sud upućuje kao na primer jednog čisto apriornog suda.<sup>40</sup> U „Transcendentalnoj analitici“ (§10, str.

<sup>38</sup> U drugom izdanju *Kritike čistoga uma* (1787.) Kant je u pogledu toga izričit: veza raznovrsnosti „uopšte ne može nikada da dođe u nas preko čula, te, dakle, ne može da se nalazi ni u čistoj formi čulnog opažanja“ (str. 109 citiranog izdanja).

<sup>39</sup> Videti: Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., prev. A. Buha, str. 108-109.

<sup>40</sup> Odnos pojmova čistog i apriornog privlači značajnu pažnju kod istraživača Kantove filozofije. Prema Normanu Kempu Smitu [Norman Kemp Smith], gorepomenuta konfuzija koja postoji povodom tumačenja uvodnih odeljaka *Kritike čistoga uma* posledica je Kantove okupiranosti isključivo onim apriornim. Smit ističe da se kod Kanta o onome apriornom može govoriti u relativnom (Smitov primer je sud „Svaka nepodržavana kuća mora pasti“) i u apsolutnom smislu. Apsolutno apriorno znanje može, s jedne strane, biti mešovito – primer je upravo sud „Svaka promena ima svoj uzrok“. S druge strane, čista apsolutno apriorna znanja jesu npr. aksiomi geometrije (prema: Smith, N. K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, Hampshire—New York 2003, str. 54-55).



100), o promeni se govori kao o jednoj od *predikabilija*, tj. čistih, ali izvedenih pojmova razuma.<sup>41</sup> Poblize, promena bi se – uz pojmove postajanja i prestajanja – podređivala kategorijama (*predikamentima*) modaliteta (mogućnost – nemogućnost, postojanje – nepostojanje, nužnost – slučajnost). Na osnovu toga dalo bi se razmišljati i o aspektima približavanja Kantovog shvatanja promene njenom aristotelovskom pojmu, po kojem smo o promeni već govorili kao o zbiljnosti onoga mogućeg kao mogućeg. Dalje, u okvirima „Opšte primedbe o sistemu osnovnih stavova“ čistoga razuma, reč je čak i o potrebi da se promena predstavi „kao opažaj koji odgovara pojmu kauzaliteta“ (str. 173).

Važnije od pokušaja da se fiksira koncepcijsko mesto pojma promene jeste ukazati na stanovitu višeznačnost koja je u pogledu tog pojma za Kanta zapravo ključna: nema nikakvog apriornog, odnosno opštevažećeg i nužnog odgovora na pitanje *kako nešto promeniti*, bilo da je reč o promeni u fizičkom, psihološkom, socijalno-političkom ili bilo kom drugom smislu. Isto tako, da bismo saznali kako se odvija promena *nečeg*, neophodna nam je pomoć iskustva. To Kant iznova i iznova naglašava: „Kako se sad uopšte *nešto* može promeniti, kako je moguće da posle jednoga stanja u jednome trenutku može u drugome trenutku da dođe jedno suprotno stanje, mi o tome nemamo a priori ni najmanjeg pojma. Za to je potrebno saznanje realnih sila, saznanje koje se samo empirički može dobiti“.<sup>42</sup> No, iako nemamo nikakvih apriornih znanja o onome što bi činilo *materiju* promene, mi, prema Kantu, nezavisno od iskustva možemo znati kako je uopšte moguće iskusiti nešto takvo kao što je promena. Prema tome, a priori možemo znati *formu* promene kao promene i zahvaljujući tom znanju, uostalom, u kantovskoj perspektivi je moguća čista prirodna nauka kao nauka o kretanju. Saglasno temeljnom uvidu čitave transcendentale filozofije, forma, tj. uslovi pod kojima nam se pojavljuje određeni sadržaj, nije nešto puko naspramno tom sadržaju kao svom predmetu. U sferi pojavnosti predmeta, uslovi pod kojima

<sup>41</sup> U *Prolegomenama* Kant pojašnjava da za njega predikabilije jesu pojmovi koji su izvodljivi iz kategorija kao predikamentata, i to „putem njihovog povezivanja ili među sobom, ili s čistom formom pojave (vreme i prostor), ili s njihovom materijom ukoliko ona još nije empirijski određena“ (Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 74-76).

<sup>42</sup> Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 157-158 (podvukao S. V.).

nam se on pojavljuje ujedno su ono što ga čini mogućim kao pojavni predmet. Uslovi mogućnosti našeg iskustva promene predmeta uslovi su mogućnosti njegove promene same i oni upućuju na temporalnu prirodu našeg opažanja. Temporalnost opažanja kod Kanta se otkriva *kao nužna određenost budućeg vremena prošlim vremenom*. Da ne opažamo tako, predstava o promeni jedne stvari ne bi mogla biti artikulisana. Ako se, međutim, zna da se u opažajnoj ravni sve pojavljuje samo u svojoj pojedinačnosti, kao ono „sada“ i „ovde“, ostaje pitanje kako se onda misaono uobličuje ta predstava o onome prošlom kao o onome što nužno određuje ono buduće. Za Kanta, takva veza moguća je na osnovu temporalne prirode opažanja, ali, ponovo, predstave o toj vezi nema u opažanju samom. Ona jeste *actus* razuma, i to kao kategorija *kauzaliteta*. Na taj način treba pristupiti Kantovom zaključku da je svaka promena, na koncu, moguća „samo na osnovu kontinuiranog delanja kauzaliteta“.<sup>43</sup>

Pitati o promeni u apsolutnom smislu isto je pak što i pitati o promeni ukoliko je razrešavamo od uslova pod kojima je konstituiše naša opažajnost. To pitanje drugo je lice pitanosti o tome kako misliti promenu u kojoj bi se apsolutno presecale veze sa svim onim što je prošlo. Kako misliti ono što bi samo po sebi, a ne samo za nas bilo promena, kao nastajanje *ex nihilo*? Prema Kantu, mi, doduše, možemo *misliti* o takvoj, supstancijalnoj promeni, ali *saznati* možemo samo promene stanja postojane supstancije, koje se uvek pojavljuju u svojoj uslovljenosti *prošlim* stanjima. Ne samo u svetlu raspravljanja metafizičke teologije o božanskom stvaranju univerzuma *iz ničeg*, nego i kada se uzme u obzir da doba u kojem kritička filozofija dostiže svoj zenit jeste doba revolucionarnih promena života Zapada, doba

---

<sup>43</sup> Isto, str. 158. Vredi ovde napomenuti da Konrad Kramer [Konrad Cramer], imajući u vidu, s jedne strane, suštinski značaj koji se pojmu promene pridaje u kontekstu Kantovog raspravljanja o zakonu kauzaliteta kao jednom od osnovnih stavova sintetičke upotrebe razuma uopšte, te, s druge strane, smisao Kantove primedbe o ne-čistom karakteru pojma promene iz prvog odeljka „Uvoda“ u *Kritiku čistoga uma*, zaključuje da se pitanje o mogućnosti sintetičkih apriornih znanja prirodne nauke rešava upravo u okvirima diskusije o ne-čistom sintetičkom apriornom znanju (videti: Cramer, K., „Non-pure Synthetic A Priori Judgments in the Critique of Pure Reason“, in: Beck, L. W. (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress (Held at the University of Rochester, March 10—April 4, 1970)*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1972, str. 246-254).

sveprožimajuće želje da se u svim njegovim rejonima počne *od početka*, reči predvodnika filozofske revolucije čuju se kao upozorenje: sve ono što mi zaista možemo znati *puka je promena onoga postojećeg, a ne nastajanje iz ničeg*<sup>44</sup>. Da li je to Kantova završna reč u raspravi o poimanju promene?

### PROMENA NEMA APSOLUTNA PRAVA

Tezu o nemogućnosti saznanja apsolutne promene Kant u *Kritici čistoga uma* dalje obrazlaže i u okvirima razmatranja „antinomije čistoga uma“. Za naše istraživanje simptomatično je to što se upravo u sklopu ovog razmatranja Kant izrekom osvrće na filozofske zasluge Zenona iz Eleje.<sup>45</sup> Nasuprot Platonu, za kojeg je Zenon, kako to konstatuje Kant, samo *drski sofista*, Kant o elejskom misliocu govori kao o *suptilnom dijalektičaru* čiji rad zaslužuje da bude iznova filozofski vrednovan. Zenon je obelodanio ono što će Kant nazvati *dijalektičkom suprotnošću* u delatnosti uma. Osvrt na ono što je za Kanta značila dijalektička suprotnost od značaja je za određenje statusa pojma promene u registrima kritičkog određivanja granica teorijskog znanja. Elejac je Kantu pokazao kako oprečni stavovi poput onih „Univerzum je u stalnom kretanju“ i „Univerzum miruje“ – za razliku od kontradiktornih suprotnosti – mogu istovremeno biti lažni, jer u njima kriterijum na osnovu kog se gradi odnos suprotstavljanja nema apsolutni legitimitet. O kretanju i mirovanju i tu se razmišlja kao o promeni ili nemenjanju mesta kao prostorne odrednice. Zenon je, prema Kantu, pokazao da se o „mestu“ smisljeno može govoriti samo unutar onoga što se naziva univerzumom, te da se „menjanje mesta“ ili „ostajanje na istom mestu“ univerzumu uopšte ne mogu pripisivati kao predikati koji bi mimo njega, tj. sami po sebi, imali bilo kakvo važenje. Ako se vratimo kantovskim razmatranjima načina na koji promena kao takva jeste, implikacije će se

<sup>44</sup> „[...] Ovo postajanje ne odnosi se [...] na supstanciju (jer ona ne postaje), već na njeno stanje. Ono je, dakle, samo promena, a ne postajanje iz ničega“ [„Es ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts“] – Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 157; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 239 (B 252, A 207).

<sup>45</sup> Videti zaključni deo „Sedmog odseka antinomije čistoga uma“, str. 275-277 citiranog izdanja.

pokazati srodnim. Ako je promena saznatljiva samo kao sukcesija odredaba u vremenu – a za nas, prema Kantu, ništa drugo nije moguće – iluzorna je suprotnost koju obrazuju odgovori na pitanje da li se stvari menjaju same po sebi, ili su same po sebi nepromenljive. Postavljanjem pitanja o vremenskoj sukcesiji odredaba, mi nužno pitamo o tome kako nam se stvari pojavljuju, kako jesu za naša čula koja su temporalno strukturirana, a ne kakve su same po sebi. One nam se pojavljuju u svojoj determinisanosti nečim prošlim, nikad kao ono što bi počinjalo samo od sebe, te se o stvarima kakve su po sebi ne može razmišljati u okvirima pojma promenljivosti. Ako, s druge strane, imamo na umu da svaka promena pretpostavlja nešto supstancijalno, šta nas onda sprečava da tvrdimo da su stvari u supstancijalnom smislu nepromenljive, večne? Nesavladivu prepreku takvim pokušajima predstavlja to što, prema Kantu, i sâm pojam supstancije kao čisti pojam razuma svoju konkretnost nalazi samo s obzirom na predstavu o *trajanju* vremena<sup>46</sup> koje, opet, jeste medijum pojavnosti i forma naše čulnosti, a ne apsolutno realno svojstvo stvari.<sup>47</sup>

Ova objašnjenja dotiču se jednog od glavnih problema koji su inicirali pisanje *Kritike čistoga uma*. Kant je, naime, već u spominjanoj

---

<sup>46</sup> Videti pre svega „Prvu analogiju iskustva“, *Kritika čistoga uma*, str. 147-150, ali i Kantovu primedbu iz važnog pisma Markusu Hercu od 21. februara 1772.: „[...]Ako bi se htelo reći da odatle sledi da bi sve u svetu bilo objektivno i samo po sebi nepromenljivo, odgovorio bih: nije sve ni promenljivo, niti nepromenljivo [...] ono apsolutno nemoguće nije ni hipotetički moguće niti nemoguće, jer ono uopšte ne može biti razmatrano ni pod kakvim uslovom; tako isto: stvari sveta objektivno ili same po sebi nisu ni u jednom istom stanju u različitim vremenima, niti u različitim stanjima, jer tako razumevane one uopšte nisu predstavljene u vremenu.” (Kant an Herz, den 21. Febr. 1772, u: *Immanuel Kant's vermischte Schriften und Briefwechsel*, hg. von J. H. V. Kirchmann, L. Heimann's Verlag, Berlin 1873, str. 408-409)

<sup>47</sup> Pitanje o bliskosti Kantove koncepcije s učenjem elejskog filozofa nije među onim koja su privlačila najviše pažnje kod istraživača. Već je Hegel, međutim, ukazao na tu bliskost: „[...] ono što je opšte u dijalektici, opšti stav eleatske škole bio je ovaj: 'Ono što je istinito jeste samo Jedno, sve ostalo je neistina;' kao što je rezultat Kantove filozofije ovo: 'Mi saznajemo samo pojave'. Uopšte uzev to je jedan isti princip: 'Sadržina svesti je samo jedna pojava, ništa istinito'“ (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, str. 239). Za Hegela se Zenon pokazao doslednijim u odnosu na Kanta utoliko što je, radikalizujući misao o Jednom, o *jeste* koje jedino jeste, negirao posebičnost sveta uopšte, a ne samo znanja o njemu.

disertaciji iz 1770. godine zastupao stav o subjektivnom karakteru vremena i prostora. Kada se zna kako su tu tezu protumačili njegovi tada izuzetno cenjeni filozofski savremenici poput Lamberta [Johann Heinrich Lambert] i Mendelsona [Moses Mendelssohn], pokazuje se da se već tada Kant našao u situaciji da se brani pred optužbom da je *implicite* prigrlio elejsko stanovište kojim se negira zbiljnost promene. Te optužbe temeljile su se na uverenju da poricanjem objektivnosti vremena svaka promena biva svedena na privid. U pismu Kantu, Lambert rezonuje silogistički: „Sve promene povezane su s vremenom i bez vremena ne daju se misliti. *Ako su promene stvarne, onda je i vreme stvarno, šta god ono bilo. Ako vreme nije stvarno, onda nijedna promena ne može biti stvarna.*“ Lambert je nedvosmislen u pogledu toga da raspravlja s filozofskim idealizmom: po njegovom sudu, čak i idealista morao bi prihvatiti da promene jesu stvarne i „da se javljaju u njegovim predstavama“.48 Ovom prigovoru Kant je posvetio dosta pažnje kako u danima koji su prethodili ispunjenju zadatka kritike uma49, tako i u samoj *Prvoj kritici*50. Kako je filozof na njega odgovorio? Za Kanta, promene – baš kao i vreme – jesu *nešto stvarno*, ali sam pojam stvarnog za Kanta je dvoznačan! S jedne strane, svako naše iskustvo odvija se pod vidom vremena. Kao *empirijski stvarna* potvrđuje se i promena – stvari se našim čulima pojavljuju u sukcesiji svojih odredaba, pri čemu sukcesivnu vezu kao takvu uspostavlja razum. Ono sadašnje, stoga, jeste determinisano onim prošlim. No, empirijska stvarnost promene ne sme se poistovetiti s apsolutnom, noumenalnom stvarnošću. Razlika pojavnosti i onoga

48 Lambert an Kant, Anfang December 1770, u: *Immanuel Kant's vermischte Schriften und Briefwechsel*, str. 378-379. O Lambertovom prigovoru Kantu, ali i o Mendelsonovoj kritici Kantovog poimanja vremena kao subjektivne forme predstavljanja kao kritike koja polazi od fakta da i sâm subjekt koji opaža jeste objekt predstavljanja videti Falkenstein, L., „Kant, Mendelssohn, Lambert, and the Subjectivity of Time“, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, No. 2, April 1991, str. 227-251.

49 U citiranom pismu Hercu Kant o Lambertovom prigovoru tezi o subjektivnosti vremena piše kao o onom koji bi mogao biti „najbitniji koji bi se učenju mogao uputiti“ (Kant an Herz, den 21. Febr. 1772, str. 408).

50 U sedmom paragrafu „Transcendentalne estetike“ Kant ponavlja Lambertov prigovor smatrajući ga paradigmatičnim: „[...]On glasi ovako: promene su stvarne (to dokazuje smenjivanje naših sopstvenih predstava, baš i kad bismo hteli odricati sve spoljašnje pojave zajedno s njihovim promenama). Promene su pak moguće samo u vremenu, usled čega je vreme nešto stvarno“ (*Kritika čistoga uma*, str. 78).

noumenalnog kod Kanta se ne uspostavlja kao nešto naprosto činjenično. Ta razlika opravdana je onim što se shvata kao primarna svrha uma uopšte, a nju Kant vidi u domenu onoga praktičkog, to jest u našem slobodnom delanju. Kada bi promenama pripadao apsolutni realitet, odnosno ako bi apsolutno realan bio zakon uzročno-posledične veze zahvaljujući kojem promena kao promena jeste moguća, nikakve slobode ne bi ni bilo. Nije, dakako, teško odgovoriti na pitanje kako se kod Kanta uopšte zna da slobodi pripada bilo kakva zbiljnost. Prema *Kritici praktičkog uma, moralni zakon* jeste razlog zbog kojeg znamo za slobodu, baš kao što sa svoje strane sloboda jeste ono zahvaljujući čemu jeste moralni zakon.<sup>51</sup> Čineći ono što nalaže moralni zakon našeg uma, i to za dobro moralnog zakona – samo zbog toga što *tako treba*, a ne zato što bismo bili potaknuti bilo kojim drugim pokretačem – mi *in actu* potvrđujemo ono što je teorijski apsolutno nepoznatljivo. U odluci da se postupi moralno živi misao o jednom apsolutnom početku, početku apsolutno neuslovljenom svim onim što je bilo, počinjanju *ex nihilo*, počinjanju *od sebe*! Kantovo objašnjenje mogućnosti promene tezom o vremenu kao formi našeg opažanja koja prethodi svakom konkretnom čulnom opažaju, tako se pokazuje plodnim i povrh užih teorijskih okvira rasprave o mogućnosti sintetičkih apriornih znanja. Za Kanta, uslov mogućnosti svake promene jeste – u nama samima, ali način na koji je on shvatio samu prirodu promene i njenu utemeljenost u apriornim strukturama subjektivnosti sprečio ga je da promeni prida najviši antropološki dignitet. Temporalnošću našeg opažanja omogućen je govor o promeni kao promeni, ali kako je temporalnost mišljena s obzirom na odlučujuću ulogu onoga prošlog, slobodnim ostajemo samo pod pretpostavkom postojanja jedne atemporalne („inteligibilne“) dimenzije našeg bića, pa otud i sfere u kojoj se transcendiraju promenljivost kao takva.

Problemske analize Milana Kangrge dotiču samu srž onoga što se kod Kanta radalo kao istinski *novum*: nije li upravo moralno trebanje *movens* suštinski duhovne, povesne promene čija je bitnost u onome što tek treba biti, tj. u onome budućem, a ne u onome prošlom? Kant je ipak pred tim novumom ustuknuo.<sup>52</sup> Beleška po kojoj „nije samo biće ono što je po sebi nužno

---

<sup>51</sup> Prema: Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta, str. 6.

<sup>52</sup> Videti npr. Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 158.

nepromenljivo, nego je takvo sve što je inteligibilno<sup>53</sup> može se shvatiti kao ishod njegovih decenijskih sučeljavanja s problemom koji je filozofija upoznala u Parmenidovoj i Zenonovoj misli, problemom promene. Kod Kanta, regija ideje jednog apsolutnog početka, za čiju je mogućnost on jedino istinski zainteresovan, jeste ona koja se tiče naše moći da počnemo sami od sebe kao moralna bića. Ta regija biva odbranjena jedino time što prihvatamo da u tome što stvarno započnemo nastojeći da ostvarimo svoje moralne ciljeve istovremeno gubimo apsolutnu vlast nad svojim delima i priznajemo vlast prirodnog kauzaliteta. Drugačije rečeno, mogućnost apsolutne promene kao počinjanja volje od apsolutnog početka čuvamo jedino uz svest da se *stvarno* ništa ne menja. Sasvim je pak drugo pitanje da li se kod Kanta takvom odbranom ideje apsolutnog početka njoj ujedno brani da bude bilo čim drugim osim jednom apstrakcijom.

#### LITERATURA

- Aristotel, *Fizika*, Paideia, Beograd 2006., prev. S. Blagojević.
- Aristotel, *Kategorije*, u: *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prevod i komentari S. Blagojević, str. 3-74.
- Blomme, H., „Kant’s Conception of Chemistry in the Danziger Physik”, in: Clewis, R. R. (ed.), *Reading Kant’s Lectures*, De Gruyter, Berlin 2015, str. 498; dostupno na: <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/530993> (pristupljeno: 20.2.2021.)
- Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961.
- Cramer, K., „Non-pure Synthetic A Priori Judgments in the *Critique of Pure Reason*“, in: Beck, L. W. (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress (Held at the University of Rochester, March 10—April 4, 1970)*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1972, str. 246-254.
- Falkenstein, L., „Kant, Mendelssohn, Lambert, and the Subjectivity of Time“, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, No. 2, April 1991, str. 227-251.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković.
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.

---

<sup>53</sup> Kant, I., „Notes on metaphysics”, §5811 (1783-1784), str. 299.

- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Mein 1974.
- Kant, I., *Lectures on logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1992., transl. and ed. by J. M. Young.
- Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005., prev. B. Zec.
- Kant, I., *On the form and principles of the sensible and the intelligible world [inaugural dissertation]*, in: *Theoretical philosophy, 1755—1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, translated and edited by D. Walford in collaboration with R. Meerbote, str. 373-416.
- Kant, I., *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, u: *Metafizika prirode*, Akademska knjiga, Novi Sad 2016., prev. M. Soklić, str. 219-319.
- Kant, I., *Notes and Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, ed. by P. Guyer, transl. by C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher.
- [Kant, I.] *Immanuel Kant's vermischte Schriften und Briefwechsel*, hg. von J. H. V. Kirchmann, L. Heimann's Verlag, Berlin 1873.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta.
- Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., prev. A. Buha.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd 2003., prev. A. Vilhar.
- Lejewski, Cz., „Antička logika“, u: Prior, A. N. (ur.), *Historija logike*, Naprijed, Zagreb 1970., prev. B. Petrović, str. 9-30.
- Pejović, D., „Bitak i kretanje. Fizika i metafizika u mišljenju Aristotela“, u: Aristotel, *Fizika*, Globus—Liber, Zagreb 1988., prev. T. Ladan, str. V-XXXI.
- Perović, M. A., „Ephalni smisao Kantove filozofije“, u: *Arhe* 1/2004., str. 7-21.
- Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie XII*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.
- Roveli, K., *Poredak vremena*, Laguna, Beograd 2019., prev. G. Skrobonja.
- Smith, N. K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, Hampshire—New York 2003.
- Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I-II*, Union deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922.
- Vlaški, S., „Parmenidovo prešućeno bogoslužje“, u: *Filozofska istraživanja* 141 (1/2016), str. 51-63.
- Žunjić, S. (prir.), *Fragmenti elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, BIGZ, Beograd 1984.



---

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## KANT'S CONCEPT OF ALTERATION

**Abstract:** The article demonstrates that the meaning of the revolution which has happened in philosophy with Kant's critical philosophy can be interpreted by the inquiry concerning Kant's very concept of alteration [Veränderung]. The author thematizes Kant's observation that the understanding alone cannot grasp the possibility of the alteration as related to some of the fundamental insights of the Western metaphysics, precisely with the Eleatic negation of the thoughtfulness of the alteration and the moving, viz. with the Eleatic negation of the reality of *kinēsis* as such. The author tries to show that Kant's integration of the concept of alteration within the system of transcendental knowledge of the subjectivity one should interpret in the light of his efforts to reveal conditions of synthetic a priori knowledge. Alteration shows itself for the lively cooperation of understanding and sensibility, concept and intuition, and *as* this cooperation as such. In the final chapter, Kant's thesis that the alteration is possible due to a priori character of time – thesis by which one also accepts that everything that belongs to the future is necessary determined by the past, and therefore necessary validity of the law of causality – is interpreted as the key for the understanding of the reasons why Kant rejects possibility of the recognition of the absolute value of alteration. For Kant, one should not absolutize such deterministic concept of alteration, for the good of moral freedom as the sphere where human finds its true dignity. Therefore, this sphere from the Kantian standpoint has to transcend every discussion concerning the alteration.

**Keywords:** Kant, alteration, analytic knowledge, synthetic a priori judgements, time, causality, Parmenides, Zeno of Elea, beginning, freedom

*Primljeno: 1.3.2021.*

*Prihvaćeno: 9.5.2021.*



GORAN RUJEVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## KANT I HEMIJA BEZ MATEMATIKE

**Sažetak:** Imanuel Kant u delu *Metafizička polazna načela prirodne nauke* iznosi oštar stav da hemija nije prava nauka, što u njegovom registru znači da se u hemiji ne upotrebljavaju konstrukcije čistog opažaja, to jest da u hemiji nema čiste matematike. Ovo može da zvuči neobično za poznavaoce savremene kvantitativne hemije, a u izvesnoj meri se kosi i sa sadržajem Kantovih najranijih spisa o prirodi. U tekstu *Sažeta razmatranja o vatri* Kant koristi geometrijske konstrukcije pri rezonovanju o tipično hemijskom fenomenu, toploti. Detaljnijom analizom ovog teksta i poređenjem sa izvesnim istaknutim teorijama toplote, uviđamo da je Kantovo objašnjenje toplote pre dinamičko nego hemijsko. Pomoću ovog uvida možemo da razrešimo naznačenu diskrepancu stavova o hemiji: niti je Kant u međuvremenu izmenio svoj pogled na hemiju niti je njegovo viđenje hemije nedosledno, već je sadržaj spisa o vatri pre fizički nego hemijski predmet.

**Ključne reči:** etar, flogiston, hemija, kalorika, Kant, termodinamika, toplota

### HEMIJA JE NEPRAVA NAUKA

U početnim paragrafima predgovora za *Metafizička polazna načela prirodne nauke* (u nastavku *Metafizička načela*), Imanuel Kant [*Immanuel Kant*] nam ispostavlja dvostepenu klasifikaciju nauka o prirodnom svetu. Za sam početak, nauka se sasvim uopšteno određuje kao sistem učenja iliti „prema principima uređena cjelina spoznaje,”<sup>2</sup> a prvi nivo dijareze se postavlja upravo prema vrsti principa koji se koriste za uređivanje celine spoznaje u tim naukama. Po empirijskim principima uređena spoznaja su

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: [goran.rujevic@ff.uns.ac.rs](mailto:goran.rujevic@ff.uns.ac.rs)

<sup>2</sup> Imanuel Kant, *Metafizička polazna načela prirodne znanosti* u: Imanuel Kant, *Metafizika prirode*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016, str. 221.

naprosto pregledno i jasno poslagane činjenice o svetu, bez zadiranja u nužne odnose povezanosti; danas bi ovakva aktivnost ponajpre bila nazivana anketarstvom, a Kantov naziv je bio *istorijsko učenje o prirodi*. Naspram toga, racionalni principi uređenja isporučivali bi nužne relacije, prvenstveno u obliku veze uzroka i posledice, a sledujuće učenje bi nosilo naziv *racionalna prirodna nauka* ili samo *prirodna nauka*. U drugom stepenu dijareze, istorijsko učenje se dodatno razlaže na *opis prirode*, čiji sastavljači nude momentalni presek pojedinačnih činjenica, mahom grupisanih u klase po sličnostima, i još na *istoriju prirode*, koje čine slično samo sa proširenim opsegom u vremenu a katkad i u prostoru. Ovim granama nauke Kant ne posvećuje puno pažnje i radije se osvrće na to kako se prirodna nauka može podeliti, te u novom sloju predlaže razlikovanje *prave* i *neprave* prirodne nauke.

Prave prirodne nauke Kant još naziva *čistim* a neprave *primenjenim*, no kriterijum ove podele isprva može izgledati zbunjujuć: prave prirodne nauke obrađuju svoj predmet prema apriornim principima, a neprave prema principima iskustva. Ako je prethodno bilo reči o principima uređivanja spoznaje, kako se ovi sada principi obrade predmeta razlikuju od njih? Još konkretnije, kako neprava prirodna nauka može biti istovremeno uređena prema nužnim principima a da svoj predmet obrađuje empirijski? Najprostije rešenje koje se nudi jeste da Kant ovde smeru na razliku formalne i empirijske nauke, i doista, primeri koje Kant upotrebljava da ilustruje ovu granu podele direktno navode na takav zaključak. Principi obrade predmeta se izgleda tiču metode dolaženja do proširujućih sudova u prirodnim naukama: one koje mogu da implementiraju deduktivno rezonovanje jesu prave nauke, dok one koje mogu da koriste samo proširivanje iskustvom jesu neprave. Prave nauke mogu da donose definitivne, nužne zaključke za koje se mogu pružiti apriorna obrazloženja, dok su neprave samo empirijski izvesne, koje kao jedini razlog za svoje zakone mogu da ponude iskustvo. Ali, zar ovo ne bi dovelo Kanta u poziciju da tvrdi kako su sve nauke sem matematike neprave (jer informatika i savremena logika još nisu bile na horizontu)?

Ne sasvim, jer operativni kriterijum u ovoj podeli nije da neka nauka isključivo koristi dedukciju ili indukciju, već da li može da upotrebi deduktivno nužno rezonovanje kakvo se koristi u matematici. Prave nauke su

one koje mogu matematizovati svoj predmet, ili, Kantovim rečima: „[U] svakom posebnom učenju o prirodi može [se] susresti samo onoliko *prave* znanosti koliko se u njemu susreće *matematike*.“<sup>3</sup> Prava prirodna nauka u tom kontekstu bi bila fizika koja ima svoj čisti deo apodiktički i apriorno izveden, ali i sa odgovarajućom pretpostavljenom metafizikom, budući da „se postojanje ne može predstaviti ni u kakvom opažaju a priori.“<sup>4</sup> Što se tiče nepravilnih prirodnih nauka, onih koje nisu u stanju da pruže apodiktičnu osnovu svojim zaključcima, već je poslednji autoritet na koji se mogu pozvati samo iskustvo, tu kao primer Kant navodi hemiju, i to uz sasvim oštre komentare.

Tako zatičemo opasku: „[A]ko su zakoni prema kojima se date činjenice umski objašnjavaju samo iskustveni zakoni, onda oni nemaju u sebi nikakvu svest o svojoj *nužnosti* (nisu apodiktički izvjesni), pa stoga ni cjelina u strogom smislu ne zaslužuje naziv znanosti, te bi kemiju zato prije trebalo nazvati sistematskom vještinom nego znanošću.“<sup>5</sup> Najveći problem hemijske veštine jeste u tome što se za predmet njenog ispitivanja (uzajamno delovanje različitih materija) ne može konstruisati čisti opažaj: „[N]jeni principi [su] čisto empirijski i ne dozvoljavaju nikakav prikaz u opažaju a priori, pa stoga ni najmanje ne čine shvatljivim osnovna načela kemijskih pojava prema njihovoj mogućnosti, jer ne podliježu primjeni matematike.“<sup>6</sup> Ono što Kant ovde zahteva nisu samo precizna merenja mešavina u praksi, već postojanje strogih hemijskih zakona, koji pri tom nisu utvrđeni pukim postupkom isprobavanja, već koji govore nešto o nužnom ustrojstvu sveta, o dubljoj strukturi materije.

Nama danas taj zahtev može zvučati trivijalno. Vrlo dobro znamo da postoje matematički i precizni hemijski zakoni, i ti zakoni jesu usaglašeni sa zakonima fizike. Ovde bismo lako mogli da prihvatimo obrazloženje da hemija, istorijskim sticajem okolnosti, u Kantovom sistemu nije bila viđena kao prava nauka. Vremenom je uznapredovala, a savremeno shvatanje hemijske nauke ne duguje nikakvo polaganje računa Kantu. Ali, i dalje

---

<sup>3</sup> *Ibid*, str. 223.

<sup>4</sup> *Ibid*.

<sup>5</sup> *Ibid*, str. 222.

<sup>6</sup> *Ibid*, str. 224.

ostajemo suočeni sa posve neobičnim pitanjem (ne)matematičnosti hemije kod ovog filozofa. Kant, naime, beše konstatovao da ako u nekoj nauci zateknemo matematiku, onda u njoj ima prave nauke, a tvrdnja da hemija nije prava nauka nas nužno navodi da zaključimo da u hemiji nema matematike. Da li je moguće da je hemija sa kojom se Kant svojevremeno susretao bila potpuno lišena matematičke opreme?

Rast i razvoj prirodnih nauka u osamnaestom veku bio je nešto drugačiji nego što je to bio u veku pre i veku posle. Tokom šesnaestog i sedamnaestog veka odvijale su se značajne metodološke promene kojima je uopšte ustanovljena savremena empirijska naučna praksa, a devetnaesti vek je bio vreme velikih, neretko revolucionarnih prirodnjačkih otkrića; naspram toga, osamnaesti vek se prigodno može nazvati periodom konsolidacije prirodnih nauka,<sup>7</sup> njihovog koordiniranja i sistematizovanja, i to je prvenstveno važilo za oblast fizike. Međutim, osamnaesti vek je bio preloman za hemiju, jer upravo u to doba i ova nauka počinje da preuzima stroge empirijske prakse već etablirane u fizici tada. Rad Antoana Lavoazjea [*Antoine-Laurent de Lavoisier*] sa kraja osamnaestog veka se simbolično uzima za trenutak rađanja savremene hemije, između ostalog i zbog toga što je on insistirao na veoma preciznom i matematičnom načinu eksperimentisanja i ispitivanja.<sup>8</sup> Ovakav sentiment se veoma brzo proširio među hemičarima, pa tako Rihterova [*Jeremias Benjamin Richter*] *Stehiometrija* biva objavljena već 1792. godine.<sup>9</sup>

Sam Kant je bio upoznat sa stanjem hemije onog doba, ali sa Lavoazijeovim otkrićima kreće da se upoznaje tek neposredno nakon

---

<sup>7</sup> Roy Porter, „Introduction” u: *The Cambridge History of Science*, Volume 4 (ed. Roy Porter), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, str. 2 i 3.

<sup>8</sup> Frederic L. Holmes, „Lavoisier the Experimentalist” u: *Bulletin for the History of Chemistry*, No. 5, Division of the History of Chemistry of the American Chemical Society, 1989, str. 28.

<sup>9</sup> Ferenc Szabadvary, „The Birth of Stoichiometry” u: *Journal of Chemical Education*, No. 39, Vol. 5, American Chemical Society, 1962, str. 267-270. Zanimljivo je da Vilhelm Ostwald [*Wilhelm Ostwald*] imenuje Rihtera a ne Lavoazijeja kao „oca kvantitativne hemije.” Wilhelm Ostwald, *The Autobiography*, Springer, Cham, 2017, str. 346.

završetka *Metafizičkih polaznih načela prirodne nauke*.<sup>10</sup> Pre toga, glavni izvori o hemijskoj praksi su mu bili Georg Štal [*Georg Ernst Stahl*], koji je imao česta alhemijska nadahnuća u svojim teorijama,<sup>11</sup> i Robert Bojl [*Robert Boyle*], koji jeste zahtevao od svojih kolega da o svojim naučnim rezultatima ne pišu kitnjasto, ali je istovremeno smatrao da je suvoparan tehnički stil jednako štetan.<sup>12</sup> Uopšte nije iznenađujuće to što je ova predlavoazijeovska literatura o hemiji kod Kanta ostavila dojam nematematične veštine.

Naravno, prelomna uloga Lavoazijea za hemiju je prosto simbolična, sva značajna transformativna previranja su se odigrala na brojnim mestima tokom osamnaestog veka. Ono što vredi zapaziti jeste da se u Kantovim prekriticima mogu naslutiti odjeci upravo tih previranja. Zapravo, ukoliko prelistamo jedan od njegovih najranijih tekstova, *Sažeta razmatranja o vatri*, napisan 1755. godine, suočićemo se sa posve neobičnim sadržajem. U tom tekstu, Kant pokušava da objasni fenomene toplote i vatre, fenomene kojima su se jasno bavili hemičari onog doba (upravo pomenuti Štal i kasnije Lavoazije), i pri tom te fenomene pokušava objasniti na krajnje matematičan način, koristeći se geometrijskim konstrukcijama. Sada stojimo pred zanimljivim stanjem stvari: 1755. godine Kant je hemijska pitanja rešavao pomoću čiste matematike, a 1786. godine tvrdi da u hemiji uopšte nema čiste matematike. Promena mišljenja za trideset godina svakako nije nečuvena stvar, ali ovom prilikom se usuđujemo reći da tako jednostavno objašnjenje nije adekvatno.

U ovom radu ponudićemo alternativno objašnjenje kojim se ova diskrepanca može razrešiti. Za početak, razmotrićemo nekolicinu istorijski značajnih teorija toplote osamnaestog i devetnaestog veka; potom ćemo razmotriti kakve tvrdnje o toploti je Kant iznosio u svom kratkom magistarskom spisu iz sredine osamnaestog veka, te kako se te tvrdnje odnose prema pomenutim teorijama toplote; naposljetku analiziraćemo da li i

---

<sup>10</sup> Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, str. 289.

<sup>11</sup> Videti: Rhoda Rappaport, „Rouelle and Stahl – The Phlogistic Revolution in France” u: *Chymia*, Vol. 7, University of California Press, 1961, str. 84-85.

<sup>12</sup> Robert Boyle, *Certain Physiological Essays and Other Tracts*, Henry Herringman, London, 1669, str. 12.

---

u kojoj meri ovo učenje iz Kantovog prekritičkog perioda može biti korisno za bolje razumevanje Kantovog odnosa prema hemiji iz kritičkog perioda.

### TEORIJE TOPLOTE

U ljudskoj koži nalazi se veliki broj termoreceptora koji su zaslužni za stvaranje senzacije toplote i hladnoće. Iskustvo toplog ili hladnog stiče se veoma rano i veoma često i stoga ne treba da čudi to što su toplota i hladnoća isprva bili podrazumevani kao inherentne karakteristike tela: vatra je topla, led je hladan. U nekim slučajevima, toplota i hladnoća su uzdizani na nivoe kosmičkih principa ili elemenata, kao kada je Aristotel tvrdio da se četiri elementa prirode dobijaju ukrštanjem dva para suprotnosti: toplog-hladnog i suvog-vlažnog.<sup>13</sup> Odgonetanje fenomena toplote i hladnoće beše ambicija brojnih prirodnjaka, a ovom prilikom ćemo razmotriti nekoliko istaknutih teorija hemičara osamnaestog i devetnaestog veka.

*Beher, Štal i flogiston.* Jedna od najpoznatijih opovrgnutih teorija u istoriji nauke je flogistonska teorija koja se uglavnom vezuje za ime Georga Štala. Ovaj nemački hemičar, nadovezujući se na učenje Johana Behera [*Johann Joachim Becher*] postulirao je postojanje posebne tvari – flogistona – koja bi bila princip zapaljivosti.<sup>14</sup> Flogiston bi bio tvar koja je zarobljena u zapaljivim (flogistikovanim) telima, a koja se u procesu sagorevanja oslobađala i iza sebe ostavljala deflogistikovani kalk. Flogistonska teorija pripadala je „hemiji principa,” odnosno načinu organizacije hemijskog znanja čiji je glavni zadatak bilo postizanje iscrpnog kvalitativnog opisa: imenovanje, klasifikacija, opisivanje sličnosti i razlika.<sup>15</sup>

*Lavoazijeova kalorika.* U poslednjim decenijama osamnaestog veka, Antoan Lavoazije ponudio je nešto drugačiju teoriju toplote. Naime, uvideo je da flogistonska teorija ima velike teškoće pri objašnjavanju

---

<sup>13</sup> Aristotel, *O postajanju i propadanju II*, Paideia, Beograd, 2002, str. 313-314 (330a30).

<sup>14</sup> *Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton* (ed. Wilbur Applebaum), Garland Publishing, New York, 2000, str. 959.

<sup>15</sup> Uporediti: Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002, str. 117.



određenih (pogotovo kvantitativnih) fenomena koji se javljaju uz sagorevanje, te da u opitima uvek preostaju neki anomalni rezultati. Flogiston se, recimo, nije mogao koristiti za dosledna objašnjenja promene mase prilikom sagorevanja.<sup>16</sup> Umesto flogistona, Lavoazije predlaže drugačiju tvar toplote koju naziva *kalorika*; za razliku od flogistona koji je bio sadržan u čvrstoj materiji i oslobađao se sagorevanjem, kalorika je bila prisutna ponajviše u gasovima i nije se oslobađala sagorevanjem, već se vezivala za ono što gori.<sup>17</sup> Tako se toplotni procesi objašnjavaju prelaženjem kalorike sa jednog tela na drugo. Kalorika je veoma fina tvar koja se smešta između čestica tela sa kojima se veže. Robert Moris [*Robert Morris*] iznosi zanimljivo zapažanje o Lavoazijeovom poznom radu na kaloričkoj teoriji: „Iako su njegova opšta objašnjenja nepromenjena spram njegovih najranijih radova, njegova [nova] razmatranja su više fizička nego hemijska.”<sup>18</sup> Identifikovanje elementa kiseonika u ovim procesima jedno je od najznamenitijih Lavoazijeovih otkrića u hemiji.

*Mehanička teorija toplote.* Sredinom devetnaestog veka, sa sve većim interesovanjem za atomsku teoriju materije, pojavljuje se i nova teorija toplote. Mehanička teorija toplote se temelji na kinetičkoj teoriji gasova koja različite makropojave u gasovima (pritisak, gustinu i sl.) objašnjava kao posledice nasumičnog kretanja velikog broja sićušnih a istoobraznih čestica gasa. Na ovom tragu, mehanička teorija toplote će fenomene toplote i hladnoće objašnjavati na sličan način, odnosno, ono što u makrosvetu nazivamo toplotom samo je ukupna kinetička energija čestica jednog makrotela. Prenošnje toplote je zapravo mehaničko prenošenje te kinetičke energije prostim sudarima čestica. Iako je i pre devetnaestog veka bilo teorija koje su toplotu povezivale sa kretanjem, ova mehanička teorija toplote je istaknuta po tome što sačinjava okosnicu jedne nove discipline – termodinamike.

Za kraj, vredi pomenuti još jednu teoriju sa početka devetnaestog veka koja u istoriji nauke nije toliko proslavljena kao prethodne tri. Reč je o

---

<sup>16</sup> Robert J. Morris, „Lavoisier and the Caloric Theory” u: *The British Journal for the History of Science*, Vol. 6, No. 1, Cambridge University Press, 1972, str. 16.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 17 (prevod G. R.).

*undulatornoj (talasnoj) teoriji toplote.* Ona efektivno predstavlja prelaz sa supstancijalnih teorija kao što su Štalova i Lavoazijeova ka mehaničkoj teoriji. Prema undulatornoj teoriji toplote, toplota jeste posledica kretanja čestica tela, ali ne čestica samih po sebi, već čestica u nekom medijumu (etru) koji obezbeđuje prenošenje tog kretanja sopstvenim talasanjem.<sup>19</sup> Pristalica ove teorije bio je Andre-Mari Amper [*André-Marie Ampère*], i iako je ona u nekim aspektima bila bolja od kaloričke teorije (bolje je objašnjavala prenošenje toplote zračenjem), ubrzo se pojavila mehanička teorija koja je bila još uspešnija i ovu potisnula na margine istorije.

Kada sagledamo ove egzemplarne teorije toplote, lako možemo uvideti da je tokom osamnaestog i devetnaestog veka fenomen toplote polako migrirao iz predmetne oblasti hemije u predmetnu oblast fizike. Ovo zapažanje biće veoma korisno kada budemo razmatrali prirodu Kantovog objašnjenja toplotnih procesa.

#### MEĐUČESTIČNA ELASTIČNA TVAR

Kratak tekst *Sažeta razmatranja o vatri* [*Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer*] (ukratko *O vatri*) Kant je sačinio 1755. godine zarad pristupanja magistarskom ispitu na Filozofskom fakultetu.<sup>20</sup> Iako je datumski veoma udaljen od *Metafizičkih načela*, tematika koja je u ovom pristupnom izlaganju obrađena vrlo lepo se uklapa u problemski okvir hemije kakav je skiciran na prethodnim stranicama. Kant se, naime, ovde bavi pronalaženjem adekvatnog objašnjenja različitih fenomena vezanih za vatru: osim konkretnog procesa sagorevanja i pojave plamena, takođe i fenomena toplote, hladnoće, kohezivnosti agregatnih stanja, pa čak i

---

<sup>19</sup> Videti: Stephen G. Brush, „The Wave Theory of Heat: A Forgotten Stage in the Transition from the Caloric Theory to Thermodynamics” u: *The British Journal for the History of Science*, Vol. 5, No. 2, Cambridge University Press, 1970, str. 145-167.

<sup>20</sup> Videti: Michaela Massimi, „Kant’s dynamical theory of matter in 1755, and its debt to speculative Newtonian experimentalism” u: *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, Vol. 42, No. 4, Elsevier, 2011, str. 525-543; Ludvig E. Borovski, „Prikaz Života i karaktera Imanuela Kanta” u: *Ko je bio Kant?*, Plato, Beograd, 2003, str. 22.

elastičnosti i krutosti materijala. Ako išta u Kantovom opusu zaslužuje da se nazove spekulacijom o hemijskim procesima, to su razmišljanja sadržana u ovom tekstu. Pri tom, Kant se za snalaženje u ovom lavirintu koristio i iskustvom ali i geometrijskim sredstvima, i to nam već na početku najavljuje da će usaglašavanje ovog teksta sa *Metafizičkim načelima* biti bar zanimljivo.

Prvi deo spisa *O vatri* posvećen je razmatranju ustrojstva čvrstih i fluidnih tela, to jest, šta određuje karakteristike ovih glavnih agregatnih stanja. Vredi zapaziti da Kant ne govori o uobičajenoj podeli na čvrsto, tečno i gasovito agregatno stanje, jer će gasove i tečnosti principijelno svrstati pod istu klasu, pri čemu su gasovi naprosto rastrgana tečna tela. Stoga se mi odlučujemo da termin *flüssigen Körper* prevodimo kao *fluidna tela* a ne kao tečna tela prosto da bismo bolje zadržali ovu specifičnost na umu.

Prvo pitanje koje se postavlja jeste kako najbolje objasniti razlivanje fluida, činjenicu da će određena količina fluidnog tela uvek maksimalno da se raširi po nekoj površini, ili kako bismo danas još preciznije rekli, karakteristiku fluida da uvek zauzmu oblik suda u kom se nalaze. Kant je smatrao da prost kartezijanski atomizam ne može da objasni ovaj fenomen i kao svoj argument koristi zanimljivu geometrijsku predstavu. Naime, ukoliko zamislimo da je neko fluidno telo sačinjeno makar i od savršeno sferičnih atoma, spontana agregacija takvih atoma se nikada neće ponašati kao fluid. Geometrijskim konstrukcijama na prigodnom modelu, Kant pokazuje kako će se i sićušne sfere organizovati u obliku hrpe jer atomi na ivici i atomi u središtu neće trpeti isto slaganje sila usled pritiska atoma koji su iznad njih, a osnovna pretpostavka razlivanja jeste da se taj pritisak ravnomerno rasprostire po čitavom fluidu.<sup>21</sup> Potrebno je, dakle, pronaći mehanizam koji će obezbediti ravnomerno prenošenje pritiska bez obzira na finoću čestica od kojih je sačinjeno neko makrotelo.

Rešenje koje Kant prepoznaje jeste neophodnost postojanja neke još finije tvari koja će posredovati i među najfinijim telašcima, a da bi ravnomerno prenosila pritisak na sve strane, ta tvar mora biti elastična.

---

<sup>21</sup> Immanuel Kant, „Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer“ u: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Naturphilosophie, Zweite Abteilung*, L. Heimanns Verlag, Berlin, 1873, str. 270.

Efektivno, Kant fluide opisuje skoro kao koloide u kojima je osnovna tvar nekog tela disperzirana u ovom pretpostavljenom medijumu. Taj medijum je međučestična elastična tvar [*elastische Stoff zwischen den Elementen*] ili, kako je Kant još povremeno naziva tvar toplote [*Wärmestoff*],<sup>22</sup> budući da će pokazati da se fenomen toplote može objasniti pomoću nje.

Već u ovom trenutku mogli bismo da uzvignemo da se Kant vrlo jasno opredeljuje za neku od supstancijalnih teorija toplote jer bez imalo ustezanja govori o *tvari toplote*. S obzirom na vreme nastanka spisa, kao i na veoma jasne indikacije da je Kant bio sasvim dobro upoznat sa Štalom i njegovim doprinosima hemiji,<sup>23</sup> mogli bismo se naći u iskušenju da ovu tvar direktno povežemo sa flogistonskom teorijom. Ipak, vredi biti suzdržan. U čitavom tekstu, Kant u svega par navrata koristi termin *Wärmestoff* ili *Feuerstoff*, a ovu finu tvar daleko češće označava opisno kao elastičnu (ponekad međučestičnu) tvar. Osim toga, ta elastična tvar pokazaće se zaslužnom za brojne druge fenomene a ne samo za toplotu i vatru, tako da bi nazivi koji bi se fokusirali na te fenomene naprosto bili krnji, a ubrzo ćemo posvedočiti da povlačenje sličnosti između ove tvari i supstancijalnih teorija toplote uopšte nije jednostavno. Usled toga, mi ćemo u ostatku ovog teksta koristiti sintagmu *međučestična elastična tvar*.

Ova međučestična elastična tvar objašnjava razliku između čvrstih tela i fluidnih tela. U čvrstim telima, međučestična elastična tvar je ohlađena, zgrčena, sakupljena, samim tim su i delići tela bliži i zgusnutiji, uopšte se bolje drže na okupu – kohezivniji su. Nasuprot tome, u fluidima je ova međučestična elastična tvar toplija, elastičnija i raširenija, pa se i same čestice tela nalaze na većoj udaljenosti i sa manjom kohezijom, usled čega se razlivaju i povećavaju svoju zapreminu u odnosu na čvrsto stanje. Druge tehnološke karakteristike materijala se objašnjavaju istim mehanizmima. Rastezanje i savijanje čvrstih tela se objašnjava ograničenom elastičnošću zgusnute međučestične elastične tvari, pri čemu Kant nudi sasvim iscrpne i

---

<sup>22</sup> *Ibid*, str. 271.

<sup>23</sup> Na primer, u predgovoru drugog izdanja *Kritike čistoga uma* iz 1787. godine, Kant uz detaljan opis navodi Štala pored drugih velikana iz istorije nauke, kao što su Galilej [*Galileo Galilei*] i Toričeli [*Evangelista Toricelli*]. Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd, 2005, str. 41.

geometrijske i aritmetičke modele za koje tvrdi da se savršeno uklapaju sa fenomenima iskustva.<sup>24</sup>

Za sada Kant je samo ponudio objašnjenje za kohezivnost tela, pojavu toplote/hladnoće prosto je preneo na međučestičnu elastičnu tvar, a o vatri i sagorevanju još uvek ništa nije rekao. To će sve biti teme u drugom delu teksta *O vatri*. Tu će Kant otpočeti sasvim empirijski, navođenjem pojavnih oblika vatre, toplote i hladnoće. U prisustvu hladnoće, tela smanjuju svoju zapreminu a jača im se kohezija, postaju kruća i gušća dok se u prisustvu toplote dešava uglavnom suprotno; vatra takođe ima slične efekte kao i toplota, to jest, slabi koheziju tela pa čak može i da ih raspršuje u paru.<sup>25</sup> Jasno je da su ovakvi opisi sasvim šturi, čak i zbunjujući, jer nije jasno da li je ovde vatra isto što i toplota i, ako nije, kako se one razlikuju. Vredi na umu imati da se ovde samo opisuju pojavni oblici, a objašnjenje mehanizma tek sledi. Naslov čitavog odeljka može dati izvesne naznake: „O tvari vatre i njenim varijacijama, toploti i hladnoći.”<sup>26</sup> To će reći da se vatra posmatra kao nekakav proces ili fenomen koji je utemeljen u izvesnoj tvari, a da su karakteristike ili modusi te tvari ono što nazivamo toplotom i hladnoćom. U tom pogledu, vatra i toplota nisu isto, a uočavanje sličnih efekata može se objasniti time što je jedno praćeno drugim (u ovom slučaju vatra je praćena toplotom); sa druge strane, koordiniranost efekata toplote i hladnoće može se uzimati kao naznaka da nije reč o dva zasebna principa, već o dve varijacije jedne te iste baze. Ta baza, ta *tvar vatre* je za Kanta upravo ranije opisana međučestična elastična tvar.<sup>27</sup>

Kako međučestična elastična tvar može biti i tvar vatre i tvar toplote? Ona se, već smo videli, razume kao medijum koji na okupu drži čestice od kojih su agregirana makrotela, ali i sama može da bude pod većim ili manjim naponom, više ili manje elastična, usled čega opažamo razlike između čvrstog i fluidnog stanja tela. Kako su te razlike redovno praćene razlikom u toploti/hladnoći, Kant zaključuje da je ono što je odgovorno za koheziju unutar tela ujedno odgovorno i za temperaturu tela: kada je

<sup>24</sup> Immanuel Kant, „Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer”, str. 272-277.

<sup>25</sup> *Ibid*, str. 278-279.

<sup>26</sup> *Ibid*, str. 278 (prevod G. R.).

<sup>27</sup> *Ibid*, str. 279.

međuceštična elastična tvar pod manjim naponom, elastičnija, i telo je tečnije, elastičnije ali i toplije, a obrnuto se dešava kada je međuceštična elastična tvar napregnutija. Kant smatra da se ove varijacije moraju objasniti nekakvim mehaničkim uzrokom, pošto primećuje da se toplota javlja u prisustvu mehaničkih procesa kao što su trljanje ili udarac.<sup>28</sup> Shodno tome, on će reći: „Tvar vatre je samo elastična tvar (opisana u prethodnom odeljku) koja na okupu drži čestice onih tela sa kojima je pomešana, a njeno talasajuće ili titrajuće kretanje je ono što se naziva toplotom.”<sup>29</sup>

Toplota i hladnoća tako nisu nekakvi apsolutni kvaliteti, već su i te kako merljivi, a vatra je fizički proces koji se javlja na izvesnim stupnjevima toplote. Naime, Kant smatra da se u jednom telu toplota ne može beskonačno povećavati, jer međuceštična elastična tvar je prvenstveno odgovorna za kohezivnost agregata makrotela i za svako telo mora postojati izvesna granica do koje se ta elastična tvar može rasplinjavati pre nego što u potpunosti izgubi svoju vezivnu funkciju. Maksimalna količina toplote koja je moguća u nekom telu je njegova tačka ključanja. Ako odgovarajućim mehaničkim sredstvima mi nastavimo da slabimo napetost međuceštične elastične tvari u nekom makrotelu, Kant smatra da efektivno neće doći do povećanja temperature tela, jer u tom trenutku titranje elastične tvari postaje snažnije od minimuma potrebnog za očuvanje kohezivnosti makrotela, i telo će tim procesom biti uništavano jer će njegove čestice biti otrgnute iz ukupnog agregata.<sup>30</sup> U tom procesu isparavanja iliti ključanja pojavljuje se vatra. Ovo ujedno objašnjava zašto Kant jedino govori o čvrstom i fluidnom stanju, jer gasovi su samo rasparčane čestice otrgnute od svog matičnog agregata usled mehaničkih dejstava koja su nadvladala njegovu unutrašnju kohezivnost.

To rasparčavanje je nekad praćeno svetlošću, odnosno *plamenom*. Plamen je samo posebna vrsta vatre koja nastaje prilikom površinskog isparavanja tela koja su sačinjena od ulja ili kiseline i koje je praćeno svetlošću.<sup>31</sup> Ovde je veoma zanimljivo zapaziti da se Kantovo objašnjenje

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.* (prevod G. R.).

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 279-280.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 292.

zašto tela plamte samo na svojoj površini veoma lepo podudara sa danas prihvaćenim objašnjenjem površinskog napona tečnosti, a pride u istom tekstu možemo da pročitamo i nekoliko zapažanja koja doista izgledaju kao opis površinskog napona.<sup>32</sup> Naravno, ovde ne želimo da insinuiramo da je Kant bio preteča te ideje: iako je matematičko objašnjenje površinskog napona nastalo tek sa Jangom [*Thomas Young*] i Laplasom [*Pierre-Simon Laplace*] početkom devetnaestog veka, fenomeni kapilarnosti uočeni su još ranije a dobri pokušaji objašnjenja su bili poznati i u vreme mladog Kanta.<sup>33</sup> Radije, ovo možemo uzeti kao naznaku da je Kant koristio brojne njemu savremene uvide o unutrašnjoj koheziji fluida prilikom osmišljavanja sopstvene teorije.

Pored očevidne svetlosti, plamen je karakterističan i po tome što indikuje veću toplotu nego drugi procesi isparavanja ali i po tome što se spontano širi sve dok ima goriva. Sve to je moguće zato što je plamen rezultat veoma dramatičnog talasanja međučestične elastične tvari koje dovodi do kaskadnog efekta gde se ta talasanja veoma lako prenose na druge delove zahvaćenog makrotela. Time se objašnjava kako mala iskra može proizvesti veliki plamen, što je Kantu posebno interesantno zato što naizgled krši stari princip da u posledici nikada ne može biti više sadržaja nego što ga je bilo u uzroku. Kant, naravno, neće odbaciti taj princip, već će ga koristiti kao obrazloženje da je ova lančana reakcija plamtenja pokazatelj kako je u lako zapaljivim materijalima međučestična elastična tvar samo sabijena pod velikim naponom i sada se lako rasplinjava.<sup>34</sup>

Sam fenomen svetlosti značajan je sa još jednog stanovišta, a to je da je Kant smatrao da ova međučestična elastična tvar nije ništa drugo nego *etar*, odnosno *tvar svetlosti* [*Lichtstoff*].<sup>35</sup> Taj etar je samo usled privlačnih sila veoma komprimiran u međučestični prostor. Ovom idejom Kant ne samo što objašnjava pojavu svetlosti u izvesnim procesima vezanim za toplotu, već i fenomen refrakcije svetlosti. Naime, menjanje ugla pod kojim pada

---

<sup>32</sup> *Ibid*, str. 286.

<sup>33</sup> Videti: Mahesh M. Bandi, „Tension grips the Flow” u: *Journal of Fluid Mechanics*, No. 846, Cambridge University Press, 2018, str. 1-4.

<sup>34</sup> Immanuel Kant, „Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer”, str. 293-294.

<sup>35</sup> *Ibid*, str. 281.

zrak svetlosti prilikom prelaska iz jedne materijalne sredine u drugu (na primer, iz vazduha u vodu) se može lako objasniti različitim sadržajem etra koje te sredine sadrže.

Kako se ova Kantova kratko izložena ali veoma obuhvatna teorija samerava spram onih istaknutih teorija toplote osamnaestog i devetnaestog veka? Već rekosmo da pominjanje *tvari toplote* naizgled sigurno smešta Kantovu teoriju rame uz rame sa supstancijalnim teorijama toplote, a poštovanje koje Kant izražava prema Štalu samo još više ide u prilog ovoj ideji.<sup>36</sup> Međutim, tvar toplote je samo jedno od mnogih imena koje je Kant koristio u spisu *O vatri*. Pored toga zatekli smo i međučestičnu elastičnu tvar, tvar vatre, tvar svetla, etar, i svaki od tih naziva korišćen je prilikom objašnjavanja nekog prirodnog fenomena: koheziju, plamen, svetlost. U tom pogledu, Kantov etar ima velikih sličnosti sa Lavoazijeovom kalorikom, pogotovo s obzirom na to da se i jedno i drugo situiraju između čestica makrotela i odgovorna su za njihova agragatna stanja. Pa ipak, koliko god da je tačno da Kant hipostazira jednu posebnu tvar u ovom spisu, nije sasvim ispravno reći da je etar supstancijalizovana toplota. Pojava toplote/hladnoće ne zavisi od količine etra u nekom telu, već pre zavisi od talasanja i titranja tog etra. Toplota nije objašnjena isključivo supstancijalno, već premehanički/dinamički – posebnim oblikom kretanja jedne posebne tvari. Samim tim, koliko god da je Kantovo razumevanje hemije bilo usaglašeno sa hemijom Georga Štala i fizikom Antoana Lavoazijea, Kantova teorija toplote mnogo više liči na mehaničku teoriju devetnaestog veka nego na Štalov flogiston ili Lavoazijeovu kaloriku,<sup>37</sup> a ponajviše liči na undulatornu teoriju koja je, pomenuli smo, svojevrsni prelazni oblik teorija toplote sa početka devetnaestog veka. Naravno, definitivno svrstavanje ili

---

<sup>36</sup> Neki istoričari ideja Kantovu hemijsku teoriju nazivaju flogistonskom, neki je, pak, smeštaju bliže kaloričkoj teoriji. Uporediti: Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, str. 265; Martin Carrier, „Kant's Mechanical Determination of Matter in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*” u: *Kant and the Sciences* (ed. Eric Watkins), Oxford University Press, Oxford, 2001, str. 210.

<sup>37</sup> Iz ovoga se može iščitati da je Kant u spisu *O vatri* ipak implicitno prihvatio izvesne atomističke stavove, koliko god da se protivio tome; videti: Jill Vance Buroker, „Kant, the Dynamical Tradition, and the Role of Matter in Explanation” u: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1972, Springer, 1972, str. 162.



---

izjednačavanje nije cilj ove analize, ali će ovo zanimljivo pozicioniranje Kantove teorije i te kako poslužiti kao koristan argument u daljem razmatranju.

### HEMIJA ILI FIZIKA TOPLOTE

Nakon ovog osvrtu u kom smo uporedili kako su hemičari osamnaestog veka govorili o istaknutoj hemijskoj temi i kako je Kant govorio o istoj, možemo se vratiti na naše početno pitanje, a to je kako je Kant mogao imati tako disparatna razumevanja hemijske nauke. Da ponovimo, u tekstu *O vatri* iz 1755. godine Kant je govorio o tipično hemijskom pitanju i pri tom se obilato koristio matematičkim i geometrijskim sredstvima, dok je u spisu *Metafizička načela* iz 1786. godine hemiji odricao matematičnost, te samim tim i status prave nauke.

Smatramo da postoje samo tri moguća obrazloženja ove diskrepance:

1. Kant je promenio svoj stav o hemiji negde između 1755. i 1786. godine.
2. Diskrepanca je samo prividna a spisi su u potpunosti usaglašeni.
3. Diskrepanca je posledica toga što su teme ovih spisa samo prividno slične.

Razmotrimo svaku od ovih opcija ponaosob.

1. *Kant se predomislio.* Ovo je najjednostavnija hipoteza. Kada u opusu jednog autora zateknemo tvrdnje koje su nepodudarne, a pri tom ih razdvaja jaz od nekoliko decenija, sasvim je smisleno pomisliti da je reč o prostoj promeni mišljenja. To pogotovo može izgledati plauzibilno za Kanta, koji je u međuvremenu prešao iz svog prekritičkog u kritički period stvaranja. Međutim, ova hipoteza se daje lako i odbaciti. Upoređujući druge Kantove spise, Majkl Fridman [*Michael Friedman*] konstatuje da je Kantovo razumevanje hemije bilo veoma ustaljeno tokom velikog dela njegovog života, te da je i u vreme pisanja *Metafizičkih načela* stojao na svojim ranijim shvatanjima hemije i otkrića u hemiji.<sup>38</sup> Da su nove perspektive

---

<sup>38</sup> Videti: Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, str. 265-267, 280.

njegovog kritičkog učenja radikalno izmenile njegovo shvatanje hemijske nauke, to bi bilo očevidno već u *Kritici čistoga uma*. Zapravo, Fridman tvrdi da se jedina veća izmena Kantovog hemijskog horizonta dogodila u poslednjim godinama osamnaestog veka, kada se upoznao sa radom Lavoazijea.<sup>39</sup> Opovrgavanjem ove hipoteze ujedno smo odgovorili i na ranije opertan prigovor da je upoređivanje tekstova koji se nalaze na toliko velikoj vremenskoj udaljenosti neprikladno.

2. *Diskrepanca je privid*. Ukoliko je Kantovo shvatanje hemije toliko stabilno, onda se nameće ideja da je neusaglašenost samo površinska, da je posledica površinskog razumevanja Kantovih ideja. Pošto je efektivno nemoguće izvitoperiti tvrdnju iz *Metafizičkih načela* da hemija nije prava nauka zato što nije matematična, jedini način usaglašavanja ovog teksta sa spisom *O vatri* jeste u pokazivanju da ono što je tu izgledalo kao upotreba matematike zapravo nešto potpuno drugo. I doista, to što se negde pojavljuju formule, ne znači da je matematika tu na ispravan način zastupljena. Uostalom, u *Metafizičkim načelima* glavni problem nematematičnosti hemije je u tome što ona ne poseduje pojmove koji se mogu matematički konstruisati, već samo one koji potiču iz iskustva. Međutim, u spisu *O vatri* i te kako zatičemo matematičke konstrukcije. Tačno je da zatičemo iskustvene tvrdnje, ali one se javljaju samo u obliku opisa fenomena. Već među prvim propozicijama, Kant zadire u mikrosvet o kojem ne može imati neposrednog iskustva i tamo se obilato koristi matematičkim konstrukcijama: slaganja sila hipotetičkih finih sferičnih čestica, međudejstvo elastične tvari na konfiguraciju čestica u čvrstim makrotelima i slično. Osim toga, Kant u devetom poučku spisa *O vatri* eksplicitno tvrdi mogućnosti merenja toplote,<sup>40</sup> što je još jedan kanal kojim se hemijsko učenje može matematizovati.<sup>41</sup> Na osnovu navedenog smatramo da je opravdano odbaciti ovu hipotezu.

---

<sup>39</sup> Videti: *Ibid*, str. 265, 280 i Michael Friedman, *Dynamics of Reason*, CSLI Publications, Stanford, 2001, str. 124.

<sup>40</sup> Immanuel Kant, „Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer”, str. 283.

<sup>41</sup> Vredi napomenuti da puka merljivost predmeta nije dovoljna za Kanta da određenu oblast znanja nazove pravom naukom. Videti: Abhaya C. Nayak & Eric Sotnak, „Kant on the Impossibility of 'Soft Sciences'” u: *Philosophy and*

3. *Srodnost teme je privid.* Preostala nam je još jedna hipoteza, srećom, za nju se ne moramo opredeliti samo postupkom eliminacije, već možemo pružiti pozitivne dokaze u njenu korist. Ova hipoteza tvrdi da su teme o kojima ova dva teksta govore samo prividno identične, a da se zapravo razlikuju u onoj meri koja konačno proizvodi diskrepancu o kojoj svedočimo. Kao i u prethodnom slučaju, i ovde će *Metafizička načela* biti sasvim transparentna, a dodatan korak interpretacije će se morati izvesti nad spisom *O vatri*. Matematičke i geometrijske konstrukcije u tom spisu koriste se za opisivanje interakcija između oku nevidljivih čestica makrotela, a te interakcije su opisivane kao mehaničke (sudari, elastične sile). Čak je i toplota objašnjena mehaničkim procesima – talasanjem ili titranjem etra. Budući da Kant nikada nije bio voljan da doslovno redukuje hemiju na puku mehaniku,<sup>42</sup> jedini smislen zaključak jeste da spis *O vatri* nije tekst o hemiji, već tekst o fizici. Iako je povod tog teksta fenomen kojim su se u ono vreme prvenstveno bavili hemičari, toplota je pre objašnjena sa stanovišta fizičara nego sa stanovišta ondašnjih hemičara. U ovom trenutku, naš raniji komentar kako je Kantova teorija toplote znatno bliža devetnaestovekovnoj termodinamici nego osamnaestovekovnoj supstancijalizaciji toplote služi kao ključni argument u prilog ove hipoteze. U istorijskom kontekstu, ovakva perspektiva prema hemiji uopšte ne bi bio čudna, jer i mnogi tadašnji hemičari su u Lavoazijeovom učenju prepoznavali ne rigoroznu kodifikaciju hemije, već preorijentisanje i zbližavanje sa fizikom.<sup>43</sup> A nama, sa ove vremenske distance i sa znanjem o pojavi fizičke discipline termodinamike, ta transformacija izgleda sasvim očekivana.

Još jedan, istina samo uslovan argument u prilog ove poslednje hipoteze može se pronaći u Kantovom pesimističnom stavu o mogućnosti da hemija ikada postane nauka. Iako je smatrao da su njeni izgledi mnogo bolji nego što je to slučaj sa psihologijom, ipak je verovao da će hemija „teško

---

*Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 1, International Phenomenological Society, 1995, str. 133-151.

<sup>42</sup> Michael Friedman, *Kant's Construction of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, str. 252.

<sup>43</sup> Videti: Evan M. Melhado, „Chemistry, Physics and the Chemical Revolution” u: *Isis*, Vol. 76, No. 2, The University of Chicago Press, 1985, str. 195-211.

ikada ispuniti<sup>44</sup> zahteve potrebne za pravu nauku. Pokazivanje da se znanje o nekom predmetu može dovesti na nivo prave nauke samo ukoliko se ono ne razmatra u okvirima hemije već fizike sasvim bi odgovaralo pomenutom pesimizmu.

Naposletku, vredi primetiti da je ova treća hipoteza verovatno najmanje disruptivna po opštu sliku Kantovog učenja. Ponajpre ona pruža još jednu liniju kontinuiteta između Kantove prekritičke i kritičke filozofije, a zatim afirmiše široko prihvaćeno viđenje Kanta kao učenjaka koji je pomno pratio dešavanja u svetu prirodnih nauka. Ovom interpretacijom niti se narušava ugled Kantove informisanosti niti se on preterano glorifikuje kao zaboravljeni izvor novih ideja u hemiji osamnaestog i devetnaestog veka, već se on naprosto smešta tačno u sredinu toka onda aktivnih rasprava i previranja u prirodnim naukama. S obzirom na to, razumno je očekivati da se brojni interesantni uvidi mogu dobiti istraživanjem Kantovih stavova o hemiji u delima napisanim nakon *Metafizičkih načela*, nakon što se Kant definitivno upoznao sa transformativnim uticajem Lavoazijea.

## LITERATURA

- Aristotel, *O postajanju i propadanju II*, Paideia, Beograd, 2002.
- Bandi, Mahesh M, „Tension grips the Flow” u: *Journal of Fluid Mechanics*, No. 846, Cambridge University Press, 2018.
- Borovski, Ludvig E., „Prikaz Života i karaktera Imanuela Kanta” u: *Ko je bio Kant?*, Plato, Beograd, 2003.
- Boyle, Robert, *Certain Physiological Essays and Other Tracts*, Henry Herringman, London, 1669.
- Brush, Stephen G., „The Wave Theory of Heat: A Forgotten Stage in the Transition from the Caloric Theory to Thermodynamics” u: *The British Journal for the History of Science*, Vol. 5, No. 2, Cambridge University Press, 1970.
- Buroker, Jill Vance, „Kant, the Dynamical Tradition, and the Role of Matter in Explanation” u: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1972, Springer, 1972.

---

<sup>44</sup> Imanuel Kant, *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, str. 224.

- 
- Carrier, Martin, „Kant's Mechanical Determination of Matter in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*” u: *Kant and the Sciences* (ed. Watkins, Eric), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Friedman, Michael, *Dynamics of Reason*, CSLI Publications, Stanford, 2001.
- Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Friedman, Michael, *Kant's Construction of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Holmes, Frederic L, „Lavoisier the Experimentalist” u: *Bulletin for the History of Chemistry*, No. 5, Division of the History of Chemistry of the American Chemical Society, 1989.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd, 2005.
- Kant, Imanuel, *Metafizička polazna načela prirodne znanosti* u: Kant, Imanuel, *Metafizika prirode*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2016.
- Kant, Immanuel, „Einige kurzgefasste Betrachtungen über das Feuer” u: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Naturphilosophie, Zweite Abteilung*, L. Heimanns Verlag, Berlin, 1873.
- Kuhn, Thomas S., *Struktura znanstvenih revolucija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.
- Massimi, Michaela, „Kant's dynamical theory of matter in 1755, and its debt to speculative Newtonian experimentalism” u: *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, Vol. 42, No. 4, Elsevier, 2011.
- Melhado, Evan M., „Chemistry, Physics and the Chemical Revolution” u: *Isis*, Vol. 76, No. 2, The University of Chicago Press, 1985.
- Morris, Robert J., „Lavoisier and the Caloric Theory” u: *The British Journal for the History of Science*, Vol. 6, No. 1, Cambridge University Press, 1972.
- Nayak, Abhaya C. & Sotnak, Eric, „Kant on the Impossibility of 'Soft Sciences'” u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 1, International Phenomenological Society, 1995.
- Ostwald, Wilhelm, *The Autobiography*, Springer, Cham, 2017.
- Porter, Roy, „Introduction” u: *The Cambridge History of Science*, Volume 4 (ed. Porter, Roy), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Rappaport, Rhoda, „Rouelle and Stahl – The Phlogistic Revolution in France” u: *Chymia*, Vol. 7, University of California Press, 1961.
- Szabadvary, Ferenc, „The Birth of Stoichiometry” u: *Journal of Chemical Education*, No. 39, Vol. 5, American Chemical Society, 1962.
- Encyclopedia of the Scientific Revolution from Copernicus to Newton* (ed. Applebaum, Wilbur), Garland Publishing, New York, 2000.

GORAN RUJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## KANT AND CHEMISTRY WITHOUT MATHEMATICS

**Abstract:** In his work *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Immanuel Kant offers a scathing remark that chemistry is not a proper science, meaning that chemistry does not employ constructions of pure intuitions, or, in other words, there is no pure mathematics in chemistry. This may seem odd regarding contemporary quantitative chemistry, but it is also at odds with some of Kant's earliest writings on the natural world. The text *Succint Exposition of Some Meditations on Fire* is rife with geometric constructions used in explaining the typically chemical phenomenon of heat. A more detailed analysis of this text and its comparison to certain prominent theories of heat leads us to the conclusion that Kant's explanation of heat is dynamical rather than chemical. This insight enables us to straighten out the aforementioned discrepancy: neither Kant changed his views of chemistry nor were his opinions self-contradictory, but it is ultimately the case that the contents of the text on fire belongs to physics rather than chemistry.

**Keywords:** aether, caloric, chemistry, heat, Kant, phlogiston, thermodynamics

*Primljeno: 27.2.2021.*

*Prihvaćeno: 7.5.2021.*

Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 2-1 Kant I.  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.143-162>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

SAFER GRBIĆ<sup>1</sup>

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Republika Hrvatska

## IZLAGANJE KANTOVE KRITIKE RACIONALNE TEOLOGIJE KAO PRILOGA TEZI O NESUVISLOSTI RELIGIJSKIH SUKOBA

**Sažetak:** Koji značaj ima Kantova kritika metafizike i posebice jedna kritika *racionalne teologije* u kontekstu pitanja nesuvislosti *religijskih sukoba*? Upravo, glede toga odnosa, u ovomu radu će biti razmatrana kratka povijest mišljenja jednoga fenomena imenovanoga kao *racionalna teologija*, potom će biti u tomu kontekstu razmatrano Kantovo pretkritičko djelo i docnije izlaganje jedne kritike *racionalne teologije*, a sve u kontekstu dovođenja u pitanje odnos pobrojanoga s *religijskim sukobima*. Hipoteza ovoga rada se ogleda u dokazivanju odnosa između Kantove kritike *racionalne teologije* i ideje nesuvislosti *religijskih sukoba* na način da se nesuvislost *religijskih sukoba* temelji zapravo u rezultatima Kantovoga kritičnoga: nemogućnosti uspostave *ontologijskog*, *kozmozijskog* i *fizikoteologijskog* ili *teleologijskog* dokaza za egzistenciju religijske ideje Boga na nivou objektivnosti, izvjesnosti i znanja. Dakle, naposljetku, a shodno rezultatima Kantovoga glavnog djela *Kritik der reinen Vernunft*: zašto uopće ozbiljivati *religijske sukobe* kada ne možemo objektivno dokazati egzistenciju religijske ideje Boga – zbog koje se sami religijski sukobi po svojoj definiciji i ozbiljuju!?

**Ključne riječi:** spoznajna teorija, teologijska epistemologija, racionalna teologija, Immanuel Kant, religijski sukobi, triplet, objava, razum, srce

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: [safegrbic@hotmail.com](mailto:safegrbic@hotmail.com)

## 1.0. KRATKA POVIJEST MIŠLJENJA JEDNOGA FENOMENA IMENOVANOGA KAO RACIONALNA TEOLOGIJA<sup>2</sup>

*Religijski sukobi* – kao sukobi prevalvirajućeg karaktera nakon *moderne* – odvijaju se unutar jednog *religijskog entiteta* za razliku od predominantnih *sukoba religija* – kao sukoba različitih religijskih entiteta – koji su obilježili tijek povijesti. Ipak, *religijski sukobi* nisu nastali izvorno tek sa *modernom*: negoli od čina objektivizacije subjektivno dostatnih vjerovanja gdje su *religijski sukobi* vođeni kroz *religijsku literaturu* do institucionaliziranja *religijskih institucija* gdje su *religijski sukobi* poprimili obličje mortalnosti.<sup>3</sup> Povijest *religijskih sukoba* u tomu kontekstu počinje pitanjem *spoznajne teorije* kao primordijalnim oblikom *teologijskih epistemologija*, naime. *Teologijska epistemologija* – koja se očituje primarno u epistemologiji *fundamentalne teologije*, epistemologiji *racionalne teologije*, epistemologiji *spiritualne teologije* i/ili *rubnim teologijskim epistemologijama* – tijekom *povijesti religija* davala se na različite načine i u svojim počecima svakako primordijalno.<sup>4</sup> Upravo takva primordijalnost iz pozicije suvremenosti je vidljiva u ranoj *religijskoj literaturi* u raspravama o odnosu tripleta: *objava* – *razum* – *srce*.<sup>5</sup> Kada govorimo o primordijalnosti *spoznajne teorije* i suvremenom viđenju *teologijske epistemologije* tada zapravo *spoznajnu teoriju* razumijevamo kao teoretiziranje na području principa o mogućnosti jednog načina spoznaje, dok samu *epistemologiju* razumijevamo kao nastojanje znanstvenog ekspliciranja produkata same

---

<sup>2</sup> *Kratka povijest mišljenja jednoga fenomena imenovanoga kao racionalna teologija* nastala je kao rezultanta studentskih uporednih proučavanja povijesti filozofije u kontekstu odnosa antičke filozofije i kršćanske skolastike, pa sve do raskola Svetog Rimskog Carstva. Budući da su studentske bilješke sačinjene samo u osnovnim tezama za interne potrebe preglednosti povijesti mišljenja, ovdje su predmetne bilješke kontekstualizirane i skraćene za potrebe ovoga eseja, a nekoliko godina kasnije od njihovih priređivanja.

<sup>3</sup> Usp. Bartov O., Mck P. (2010). *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*. Brooklyn: Berghahn Press.

<sup>4</sup> Vidjeti: Grbić, S. (2018). Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija. *Theoria* vol. 4 no. 4, str. 5-38.

<sup>5</sup> Usp. Gascón, A. (2007). *Reason, Revelation, and Faith of the Heart*. Dayton, Ohio: NACMS.



*spoznajne teorije nekog religijskog entiteta* što se javlja u obličju *teologije*, pa stoga u ovomu kontekstu i govorimo o *teologijskoj epistemologiji*.

Na tomu tragu *povijest religija* ukazuje na različne kombinatorike spomenutog tripleta, a predmetne varijacije u *spoznajnoj teoriji* odvijale su se primjerice kroz pitanje odnosa *razum – objava – srce* na način da je dovoljan samo *razum* ili da je dovoljna samo *objava* ili da je dovoljno samo *srce* ili da su *razum* i *objava* i *srce* identitarni ili da je neophodno na prvo mjesto u *spoznajnoj teoriji* staviti *objavu*, a potom *razum* ili prvo staviti *razum*, a potom *objavu* ili prvo staviti *razum*, a potom *srce* ili prvo staviti *srce*, a potom *razum* ili prvo staviti *srce*, pa *objavu* ili [...] <sup>6</sup>

I, predočavajući samo dio mogućih odnošaja *objava – razum – srce* uviđamo evidentno poprište dijalektičkih sukoba, a stoga što se kombinatorikama glede ovoga pitanja od strane *religijskih autoriteta* ne nazire konačnica. Na tomu tragu, *povijest religija* ukazuje na mnoštvo škola mišljenja proizišlih iz takvoga stanja stvari: primjerice u jevrejskom društvu *rabanite* i *karaite*, u kršćanskom društvu *franjevce* i *dominikance*, u muslimanskom društvu *mu'atezile*, *maturidije*, *ešarije*, *isna-ašerije* [...] <sup>7</sup> Kada se nakon svih mogućih kombinatorika gore spomenutih odnosa postuliraju i takva određenja *spoznajne teorije* da se uzima samo neki dio *objave* na ovaj ili onaj način ili *razuma* ovako ili onako ili *srca* pod ovim ili onim uvjetima, tada se legitimno postavlja pitanje o suvislosti *spoznajne teorije* onih koji pretendiraju na vječite istine: no, ovaj rad nema pretenzije ulaziti u teologijske rasprave, negoli prirediti filozofijsku analizu problema *racionalne teologije*.

I, u ovomu kontekstu vrijedi napomenuti, naposljetku: *povijest religija* ukazuje kako od primordijalnih *religijskih sukoba* među samim *religijskim autoritetima* – koji su se odvijali putem *religijske literature* glede pitanja spomenutoga tripleta unutar *spoznajne teorije* – ozbiljenje *religijskih sukoba* poprimilo je mortalne posljedice onoga trenutka kada su *religijski*

---

<sup>6</sup> Usp. Wainwright, W. J. (2016). *Reason, Revelation and Devolution*. New York: Cambridge University Press.

<sup>7</sup> Usp. Cabezón, J. I. (1998). *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. Albany: SUNY Press.

*autoriteti* zasnovali *religijske entitete* na nekoj od *teologijskih epistemologija*, a osobito nakon institucionaliziranja *religijskih institucija* sa sustavnim *teologijskim naukom*: osnivanjem *religijskih institucija* sa svim onim što podrazumijevaju *religijske institucije* – oni koji su zastupali nauk drugačiji od nauka koji je zastupala *religijska institucija* bivali su ubijani, protjerivani ili u najboljem slučaju zabranjeni kroz *index librorum prohibitorum*.<sup>8</sup>

Napose, kao prevalvirajuća *teologijska epistemologija* različitih *religijskih institucija* na horizontu Zapada daje se epistemologija *racionalne teologije* – njezina kritika ozbiljena u djelu *Immanuela Kanta* u ovomu kontekstu ima se za dokazati kao prilog tezi o nesuvislosti *religijskih sukoba*.

## 2.0. PROEMIUM JEDNOJ KRITICI RACIONALNE TEOLOGIJE

Budući da je na horizontu Zapada tijekom povijesti mišljenja predominantnu ulogu zauzimala epistemologija *racionalne teologije* na kojoj su se zasnivali *religijski entiteti* i koja je uopće bila temeljni supstrat sustava *teologijskog nauka* različitih *religijskih institucija*, nije niti za čuditi što je *Immanuel Kant* u svojem glavnome djelu upravo sačinio eksplikaciju jedne *kritike racionalne teologije*.

Svakako, *Kant* se nije bavio samo kritikom *racionalne teologije* negoli u ovomu kontekstu *metaphysica-om specialis* u cjelini, no *racionalna teologija* kao neraskidivi dio srednjovjekovne metafizike iznašla je posebno mjesto u *Kantovom* kriticizmu. Ipak iz pozicije suvremenosti možemo kazati da, iako *Kant* u svojim internim prepiskama daje naznake kako svoje glavno djelo piše prvenstveno zbog kritike *racionalne kozmologije*,<sup>9</sup> i kritika *racionalne kozmologije* i kritika *racionalne psihologije* svoju nemogućnost utemeljenja nalaze upravo u opskurnom stanju stvari proizišlih iz sustava *racionalne teologije*. Drugim riječima: *religijske institucije* koje su temeljene na *racionalnoj teologiji* diktirale su način mišljenja i *racionalnoj kozmologiji* i *racionalnoj psihologiji* kao sastavnica *metaphysica-e specialis*. U tomu

<sup>8</sup> Usp. Del Val, M. (1938). *Index librorum prohibitorum, SS.MI D. N. PII PP. XI iussueditus*. Vatikan: Typis Poliglottis Vaticanis.

<sup>9</sup> Usp. Kant, I. (2000). *Latinska djela*. Zagreb: Hrvatski studiji.

kontekstu kao proemijum jednoj kritici *racionalne teologije* trebalo bi proučiti i *Kantova* djela iz ranog, pretkritičkog i metafizičkog perioda, kao i perioda desetogodišnje šutnje u kojima možemo iznaći pretpostavke za Kantov budući kriticism.

Uvjetno rečeno, proučavajući Kantov opus u cijelosti možemo nazrijeti u njegovim djelima objavljenim prije glavnoga djela *Kritik der reinen Vernunft* razumijevanje spram epistemologije *fundamentalne teologije* kada primjerice kaže da „može se, dakle, prihvatiti mogućnost imaterijalnih bića bez zabrinutosti da bude osporavana, iako bez nade da se ta mogućnost može dokazati umnim razlozima“<sup>10</sup>, što zastupnici *fundamentalne teologije* u svojim djelima upravo i tvrde, ali s druge strane iskazuje posebnu kritiku epistemologije *spiritualne teologije* čije zastupnike naziva *budnim sanjarima* i kritiku racionalne teologije čije zastupnike naziva *sanjarima uma*. Dakle, u kontekstu postavljenoga stanja stvari, *Kant* u svojem metafizičkom periodu zastupa tezu kako možemo prihvatiti postojanje nekih metafizičkih entiteta dočim ne možemo dokazati njihovo postojanje kao objektivno, a napose s druge strane žestoko kritizira sljedbenike *spiritualne teologije* nazivajući ih *sanjarima osjetilnosti* kojima se sve svodi na namaštavanja: „onaj koji se u budnom stanju udubljuje u izmišljotine i himere, koje izlaže njegova uvijek plodna uobrazilja, toliko da se malo obazire na zamjedbe osjetila, koje su mu sada ponajvećma prilagođene, biva s pravom nazvan *budnim sanjarom* [...] Od *budnih sanjara* su prema tome sasvim različiti *vidovnjaci*, ne samo po stupnju nego i po vrsti. Jer oni referiraju u budnom stanju i često pri najvećoj životnosti drugih zamjedbi zamjećuju izvjesne predmete među vanjskim drugim stvarima koje zaista oko sebe zamjećuju“<sup>11</sup> i sljedbenike racionalne teologije kada kaže: „svi sudovi kao što je sud da moja *duša* ili druga bića svoje vrste pokreću tijelo, nisu ništa više nego izmišljotine. I ona nije ni izbliza tako vrijedna kao što su one u prirodnim znanostima, koje se zasnivaju na hipotezama. U

---

<sup>10</sup> Kant, Schelling, Schopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 20.

<sup>11</sup> Ibid, str 44 – 45.

njima se ne izmišljaju nikakve osnovne snage, nego se one koje se već poznaju iskustvom samo povezuju na način primjeren pojavama. I njihova se mogućnost mora moći u svako doba dati dokazati.<sup>12</sup> Ipak, u metafizičkom periodu, nakon kritike sljedbenika *spiritualne teologije* kao *sanjara osjetilnosti* Kant ponajviše kritizira sljedbenike *racionalne teologije* koje naziva *sanjarima uma*, a da bi u svojem glavnome djelu *Kritik der reinen Vernunft* uz kritiku *racionalne kozmologije* i kritiku *racionalne psihologije* posebno se pozabavio upravo pitanjem jedne kritike *racionalne teologije*. Stoga kada ovdje govorimo o *Kantovoj* kritici *racionalne teologije* prvashodno uvijek govorimo o njegovoj kritici u djelu s kojim otpočinje njegov kritički period: *Kritik der reinen Vernunft*, a sve što je Kant prethodno pisao o problemu *racionalne teologije* u ovom kontekstu držimo za proemijum.

Uzredno: ono što je zamjetno u kontekstu *teologijske epistemologije* i *Kantovog* kritičkog perioda jeste sljedeće: Kant nakon kritike *spiritualne teologije* u metafizičkom periodu više nigdje ne problematizira nastojanja sljedbenika *spiritualne teologije*, a što je fenomen kojega bi se trebalo zasebice problematizirati na drugome mjestu. Naime, Kant u svojem glavnome djelu zanima se samo i isključivo za kritiku *racionalne teologije* i tek uzredno u kontekstu kritike *racionalne teologije* spomene metodologiju dokazivanja koja bi uvjetno rečeno odgovarala epistemologiji *fundamentalne teologije*, dočim o *spiritualnoj teologiji* ne može se iznaći niti riječi. Iako zanemaruje *spiritualnu teologiju* i *sanjare osjetilnosti* u svojem glavnome djelu, glede pitanja epistemologije *fundamentalne teologije* Kant je dosljedan – od pretkritičkog, preko metafizičkog, pa čak i u kritičkom periodu kada primjerice u svojem glavnome djelu kaže: „ako bi neki čovjek i bio ravnodušan prema moralnim pitanjima zbog nedostatka dobre naravi [...] on mora dokazati nemogućnost i Boga i budućeg života, a toga se sigurno ne može poduhvatiti niti jedan uman čovjek“.<sup>13</sup> Dakle, uvjetno rečeno, Kant prihvata stavove sljedbenika

---

<sup>12</sup> Kant, Schelling, Schopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 77.

<sup>13</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma*. Beograd: BIGZ, str 493.

*fundamentalne teologije* koji se ne bave dokazivanjem religijske ideje Boga putem razuma negoli religijsku ideju Boga razumijevaju kao subjektivno vjerovanje, dok s druge strane dokazuje nemogućnost jedne *racionalne teologije* na kojoj su se zasnivale i zasnivaju se većinskim dijelom *religijske institucije* na horizontu Zapada nastojeći od vjerovanja načiniti logički utemeljenu znanost i pretendirajući stavljanje *teologijskog nauka* na viši položaj izvjesnosti od matematike i prirodne znanosti. I, takav odnos religijskih autoriteta pobuđuje *religijske sukobe* i na tomu tragu *Kantovu kritiku racionalne teologije* upravo možemo čitati kao prilog tezi o nesuvislosti *religijskih sukoba*.

### 3.0. KRITIKA RACIONALNE TEOLOGIJE U GLAVNOM DJELU I. KANTA

Ovdje – bez prethodnog uvođenja u sadržaj koji prethodi jednoj kritici *racionalne teologije* u glavnome djelu Immanuela Kanta oslovljenom kao *Kritik der reinen Vernunft* – bit će predočena kritika *ontologijskog dokaza, kozmologijskog dokaza i fizikoteologijskog ili teleologijskog dokaza* za egzistenciju religijske ideje Boga unutar jedne kritike *racionalne teologije*.

#### 3.1. Nesuvislost ontologijskog dokaza za egzistenciju Boga

*Ontologijski dokaz* za egzistenciju Boga mogli bismo označiti kao pokušaj racionalnog bogoopravdanja koji je iznesen među prvim iznesenim dokazima u povijesti *racionalne teologije*, a koji je imao za cilj na jedan uvjetno rečeno racionalan i sustavan način odgovoriti na pritužbe onih koji su negirali religijsku ideju Boga kao nešto zbiljski egzistentno. Nakon što je *Tales* napustio epistemologiju antičke Grčke koja se zasnivala na mitologijskim slikama svijeta, krenuvši jednim racionalnim putem odgovoriti na pitanja koja su prožimala svijet antike, sljedbenici racionalnog načina mišljenja nisu željeli vraćati se natrag u mitologiju s nametanjima religijske ideje Boga. Naime, metoda racionalnog promišljanja religijske metafizike nije bila odveć nepoznata u antici, stoga što je tek *Filon Aleksandrijski* kao pripadnik jevrejskog društva tumačio Sveti tekst i/ili

Objavu na takav način da je tražio razumska opravdanja za tvrđenja sadržana u sustavu *teologijskog nauka* judaizma, a sve kako bi približio jevrejska religijska učenja antičkom svijetu.

Upravo, religijska ideja Boga koja se antičkom načinu mišljenja pričinjavala kao misao zasnovana na pređašnjim mitologijama i postignućima u religijskim nastojanjima *Filona Aleksandrijskog* bili su povod da *religijski autoriteti* iznesu jedan *ontologijski dokaz* za postojanje religijske ideje Boga sa tendencijom da bude takav da bi ga svi morali prihvatiti. *Anselmo Kanterberijski* bio je prvi koji se suprotstavio bezuspješnim pokušajima njegova prethodnika *Ivana Skota Eriugene* koji je nastojao opravdati postojanje Boga, ali čije učenje je sadržavalo mnoštvo mističkih, mitoloških i magijskih elemenata zbog čega *ontologijski dokaz* koji je iznio *Anselmo Kanterberijski* jeste prvi značajniji pokušaj racionalnog bogoopravdanja.<sup>14</sup>

Ontologijskim argumentom željelo se odgovoriti onima koji negiraju religijsku ideju Boga i određuju je kao nespoznatljivu razumom na takav način što će se ontologijskim argumentom sustavno predočiti metoda dokazivanja postojanja religijske ideje Boga kroz odnošaje Svetog teksta i/ili Objave i razuma. Iako, pokušaj uspostave racionalne metode za opravdanje postojanja Boga prvotno je imao za cilj predočiti razumski prihvatljive razloge bogoopravdavanja, docnije će se ova metoda prenijeti na cjelokupnost pitanja koja se predmeću pred religijsku metafiziku, a na koja je metafizika nastojala odgovoriti još od *Aristotelovog* projekta sustavnog pristupa metafizici kao prvoj filozofiji.<sup>15</sup> Dakle, mističko-(novo)platonistički pokušaji *Ivana Skota Eriugene* temeljeni na panteizmu *Pseudo-Dionizija Areopagita* bili su nada *religijskih autoriteta* na početku nastojanja da se odgovori onima koji su negirali religijsku ideju Boga, ali budući da *Eriugena* usvajajući mističke elemente u dokazivanjima nije uspio u svojim nastojanjim, a potpao je pod *ustanovu anateme* od strane *religijske institucije* rimokatoličkog kršćanstva i sustavni pokušaj *Anselma Kanterberijskog* se prihvatio kao vrhunac mogućnosti razumskog odgovaranja na negiranje

---

<sup>14</sup> Usp. Porobija, Ž. (1995). Ontološki dokaz za postojanje Boga. *Biblijski pogledi* 3 (2), str. 107–137.

<sup>15</sup> Usp. Tatakis, V. (2002). *Vizantijska filosofija*. Nikšić: Jasen.

religijske ideje Boga.<sup>16</sup> *Ontologijski dokaz* je odmaknuo se od svih predašnjih misticizama koji su bili prevalvirajućeg karaktera u ranim pokušajima opravdanja religijske ideje Boga na horizontu Zapada, te je nastojanje da se mistika ostavi po strani izrodilo novi pokušaj predočavanja kompatibilnosti razuma i Svetoga teksta i/ili Objave.<sup>17</sup>

Konačno, *ontologijski argument* se zasniva na izvođenju postojanja Boga iz samoga pojma Boga jer ukoliko Bogu kao takvom ne bi pripadalo postojanje izvan pojma tada niti sam pojam ne bi mogao postojati – budući da se ideja Boga nalazi u mišljenju, prema riječima *Anselma Kanterberijskog*, iz toga proizlazi postojanje Boga i izvan mišljenja, dakle u samoj zbilji jer ukoliko Bog ne bi postojao u samoj zbilji onda ne bi bilo moguće da Bog bude sadržaj mišljenja i ne bi mogao biti religijska ideja, uopće. Sukladno ovako postavljenom *ontologijskom dokazu* za postojanje Boga proizlazi da sve što postoji u mišljenju nužno mora imati egzistenciju i izvan mišljenja stoga što ne bi moglo biti sadržaj mišljenja ukoliko kao takvo ne postoji u zbilji. Sama ideja Boga ukazuje na biće od kojega se ne može zamisliti ništa savršenije i veće, te da kao takvo se nalazi u mišljenju i onih koji negiraju religijsku ideju Boga jer samo takvo jedno savršeno biće i mogu zamisliti. Samo negiranje religijske ideje Boga upućuje da oni koji je negiraju u svojem mišljenju posjeduju ideju Boga što ukazuje da Bog mora postojati jer ukoliko ne bi postojao ne bi mogao biti sadržaj njihova mišljenja. Ukoliko se religijskoj ideji Boga u mišljenju kao savršenom i

---

<sup>16</sup> Usp. Bloch, D. (2007). *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill Academic Publishers.

<sup>17</sup> Govor o *ontologijskom dokazu* kao dokazu *Anselma Kanterberijskog* nameće se u ovom kontekstu kao takav shodno predominaciji *religijskih autoriteta* koji su zastupali *racionalnu teologiju* imajući višestoljetnu institucionaliziranost *religijske institucije* rimokatoličkog kršćanstva utemeljenje na *racionalnoj teologiji* u odnosu na sljedbenike *racionalne teologije* u drugim religijama. *Anselmo Kanterberijski* postao je crkveni otac, dok *Filon Aleksandrijski*, koji je bio pripadnik jevrejske zajednice, nije imao značajnija fundiranja u sustavu *teologijskog* nauka bilo koje škole judaizma, ili primjerice u islamu sljedbenici *racionalne teologije* koji su uspješno institucionalizirali *religijsku instituciju* utemeljenu na *racionalnoj teologiji* nepuno jedno stoljeće.

najvećem biću oduzme postojanje u svijetu, tada zapravo to savršeno i najviše biće ne bi moglo biti savršeno zbog izostanka postojanja, a što je nemoguće. Tako, *Anselmo Kanterberijski* ustanovljuje da postoji biće od kojega se ništa veće ne može zamisliti i kao takvo sadržano je u mišljenju kao i svijetu.<sup>18</sup> Najkraće rečeno, takvo razumijevanje dokaza za postojanje Boga se naziva *ontologijskim* i iako je koncipirano tako da bude razumljivo i običnome puku, ono predstavlja prvi sustavno racionalan pristup bogoopravanju na kojemu se docnije zasnivala mnogobrojna *religijska literatura* koja je imala za cilj detaljnije objasniti *ontologijski dokaz* i sustavnije ga urediti. Tako usredsređen *ontologijski argument* očekivano je zadobio mnoštvo prigovora koji su izloženi još u vremenu *Anselma Kanterberijskog* nakon čega je *Kanterberijski* pisao nova djela kao odgovori na prigovore, ali njegovi odgovori nisu bili dostatni da prigovori za *ontologijski argument* budu okončani negoli su izlagani tijekom cjelokupne povijesti mišljenja gdje posebno mjesto zauzima *Immanuel Kant* u svojem djelu *Kritik der reinen Vernunft*.

Naime, u prekritičkom periodu *Kant* zastupa tezu o nemogućnosti jednog *ontologijskog dokaza* za egzistenciju Boga gdje se egzistencija stvari izvodila iz samoga pojma stvari, stoga što je nemoguće egzistenciju izvoditi iz pojma zbog čega *Kant* se u potpunosti protivio mogućnosti obrazovanja jednog takvog dokaza. U *Kantovom* metafizičkom periodu, kao i njegovom kritičkom periodu koji je uslijedio nakon perioda poznatog kao *desetogodišnja šutnja*, od presudne važnosti glede pitanja epistemologije jeste razumijevanje iskustva, pa tako *Kant* odbacuje za moguće izvoditi u iskustvu nešto što je po svojoj prirodi izvan mogućnosti svakog iskustva nego je sadržano u mišljenju – kada govorimo o egzistenciji bilo čega uvijek potvrdu te egzistencije tražimo u iskustvu i kada govorimo da nešto postoji uvijek takvu tvrdnju izričemo na osnovu iskustva. Dakle, iskustvo kao centralni pojam *Kantove* epistemologije jeste određujuće u pitanju da li nešto jeste egzistentno ili nije egzistentno, a što je *Kant* osobito pokazao u kritičkom periodu gdje u djelu *Kritik der reinen Vernunft* u poglavlju jednog nauka *Transcendentalne analitike* određuje da samo ono što je u području iskustva može biti sadržaj saznanja. Budući da religijska ideja Boga nije

---

<sup>18</sup> Usp. Kanterberijski, A. (1997). *Proslogion*. Zagreb: Demetra.



sadržana u iskustvu, iz toga proizlazi da religijska ideja Boga ne može biti dokaziva kao drugi sadržaji iskustva, nego ona ostaje daleko od mogućeg dokazivanja na takav način govoreći o nemogućnosti jednog *ontologijskog dokaza* koji bi se temeljio na postavkama koje je ustanovio *Anselmo Kanterberijski* i na kojima se *ontologijski dokaz* docnije kroz povijest mišljenja na horizontu Zapada razvijao.<sup>19</sup> Ovakvo *Kantovo* pobijanje *ontologijskog dokaza* i njegovo zanimanje za metode *racionalne teologije* uvjetovalo je docnija zanimanja za *ontologijski dokaz* glede pitanja egzistencije Boga od gotovo svih značajnijih mislitelja, a među posljednjima koji je pokušao osporiti *Kantove* argumente i dati prigovor bio je *Alvin Plantinga* koji u svojim nastojanjima ipak umnogomu nije uspio.<sup>20</sup>

Napose, opovrgavanjem mogućnosti jednog *ontologijskog dokaza* za egzistenciju Boga *Kant* nije negirao postojanje Boga, nego je ukazao da „iako se egzistencija izvan ovoga polja ne može oglasiti za potpuno nemoguću, ipak je ona jedna pretpostavka koju ne možemo opravdati“<sup>21</sup>. Na taj način ukazao je da je *ontologijski dokaz* nemoguć stoga što nije moguće na razumskim osnovama dokazati egzistenciju religijske ideje Boga, ali s druge strane nije moguće niti negirati je. *Kant* na jednom mjestu kaže da je ideja Boga tako velika da su riječi, brojevi i sva naša nastojanja nedovoljni da je opišu, a kamoli da je dokažu racionalnim načinom mišljenja.

### 3.2. O nemogućnosti utemeljenja kozmologijskog dokaza za egzistenciju Boga

Na samome početku postavljanja pitanja o *kozologijskom dokazu* za egzistenciju Boga neophodno je ukazati na antinomije čistoga uma koje se javljaju kao suprotstavljanje jedne teze naspram antiteze koja je obrazovana kao negacija prvotno postavljene teze gdje se teza kao i antiteza javljaju izvan svake moguće granice iskustva pretendirajući da budu izložene u

---

<sup>19</sup> Usp. Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ.

<sup>20</sup> Usp. Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>21</sup> Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str 369-370.

području iskustvenosti. Pitanja koja nadilaze granice mogućeg iskustva kroz cjelokupnu povijest mišljenja nastoje se opravdati u iskustvu, na takav način želeći zadobiti znanstvenu objektivnost, gdje se zapravo ta navodna znanstvena objektivnost javlja kao krajnja subjektivnost, a ono što je moguće samo kao subjektivno želi se predočiti kao znanost jednaka logici ili matematici ili prirodnoj znanosti. Budući da su pitanja o kojima se raspravlja u ovom kontekstu izvan iskustva, postuliranje teze za neko pitanje sasvama izvjesno otvara prostor za formiranje antiteze koja će biti oprečna onomu što se postuliralo u samoj tezi i što se željelo predočiti kao krajnje znanstveno objektivno. Nije strana pojava kako se i svaka antiteza pojavljuje kao teza na osnovu čega se formira nova antiteza i takvo poprište dijalektičkih sukoba ne poznaje granice u koje treba omeđiti svoje proturječnosti, negoli svoje igrarije postavljaju prevalvirajućim u metafizici. Na tomu tragu, *Kant* zasniva jednu antitetiku kao puku suprotnost skupini dogmatskih tvrdjenja koja daleko od dokaza teze i dokaza antiteze zauzima položaj sveobuhvatnog razmatranja dijalektičkih sukoba upozoravajući na antinomičnost izvjesnih tvrdjenja.<sup>22</sup>

I, s obzirom na primat četvrte antinomije za uvođenje u kritiku *racionalne teologije* i govor o nemogućnosti jednog *kozmijskog dokaza* za egzistenciju Boga, *Kant* navodi tezu da svijetu pripada nešto što je njegov dio ili kao njegov uzrok dok s druge strane istodobno se javlja antiteza koja se ogleda u tvrdjenju da u svijetu niti izvan njega ne egzistira biće koje je upravo nužno kao njegov uzrok. Teza kao i antiteza imaju određena tvrdjenja gdje se antiteza javlja kao oprečna tvrdjenju teze i ukoliko bi se izložili dokazi i teze i antiteze obje strane bi imale manje ili više uspješne argumente, te bi bilo nemoguće presuditi koja od dva ili više oprečnih stajališta zauzimaju stepen više izvjesnosti stoga što ovo pitanje kojim se četvrta antinomija bavi nadilazi granice svakoga mogućeg iskustva zbog čega je nemoguće argumentacije bilo koje od dvije ili više suprotstavljenih strana provjeriti u iskustvu. Svako ko bi krenuo u istraživanja izvjesnosti teze ili antiteze i ukoliko već unaprijed ne bi slijedio neki od izrečenih stavova, bio bi u prilici neprestano mijenjati svoju poziciju te smatrati

---

<sup>22</sup> Usp. Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str. 261.

izvjesnom tezu ili antitezu, pa ponovno tezu ili antitezu itd.<sup>23</sup> Na tomu tragu treba ukazati na povijest *kozmijskog dokaza* na horizontu Zapada i kazati kako uspostavitelj *kozmijskog dokaza* za egzistenciju religijske ideje Boga jeste *Toma Akvinski* koji je poricao mogućnosti jednog *ontolojskog dokaza* za egzistenciju Boga stoga što je držao kako je osjetilnost ono od čega u osnovi polazi svako saznanje i stoga nije za potrebno izlaziti van iskustva kao u dokazivanjima *Anselma Kanterberijskog* kako bi se došlo do bogoopravdanja. Ono što razlikuje *Tomu Akvinskog* od njegovih prethodnika, krenuvši od *Filona Aleksandrijskog* preko *Pseudo-Dionisija Areopagita*, pa i *Anselma Kanterberijskog*, jeste to što *Toma Akvinski* uzima u obzir iskustvo kada kaže da upravo iskustvo jeste jedini put u kojemu može da se kreće razum, a ne da se bavi pitanjima izvan područja iskustva.<sup>24</sup>

Na tomu tragu, *kozmijski dokaz* je doživio svoju vrlo prijemčivost u religijskim krugovima među *religijskim autoritetima* zbog čega se razvijao u dva smjera od kojih je jedan dokaz iz *kauzalnosti*, a drugi dokaz iz *kontingencije*. *Kant* je pokazao kako oba dokaza su svodiva na jedan, a poznato je u povijesti *racionalne teologije* da su i mnogi *religijski autoriteti* ova dva dokaza svodili na po jedan objedinjavajući. Tako, *kozmijski dokaz* se ogledao u tezi kako sve što jeste slučajno mora imati i svoj uzrok da bi se cijeli niz uzroka vodio do prvoga uzroka ili u ovomu kontekstu *racionalne teologije* do samoga Boga. U svojemu pretkritičkom periodu *Kant* je uveliko bio sumnjičav spram *kozmijskog dokaza* za egzistenciju Boga, da bi u kritičkom periodu tvrdio kako je *kozmijski dokaz* za egzistenciju Boga samo gnijezdo pretjeranih dijalektičkih zahtjeva držeći kako osnovni stav *kozmijskog dokaza*, bilo da je riječ o dokazu iz *kauzaliteta* ili dokazu iz *kontingencije*, mora ležati u iskustvu i kako je prekoračivanje iskustvenosti besmisleno. Ono što je zanimljivo jeste da je *Toma Akvinski* za razliku od svojih prethodnika operirao pojmom iskustva, ali razvojnu liniju *kozmijskog dokaza* za egzistenciju Boga nije upravio

---

<sup>23</sup> Usp. Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, G. S. (1992). *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Indianapolis: Hackett.

<sup>24</sup> Usp. Akvinski, T. (2005). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.

spram iskustva nego je ipak prekoračio. Razlog prekoračivanja iskustva jeste u onome momentu kada se u iskustvu nije mogao pronaći taj prvi uzrok do kojega je vodio cijeli niz uzroka, zbog čega su *Toma Akvinski* i njegovi sljedbenici napustili iskustvo kako bi mogli postaviti religijsku ideju Boga kao krajnje nužnoga bića. *Toma Akvinski* je na sve moguće načine pokušao izbjeći *ontologijski dokaz* na kojemu je insistirao *Anselmo Kanterberijski* kako ne bi morao religijsku ideju Boga kao egzistenciju izvoditi iz pojma, ali upravo je prekoračivanjem iskustva uveo *ontologijski dokaz* u *kozmijski dokaz* za egzistenciju Boga zbog čega se *kozmijski dokaz* zapravo svodi na *ontologijski*.<sup>25</sup>

Dakle, *Kantov* glavni i osnovni prigovor *kozmijskom dokazu* za egzistenciju Boga bez zadiranja u njegove pojedinosti jeste to što je u njemu na djelu napuštanje područja iskustva na koje se pozivaju *religijski autoriteti* glede ovoga dokaza za egzistenciju religijske ideje Boga i podvođenje *ontologijskog dokaza* za egzistenciju Boga pod *kozmijski dokaz* na način da se razvojna linija *kozmijskog dokaza* u iskustvu prekinula onoga trenutka kada se pretpostavila egzistencija na osnovu samoga pojma religijske ideje Boga. Ovdje, dakle u *kozmijskom dokazu*, pretpostavio se pojam jednog nužnog bića – u *racionalnoj teologiji* razumijevan religijskom ideja Boga – kao samorazumljiv, kao i da izvođenje egzistencije Boga iz pojma religijske ideje Boga predstavlja jednu apsolutnu nužnost.

### 3.3. *Opovrgavanje mogućnosti jednog fizikoteologijskog ili teleologijskog dokaza za egzistenciju Boga*

*Kantova* kritika *racionalne kozmologije* i kritika *racionalne teologije* onemogućila je svako raspravljanje putem racionalne metode o pitanjima koja nadilaze iskustvo, pa svejedno govorila ona o prvom uzroku ili savršenom biću sadržanom u religijskoj ideji Boga, ali pitanja koja nadilaze iskustvo s tim ne prestaju nego se iznova zasnivaju i metafizika kao takva se zasniva upravo na pitanjima koja nadilaze svako moguće iskustvo. *Ontologijski dokaz* koji se pokazao nedovoljno akribičnim da opravda

---

<sup>25</sup> Usp. Porobija, Ž. (1996) Kozmološki dokaz za egzistenciju Boga. *Biblijski pogledi* 4 (1), str. 19-38.

nastojanja *Anselma Kanterberijskog* i *kozmiološki dokaz Tome Akvinskog* koji se u svojoj osnovi svodio na prvobitni *ontološki dokaz* pokazao se kao nemoguć, pa su se čak i pokušaji *Pseudo-Dionisija Areopagita* ili *Ivana Skota Eriugene* pokazali kao prijemčiviji zbog mitoloških i magijskih elemenata kojih se nije moglo osporiti kao racionalne, negoli ih se moglo samo prihvatiti kao takve ili napose odbiti. Upravo, na tomu tragu, ponajstariji dokaz za egzistenciju Boga i vezivao se za mitološke i magijske elemente dok nije sustavno uređen i podveden pod racionalnu metodu dokazivanja u teologiji *Tome Akvinskog* kao peti put dolaska do Boga, a to je *fizikoteološki* ili *teleološki dokaz* za egzistenciju Boga.<sup>26</sup>

Iako *Kant* upozorava da je *fizikoteološki* ili *teleološki dokaz* za egzistenciju Boga udaljen od formalno logičkog puta u svojem prvome dijelu kada upućuje na uređenost svijeta, ipak je najprihvaćeniji od svih drugih mogućih dokaza za egzistenciju Boga i o njemu se uvijek govorilo sa dubokim poštovanjem. Upravo njegova udaljenost od formalno logičkog puta u svojem prvom dijelu je razlog zbog kojega ovaj dokaz za egzistenciju Boga i završava kod *Tome Akvinskog* na petom i posljednjem mjestu u sistematizaciji puteva koji vode ka spoznaji Boga, ali razlog k tomu jest upravo taj što je *fizikoteološki* ili *teleološki dokaz* bio dokazom prije uspostave *racionalne teologije* i ideje o načinu dokazivanja Boga kod *Anselma Kanterberijskog*. Naime, *fizikoteološki* ili *teleološki dokaz* za egzistenciju Boga se ne pita kao *kozmiološki dokaz* za egzistenciju Boga o tomu zašto svijet uopće jeste, nego postavlja pitanje: zašto svijet tako uređen uopće jeste!? *Fizikoteološki* ili *teleološki dokaz* za egzistenciju Boga se poziva na savršenstvo svijeta, na smjenu dana i noći, na promjene godišnjih doba, na funkcioniranje ljudskoga tijela kao dokaz uređenosti koju mora priznati čak i ponajveći bezbožnik i neznabožac. *Fizikoteološki* ili *teleološki dokaz* za egzistenciju Boga insistira kako je sve u svijetu uređeno prema nekome cilju, što navodi na zaključak da mora postojati neki uzvišen i mudar uzrok, naime neka inteligencija koja djeluje iz slobode, a budući da je riječ o jedinstvu svijeta tada i priliči jedinstvo pomenute nužne

---

<sup>26</sup> Usp. Akvinski, T. (1990). *Izbor iz djela: Summa theologiae*. Zagreb: Naprijed, str. 174.

inteligencije, nikako mnoštva njih. Napose, *fizikoteologijski* ili *teleologijski dokaz* za egzistenciju Boga tvrdi da je nužna inteligencija identitarna religijskoj ideji Boga.<sup>27</sup>

*Kantov* stav prema *fizikoteologijskom* ili *teleologijskom dokazu* za egzistenciju Boga se mijenjao: od odnosa kada je držao da o spomenutom dokazu treba govoriti s poštovanjem<sup>28</sup> do teze kako se i *fizikoteologijski* ili *teleologijski dokaz* svodi na *ontologijski dokaz* za egzistenciju Boga, da je *ontologijski dokaz* u njemu skriven i da se *fizikoteologijski* ili *teleologijski dokaz* na njemu zapravo i zasniva.<sup>29</sup> Razlog k tomu je što sljedbenici *racionalne teologije* izvode od nužne inteligencije religijsku ideju Boga, a prema *Kantu* nikada niti jedno iskustvo ne može biti adekvatno jednoj religijskoj ideji Boga stoga što je ideja nužnog bića tako velika i u takvom omjeru nadilazi svako moguće iskustvo da je daleko od svega onoga što nam je poznato u iskustvu i stoga nikada na osnovu samoga iskustva ne možemo doći do znanja o njoj. *Kant* drži kako su sve naše riječi, svi brojevi, sve boje tako mali u odnosu na nužno biće da možemo imati samo nijemi odnos divljenja ostajući uskraćeni mogućnosti osjetilima unutar iskustva pojmiti religijsku ideju Boga. Ovakvo *Kantovo* odustajanje od *fizikoteologijskog* ili *teleologijskog dokaza* za egzistenciju Boga u kritičkom periodu razložno je uviđaju kako iz same svrhovitosti koja je krajnje aposteriorna nije moguće izvoditi jednu transcendentalnu ideju i pri tomu njezinu egzistenciju stoga što je takvo što izvan svakog mogućeg iskustva i izvan svake mogućnosti, uopće. Zasnivanje *fizikoteologijskog* ili *teleologijskog dokaza* za egzistenciju religijske ideje Boga se prema tomu zasniva na *ontologijskom dokazu* za egzistenciju Boga koji je odveć pokazan kao nemoguć zbog njegovog nastojanja da iz religijske ideje pojma Boga izvodi i egzistenciju Boga, a

---

<sup>27</sup> Usp. Porobija, Ž. (1996). Teleološki dokaz postojanja Boga. *Biblijski pogledi* 4 (2), str. 105.

<sup>28</sup> Usp. Kant, I. (1989). *Opća povijest prirode i teorija neba ili pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljena po Newtonovim principima* [prijevod: Mile Babić, predgovor: Milan Damjanović]. Sarajevo: Svjetlost, str. 139.

<sup>29</sup> Usp. Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma* [predgovor: Veljko Korać, preveo: Nikola Popović]. Beograd: BIGZ, str. 379.

takvo što *Kant* određuje kao tendenciju koja u svojem posjedu nema nužnu apodiktičku izvjesnost.

#### 4.0. ZAKLJUČNI GOVOR

Shodno svemu izloženome možemo u zaključnome govoru napraviti pogled unatrag zbog postulirane hipoteze i razlagane argumentacije u korist dokazivanja iste, te kazati kako je u ovomu radu razmatrano djelo Immanuela Kanta kroz njegov pretkritički, metafizički i kritički period, a u kontekstu postavljanja pitanja o jednoj *kritici racionalne teologije*. Ipak, prvashodno prednost je dana Kantovom glavnom djelu oslovljenom kao *Kritik der reinen Vernunft* u kojemu se eksplicitno izlaže jedna *kritika racionalne teologije* uz kritiku *racionalne kozmologije* i *racionalne psihologije* kao sastavnica srednjovjekovne *metaphysica-e specialis*. A svemu tome, prethodio je kontekstualiziran prikaz kratke povijesti mišljenja jednoga fenomena imenovanoga kao racionalna teologija da bi nakon toga u dijelu oslovljenom kao proemium za jednu *kritiku racionalne teologije* bio predočen *Kantov* odnos spram osnovnih *teologijskih epistemologija* i to epistemologije *fundamentalne teologije*, epistemologije *racionalne teologije* i epistemologije *spiritualne teologije*: ovakav *Kantov* odnos spram *teologijskih epistemologija* je komparativno problematiziran kroz njegov pretkritički, metafizički i kritički period da bi naposljetku bile predočene osnovne značajke same *Kantove kritike racionalne teologije*. Naposljetku, hipoteza ovoga rada se ogledala u dokazivanju odnosa između *Kantove kritike racionalne teologije* i ideje o nesuvislosti *religijskih sukoba* na način da se nesuvislost *religijskih sukoba* temelji zapravo u rezultatima *Kantovoga* kriticizma: nemogućnosti uspostave *ontologijskog*, *kozmozijskog* i *fizikoteologijskog* ili *teleologijskog* dokaza za egzistenciju religijske ideje Boga na nivou objektivnosti, izvjesnosti i znanja. Upravo, u trećem dijelu rada prikazano je *Kantovo* izlaganje spomenutih nemogućnosti što ukazuje kako se zapravo rezultati *Kantovoga* glavnog djela *Kritik der reinen Vernunft* daju kao takvi da se postavlja pitanje: zašto uopće ozbiljivati *religijske sukobe* kada ne možemo objektivno dokazati egzistenciju religijske ideje Boga – zbog koje se sami religijski sukobi i ozbiljuju!? Jer,

polazeći s pozicije njemačkog idealizma *Kant* je vjeru stavio između 'mnijenja' kao najnižeg stupnja izvjesnosti i 'znanja' kao najvišeg i definirao je kao 'držati za istinito;' i k tomu je ona samo 'subjektivno dostatna,' ali se 'objektivno mora držati za nedostatnu.'<sup>30</sup> Na tomu tragu hipoteza iskazana ovdje proistjecala je zapravo iz grandioznosti građevine kakva je jedna *kritika racionalne teologije* koja je zapravo utjecala na cjelokupni docniji razvoj mišljenja na horizontu Zapada napućujući nesuvislosti samih *religijskih sukoba* što je bio i jedan od povoda pisanja ovoga rada – čemu se možemo osvjedočiti u samim prepiskama Immanuela Kanta kao i njegovu poznome djelu oslovljenom kao *Zum ewigen Frieden*.<sup>31</sup>

## LITERATURA

- Akvinski, T. (2005). *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
- Akvinski, T. (1990). *Izbor iz djela: Summa theologiae*. Zagreb: Naprijed.
- Bartov O., Mck P. (2010) *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*. Brooklyn: Berghahn Press.
- Bloch, D. (2007). *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Cabezón, J. I. (1998). *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. Albany: SUNY Press.
- Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, G. S. (1992). *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Indianapolis: Hackett.
- Del Val, M. (1938). *Index librorum prohibitorum, SS.MI D. N. PII PP. XI iusseditus*. Vatikan: Typis Poliglottis Vaticanis.
- Filipović, Vladimir (1989). *Filozofijski rječnik*; NZMH, Zagreb.
- Gascón, A. (2007). *Reason, Revelation, and Faith of the Heart*. Dayton, Ohio: NACMS.
- Grbić, S. (2018). Mišljenje religijskih sukoba kao sukobljavanje epistemologija. *Theoria* vol. 4 no. 4.
- Kanterberijski, A. (1997). *Proslogion*. Zagreb: Demetra.
- Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma*. Beograd: BIGZ.

<sup>30</sup> Filipović, Vladimir (1989). *Filozofijski rječnik*; NZMH, Zagreb, str. 351.

<sup>31</sup> *njem.* Prema vječnom miru. Usp. Kant, I. (2000). *Pravno-politički spisi*. Zagreb: Politička kultura, str. 113.



- Kant, I. (2000). *Latinska djela*. Zagreb: Hrvatski studiji.
- Kant, Schelling, Schopenhauer. (2008). *Ogledi o vidovitosti* [Kant: *Snovi jednog vidovnjaka protumačeni snovima metafizike*]. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Kant, I. (2000) *Pravno-politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Kant, I. (1989). *Opća povijest prirode i teorija neba ili pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljena po Newtonovim principima* [prijevod: Mile Babić, predgovor: Milan Damjanović]. Sarajevo: Svjetlost, str. 139.
- Porobija, Ž. (1995). Ontološki dokaz za postojanje Boga. *Biblijski pogledi* 3 (2), str. 107–137.
- Porobija, Ž. (1996) Kozmološki dokaz za egzistenciju Boga. *Biblijski pogledi* 4 (1), str. 19-38.
- Porobija, Ž. (1996). Teleološki dokaz postojanja Boga. *Biblijski pogledi* 4 (2), str. 105.
- Plantinga, A. (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Tatakis, V. (2002). *Vizantijska filozofija*. Nikšić: Jasen.
- Wainwright, W. J. (2016). *Reason, Revelation and Devolution*. New York: Cambridge University Press.

SAFER GRBIĆ

University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Croatia

EXPOSITION OF KANT'S CRITIQUE OF RATIONAL  
THEOLOGY AS A CONTRIBUTION TO THE THESIS ON  
INCOHERENCE OF THE RELIGIOUS CONFLICTS

**Abstract:** What is the significance of Kant's critique of metaphysics and in particular of his critique of rational theology in the context of the question of the incoherence of religious conflicts? Precisely concerning this relationship, this paper will consider a brief history of thinking of a phenomenon called rational theology, then in this context, we will consider Kant's precritical work and later presentation of a critique of rational theology, all in the context of questioning the relationship enumerated with religious conflicts. The hypothesis of this paper is reflected in proving the relationship between Kant's critique of rational theology and the idea of the inconsistency of religious conflicts in such a way that the inconsistency of religious conflicts is based on the results of Kant's critique: the impossibility of certainty and knowledge. So, finally, and according to the results of Kant's main work *Kritik der reinen Vernunft*: why make religious conflicts serious at all when we cannot objectively prove the existence of the religious idea of God – who is the reason religious conflicts themselves, by their definition, are serious!?

**Keywords:** gnoseology, theological epistemology, rational theology, Immanuel Kant, religious conflicts, triplet, revelation, reason, heart

*Primljeno: 16.2.2021.*

*Prihvaćeno: 17.5.2021.*

# STUDIJE I OGLEDI

---

Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 1 Anaksimander  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.163-182>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## ONO NEOGRANIČENO NAČELO

**Sažetak:** Autor u članku razmatra različite modalitete pristupa jedinom sačuvanom Anaksimandrovom fragmentu (DK12B1), koji se istovremeno smatra i prvim pisanim dokumentom u istoriji Zapadne filozofije. Slično kao i u Talesovom slučaju, glavni izvor za izučavanje stavova ovog miletskog mislioca predstavlja Aristotelova zaostavština. Naime, iako se u Stagiraninovim delima na Anaksimandrovo ime nailazi samo četiri puta, znatno je veći broj mesta na kojima se upućuje ili aludira na „Talesovog sledbenika i učenika”. U radu se, napre, istražuju moguća određenja ključnog pojma njegove filozofije τὸ ἄπειρον, koja se generalno kreću od toga da je *apeiron* „nešto između” (τὸ μεταξύ ili τὸ μέσον) elemenata, do toga da je on „mešavina” (μίγμα) svih elemenata. Dodatno se tematizuje i pitanje da li je *apeiron* nešto što je „prostorno neograničeno”, ili je nešto što je „kvalitativno neodređeno”. Autor je, na Aristotelovom tragu, analizirao i da li je „ono neograničeno” čisto monističko načelo, ili je bivajući svrstan u grupu filozofa zajedno sa Empedoklom, Anaksagorom i Demokritom, Anaksimandar situiran kao neko ko nije više mogao govoriti o jednom načelu svega. Zaključak autora je da je, bez obzira na nedoumice i neslaganja među kasnijim komentatorima oko prirode ἄπειρον-a, izvesno da Anaksimandrovo „ono neograničeno” treba interpretirati kao tvar, i svrstati ga u grupu tzv. materijalnih uzroka.

**Ključne reči:** Anaksimandar, prvi sačuvani fragment, τὸ ἄπειρον, načelo, opreke, materijalni uzrok

Anaksimandar je prvi filozof za koga se sa izvesnošću može reći da je nešto napisao i prvi autor od koga postoje sačuvani pisani tragovi. Jedan

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: [zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs](mailto:zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs)

jedini fragment, odnosno iznimno važni misaoni stav, koji je preostao iz Anaksimandrove zaostavštine (DK12B1), bio je u minulim vekovima predmet pomnog istraživačkog rada i pažnje.<sup>2</sup> Po Vlastosu (G. Vlastos) to je ne samo najstariji, nego i najkontroverzniji tekst u čitavoj presokratskoj filozofiji. Kirk (G. S. Kirk) razmatra koji su domašaji i implikacije Anaksimandrovog fragmenta, tretirajući ovo pitanje kao jedno od četiri gotovo klasična problema u razumevanju Milećaninove zaostavštine. Barnes (J. Barnes) tvrdi da je to i prvi fragment koji podstiče na apstraktno i metafizičko mišljenje. Ništa manju pažnju nije zasluživao ni pojam *to apeiron*,<sup>3</sup> za koga Vindelband (W. Windelband) kaže da je metafizički pojam, te da su nastojanja Milećana za određivanjem jedinstvenog osnova sveta skrenula znanost od istraživanja činjenica ka onom što se posle nazvalo pojmovnim mišljenjem. Teško se može prenebregnuti i osobeni Hajdegerov (M. Heidegger) pristup „izreci Anaksimandra”. Hajdeger ne samo što tvrdi da je Anaksimandrov fragment „najstariji fragment zapadnog mišljenja”, nego ga je sam i tretirao kao prvi iskaz grčke misli u smislu otpočinjanja filozofiranja kao mišljenja bitka. Zato i niz bitnih mislilaca koji čitavoj presokratskoj epohi daju izuzetno mesto u celokupnoj istoriji zapadnoevropske filozofije treba, po njemu, i da započne sa Anaksimandrom a ne sa Talesom koji, po ovoj interpretaciji, više i ne može spadati u filozofiju. Hajdel (W. A. Heidel) za Anaksimandrov fragment jednostavno kaže da on, u stvari, predstavlja doktrinu kosmičke „pravde i odmazde”. Nusbaum (M. C. Nussbaum), konačno, beleži da je reč o prvom filozofskom tekstu u kojem je korišćen pojam pravde, pošto u metaforičkoj primeni *δίκη* na kosmičke procese on ilustruje veoma živopisno u šta je sve *dike*, u

---

<sup>2</sup> Značajni delovi i ovog članka objavljeni su prethodnih godina u nekoliko kraćih ili dužih obrada i interpretacija u našoj zemlji i inostranstvu. Izmene sadržinskog i stilskog karaktera vršene su radi sažimanja teksta, rasterećenja od povremenih digresija i neophodnih preciziranja uzrokovanih naknadnim uvidima, zbog dostupne dodatne literature i sopstvenih prevodilačkih rešenja referentnih filozofskih termina i pojmova, kao i radi preglednijeg i tečnijeg izlaganja.

<sup>3</sup> Moguće je da se kod Anaksimandra termin *ἄπειρον* po prvi put javlja kao pojam, što se vidi i iz njenog poimeničnog oblika sa članom srednjeg roda (*τὸ*), i da ovim poimeničavanjem prideva „neograničeno” suštinski i započinje filozofski jezik u punom smislu reči.

ljudskim pravnim i moralnim stvarima, involvirana i šta sve može da proizvede kao posledicu.<sup>4</sup>

Gotovo sve što se danas poseduje o Anaksimandru, slično kao i kada je Tales u pitanju, manje ili više izravno se oslanja na Stagiraninove zabeleške. Preciznije rečeno, ni Anaksimandar niti Anaksimenes ne pominju se ni kod jednog autora pre Aristotela.<sup>5</sup> Pedantni analitičari su izbrojali da se u celokupnom Stagiraninovom korpusu na samo četiri mesta nailazi na ime drugog miletskog filozofa.<sup>6</sup> Ipak, komentatori se uglavnom slažu da je znatno veći broj pasaža u kojima Aristotel, bez pominjanja imena, uzima u obzir i istražuje osnovne stavove Anaksimandrove filozofske koncepcije. Ovo implicitno podrazumevanje u vezi Milećaninovih misli širom je otvorilo vrata raznorodnim interpretacijskim pristupima u kasnijim stolećima, koji su kulminirali u veku koji je za nama.

Simplikije u svojim komentarima Aristotelove *Fizike* (*Φυσικῆς ἀκροάσεως*) na sledeći način prenosi ovaj, kako ga mnogi nazivaju, prvi fragment u istoriji antičke, i ne samo antičke, filozofije (DK12A9):

<p><i>A[naksimandar], Praksijadov [sin], Milećanin, Talesov sledbenik i učenik, izjavio je da načelo i element bića jeste ono neograničeno, upotrebivši prvi taj izraz za načelo. On kaže da ni voda niti neki drugi od takozvanih elemenata [to][nije], već neka druga neograničena priroda, iz koje nastaju</i></p>	<p>Ἄ. μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>4</sup> Detaljnije o praktičkim aspektima Anaksimandrove filozofije konsultovati: Ž. Kaluđerović, *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje (Severna Makedonija) 2015, str. 111-123.

<sup>5</sup> Platon, koji anegdotski spominje Talesa u *Teetetu* (*ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ* (ἡ περὶ ἐπιστήμης, πειραστικός) 174a i možda misli na njega u *Zakonima* (*NOMOI H NOMOΘΕΣΙΑΙ*) 899b, nigde ne govori o ostaloj dvojici Milećana, čak ne pravi ni aluzije koji bi eventualno upućivale na njih.

<sup>6</sup> Ne treba smetnuti s uma činjenicu da je Anaksimandrovo delo *O prirodi* (*Περὶ φύσεως*) verovatno bilo neposredno dostupno Aristotelu, odnosno da se nalazilo u biblioteci u Likeju.

*sva nebesa kao i svetovi u njima.*<sup>7</sup>

|| τὸς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους·

Da bi celina bila dovršena tek u onome što je Dils (H. Diels) numerisao kao autentični deo samog fragmenta (DK12B1):

*A[naksimandar] ... načelo ... rekao da je bića ono neograničeno ... Iz čega, dakle, bića nastaju u to i propadaju po nuždi. Jer ona jedna drugima daju pravdu i naknadu zbog nepravde, po redu vremena.*<sup>8</sup>

Ἄ. ... ἀρχὴν .... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον .... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Kako Simplikijev navod (DK12A9), tako i slični (Pseudo) Plutarhov (DK12A10) i Hipolitov (DK12A11), prvenstveno zavise od Teofrastovog spisa *Mnenja fizičara* (*Φυσικῶν Δόξαι*) tj. od segmenta o tvornom načelu (*περὶ ἀρχῆς*),<sup>9</sup> čiji stavovi se, opet, uglavnom oslanjaju na samog utemeljitelja Likeja Aristotela. Prilikom interpretacije Simplikijevog navoda iskrsavaju neke dileme i pitanja. Recimo, da li je Anaksimandar prvi koji je upotrebio

<sup>7</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 78, A9. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 83, A9. Novoplatoničar Simplikije je svoj komentar Stagiraninove *Fizike* napisao u prvoj polovini VI veka naše ere, što znači više od milenijuma nakon Anaksimandrovog doba.

<sup>8</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 85, B1. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 89, B1. Sami Dilsov prevod je: "Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschicht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung". *Τὸ ἄπειρον* se najčešće prevodi kao „ono neograničeno”, „ono beskonačno”, „to bezgranično”, ili se naprosto ostavlja transliterirano *to apeiron*. Ros (W. D. Ross) ga na engleski prenosi sa "the indefinite", a Bonic (H. Bonitz) na nemački sa "das Unendliche". *Ἄπειρος* se još prevodi kao „neomeđen”, „beskrajan”, „neizmeran”, „bezbrojan”; „bez otvora”; „neiskusano”, a *ἀπειρώων* kao „bezgraničan”.

<sup>9</sup> Videti: G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 117.

reč *ἀρχή*, kako to sugerišu neki moderni mislioci.<sup>10</sup> Da li mu je (pojmu *ἀρχή*), onda, Teofrast još pridodao i pojam *στοιχείον*, ne bi li u tom maniru upotpunio već znanu peripatetičku terminologiju.<sup>11</sup> Možda je, ipak, Barnet (J. Burnet) u pravu kada neke delove 9. fragmenta (DK12A9) prenosi tako da ispadne da je Anaksimandar bio prvi koji je upotrebio ime *apeiron* da označi materijalni uzrok?<sup>12</sup> Usput, sve negirajući tvrdnju izrečenu kod Hipolita (DK12A11.3-5) i ponovljenu, u sličnom tonu, kod Simplikija (*Phys.*150,23), da je Anaksimandar bio prvi koji je ono podležeće nazvao načelom. Način na koji je Barnet preveo ovo mesto ukazuje da, po njemu, i ono treba da se shvati tako da je Milećanin, zaista, bio prvi koji je odredio ono podležeće opreka kao tzv. tvarni uzrok.

EksPLICITNE navode da se kod Anaksimandra nalazio u upotrebi termin *ἀρχή*, može se dodati i *στοιχείον*,<sup>13</sup> ne treba sasvim ignorisati kao što su neki autori to činili. Moguće je da su oni u Anaksimandrovo doba bili u upotrebi, ali pre svega u njihovom svakidašnjem nefilozofskom značenju. Dakle, *ἀρχή* u smislu „otpočinjanja”, nečega što je „odvajkada”, nekog „kraja” ili eventualno „vladanja”. A *στοιχείον* u svom izvornom vidu kao

<sup>10</sup> Misli se na upotrebu reči *ἀρχή* u smislu filozofskog pojma „načelo”. To smatra, između ostalih, i Hegel (G. W. F. Hegel). G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 43.

<sup>11</sup> Konsultovati: W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp.24-28.

<sup>12</sup> Evo kako glasi Barnetov prevod 9. fragmenta (DK12A9): "Anaximander of Miletos, son of Praxiades, a fellow-citizen and associate of Thales, said that the material cause and first element of things was the Infinite, he being the first to introduce this name of the material cause. He says it is neither water nor any other of so-called elements, but a substance different from them which is infinite, from which arise all the heavens and the worlds within them". J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962, p. 52. O *causa materialis*-u videti: Ž. Kaluđerović, *Stagirarin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci · Novi Sad 2018, str. 73-82.

<sup>13</sup> Premda se danas iz Simplikijevog izveštaja sve češće izbacuje reč *stoicheion*, kako zbog njenog evidentno poznijeg porekla, tako i zbog njene nesaglasnosti sa uslovom da se *apeiron* ne može svesti na neki od elemenata. Konsultovati: S. Žunjić, „Anaksimandar i začetak evropske filozofije”, u: *Filozofski godišnjak 3*, Beograd 1990, str. 25-26.

„kazaljka” ili „slovo alfabeta”.<sup>14</sup> Pojmovi ἀρχή i στοιχείον (kao i ὑποκείμενον), gotovo je sigurno su poznijeg platonovskog ili aristotelovskog porekla i malo je verovatno da su bili u specifično filozofskoj upotrebi u presokratskom periodu.<sup>15</sup>

Ovome treba dodati, da ako se iz Simpl. Phys.150,23 i može zaključiti da je Anaksimandar dao onom podležećem (ἄπειρον-u) ime ἀρχή, iz druga dva fragmenta, Simpl. (DK12A9) i Hippol. (DK12A11), može se utvrditi drugačiji stav: Anaksimandar je bio taj koji je prvi ono ἀρχή nazvao ἄπειρον-om, kako sugeriše i autor ovog članka u svom prevodu fragmenta DK12A9,<sup>16</sup> što implicira da je apeiron a ne arche ona reč koju je upotrebljavao Anaksimandar.<sup>17</sup>

Anaksimandar je tragao za onim jed(instve)nim koje stoji iza mnoštvenosti fenomenalnog sveta, ali je istovremeno uvažavao i ono što je označavano kao fundamentalna crta grčkog mišljenja, koja je imala dugu i

<sup>14</sup> Videti: H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 252, 1647.

<sup>15</sup> „Spolja” gledano to se može registrovati i u *Indexu* koji je napravio Kranz (W. Kranz) kao neku vrstu trećeg toma *Fragmenata presokratovaca* (*Die Fragmente der Vorsokratiker*). Većina fragmenata gde se pojavljuje ἀρχή nosi oznaku A i pripada doksografskim izvorima. Samo nekolicina je označena slovom B (fragmenti za koje se smatralo da su izvorne beleške samih autora), premda i oni, u određenom smislu, mogu biti dovedeni u sumnju. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1987, s. 75-77.

<sup>16</sup> Alternativni prevod prve rečenice ovog fragmenta, koji bi išao u prilog drugoj tezi da je arche a ne apeiron ona reč koju je Anaksimandar upotrebio, mogao bi glasiti: (prev. Ž. Kaluđerović) „A[naksimandar], Praksijadov [sin], Milećanin, Talesov sledbenik i učenik, izjavio je da načelo i element bića jeste ono neograničeno, upotrebivši prvi taj izraz, načelo” (Ἄ. μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλαῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς).

<sup>17</sup> O ovoj problematici pisali su, između ostalih, i Jeger (W. Jaeger), Gatri (W. K. C. Guthrie), Mak Diarmid (J. B. McDiarmid), Hajdel (W. A. Heidel) i Kan (C. H. Kahn) (konsultovati npr. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 166-196). Iako ni danas nema definitivnog rešenja u sporu oko toga „da li arche za apeiron ili apeiron za arche”, autor je, zbog izrečenih sumnji u mogućnost Anaksimandrovog korišćenja archea kao filozofskog pojma, na stanovištu koje je bliže drugom polu ove dileme.



delotvornu istoriju, pojam primarnih opreka.<sup>18</sup> Njemu je jednako tako bilo poznato i da je sukob ovih opreka bila neosporna činjenica u prirodi,<sup>19</sup> o čemu govori i Stagiranin u *Phys.*204b24-29, ne pominjući nikoga po imenu ali verovatno misleći na „Talesovog sledbenika i učenika”:

*Naime, postoje neki koji tvore ono neograničeno kao to, a ne vazduh ili vodu, kako ostali ne bi bili razoreni od onoga koji je neograničen. Jer oni imaju oprečnost jedni prema drugima, kao što je na primer vazduh hladan, voda vlažna, a vatra topla; a kad bi od njih jedno bilo neograničeno ostali bi već bili propali. Ovakvo kažu kako je ono [neograničeno]nešto drugo od čega su ti ostali.<sup>20</sup>*

*εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοῦτο ποιῶσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τᾶλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπέιρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὡν εἰ ἦν ἐν ἄπειρον, ἔφαρτο, ἂν ἤδη τᾶλλα· νῦν δ' ἔτερον εἶναί φασιν ἐξ οὗ ταῦτα.*

<sup>18</sup> O toplom i hladnom, suvom i vlažnom u ranom grčkom mišljenju detaljno piše Lojd (G. E. R. Lloyd). G. E. R. Lloyd, "Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought", pp. 255-280, u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970. Videti i: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 78 i dalje.

<sup>19</sup> O tom sukobu govori se i u onom delu Anaksimandrovog prvog fragmenta koji se gotovo izvesno smatra autentičnim: „*Jer ona jedna drugima daju pravdu i naknadu zbog nepravde, po redu vremena*”(διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Ovaj sukob ne znači da za njega, recimo, vatra ne može nastati iz vode (odnosno toplota od vlage, kao kod Talesa (*Met.*983b18-24), ili se pretvoriti u vodu, kao što kaže i Simplikije (*Phys.*24.21). Ovakvo nastajanje se objašnjavalo preko niza posrednih stadijuma i uzastopnih preoblikovanja. Stalno nastupanje i uzmicanje toplog i suvog, odnosno, hladnog i vlažnog, po nekima je, bila očigledna aluzija na permanentnu i cikličnu smenu godišnjih doba. Konsultovati: B. Pavlović, *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997, str. 57.

<sup>20</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 104, 204b24-29. Ros smatra da ovaj navod potvrđuje da je reč o Anaksimandru, jer se govori o jednom o njegovih argumenata za postojanje *apeiron*-a kao onoga što se razlikuje od svih ostalih stvari ovoga sveta. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 549.

Pretpostavka<sup>21</sup> da je Anaksimandar neimenovani mislilac o kome je u ovom navodu iz *Fizike* reč, ima uporište ne samo u navedenim Simplikijevim beleškama, već i u drugim izvorima. Poznato je da je barem u prvoj generaciji Jonjana, ako ne i u drugoj, pominjano postojanje jedne od opreka u neograničenom izvoru svega. Ovo je evidentno u slučaju Anaksimenovog *aera*, jer podležeća priroda ne samo što je jedna i neograničena, nego kao načelo bića (DK13B2): „iz njega (vazduha, prim. Ž. K.) sve nastaje i u njega se opet razlaže”<sup>22</sup> (ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι). Slično se može uočiti i kada Ksenofan u 28. fragmentu po Dilsovoj numeraciji (DK21B28) kaže: „Gornju, dakle, granicu zemlje kraj svojih vidimo nogu kako udara u vazduh, donja se pak proteže neograničeno”<sup>23</sup> (kurziv Ž. K.) (γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁράται ἤερι προσπλάζον, τὸ κάτω δ’ ἐξ ἄπειρον ἰκνεῖται) (podvukao Ž. K.). Talesova voda, takođe, mora biti beskonačna u smislu u kome i Ksenofanova zemlja tj. i ona se mora „protezati neograničeno”, zbog čega je Milećanin i (Met.983b21-22): „izjavljivao da je zemlja na vodi”<sup>24</sup> (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ’ ὕδατος ἀπεφῆνατο εἶναι), dok sama voda nije imala ničeg što joj podleži.

<sup>21</sup> „Pretpostavka”, jer postoje autori koji negiraju ovakve tvrdnje, poput Černisa (H. Cherniss) koji je po, inače suzdržanoj, Enciklopediji *Britanika* (Encyclopedia *Britannica*) autor jedne od dve najuticajnije knjige o Aristotelu tokom čitavog XX veka. Černisovo odbacivanje zasnovano je na tezi da je to (prev. Ž. Kaluđerović): „zapravo osobeni aristotelovski argument o nužnom ekvilibrijumu oprečnih sila” (“in fact the peculiarly Aristotelian argument of the necessary equilibrium of contrary forces”). H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964, p. 376.

<sup>22</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 91, B2. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 95, B2. Ovaj fragment će u celosti biti naveden i komentarisani u narednom autorovom tekstu posvećenom Anaksimenovom *aer*-u.

<sup>23</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 134, B28. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 135, B28. Aristotel u spisu *O nebu* (Περὶ οὐρανοῦ) (294a22-23) parafrazira Ksenofanovu tezu sledećim rečima: ἐπ’ ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζώσθαι.

<sup>24</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 11, 983b21-22.

Anaksimandar je poričući beskonačnost svakoj od opreka načinio otklon u odnosu na uobičajene stavove svojih zemljaka. Ako se uvaži verodostojnost argumentacije iz *Fizike*, onda je mogući razlog takvom izuzetku osiguranje ujednačenosti i ravnoteže između navedenih opreka.

Podatak da su ključne komponente *kosmosa* istoga ranga i statusa jeste nešto što ima dugu tradiciju u drevnim kosmologijama i kosmogonijama. Odnos ekvivalencije, o kome je ovde reč, ukazuje na aritmetičku proporciju, odnosno na nivelisanje razlika i apostrofira jednakost koju je, potom, Aristotel vezivao za svoju izjednačavajuću pravednost.<sup>25</sup> U XV knjizi *Ilijade* (Ἰλιάς) (st. 186-195), zlovoljni Posejdon Iridi koja mu donosi poruku od Zeusa da se okane boja odgovara da su Zevs, Had i on jednako časni, jer (*Il.XV,189*): „Sve se na troje razda, i svaki dobije vladu” (τριχρᾶ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ’ ἔμμορε τιμῆς), dodajući nešto kasnije (*Il.XV,209-210*): „kada on brata njemu i vlašću ravna i pravom usudi se da grdi i vređa pretnjama gnjevnim”<sup>26</sup> (ὀππότ’ ἂν ἰσόμορον καὶ ὀμῆ πεπρωμένον αἴσῃ νεικείειν ἐθέλησι χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν). Posejdon je jednako častan (ὀμότιμον) sa Zeusom, jer je ravnopravan sa njim tj. pripao mu je jednak deo (ἰσόμορον). Kod Hesioda (*Postanak bogova* (Θεογονία),126-127): „Zemlja je ponajprije porodila jednako sebi Nebo”<sup>27</sup> (Γαῖα δέ τοι πρώτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἐ’ αὐτῆ Ὀυρανόν), a rastojanje između Neba i Zemlje je isto onoliko koliko je rastojanje između Zemlje i Tartara. Ovde izlazi na videlo tanani osećaj Helena za simetriju i mišljenje u vrsnim geometrijskim okvirima, koje mora biti vidljivo i na lađama koje su „jednakostrane” kako se pripoveda u *Odiseji*

<sup>25</sup> Videti: Ž. Kaluđerović, „Generička” i „partikularna” δικαιοσύνη”, u: *ARHE*, god. XV, br. 29, Novi Sad 2018, str. 59-77.

<sup>26</sup> Prev. M. N. Đurić. Homer, *Ilijada*, Prosveta, Beograd 1968, str. 273-274, XV pev., stih.186-195; 209-210. Erk. J. U. Faesi. Homers, *ILIADÉ*, zweiter band, Berlin 1858, s. 87-88; 89, *ΙΛΙΑΔΟΣ Ο*, 186-195; 209-210. Maretićev prevod kao da još više naglašava jednakost Kronove i Rejine dece: „*Natroje sve podijeliv zadobismo jednaki dio; ... Gdje on onoga hoće da ljutim riječima vr'jeđa, Koji je jednake vlasti i jednak mu određen dio*”. Prev. T. Maretić. Homer, *Ilijada*, Matica hrvatska, Zagreb 1961, str. 296-297, XV pev., stih. 186-195; 209-210.

<sup>27</sup> Prev. B. Glavičić. Hesiod, *Postanak bogova*, u: *Postanak bogova. Homerove himne*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1975, str. 12, st. 126-127. Original *Postanka bogova* (Θεογονία) preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>.

(*Ὀδύσσεια*) (XI,508), ali i na mudroj, izbalansiranoj pameti koja je „jednaka”. Milećaninova kosmologija upravo je na tom rukovodećem tragu punog smisla za simetriju, sa jednakošću kao niti vodiljom. Anaksimandar se, kako Aetije navodi (II,I,3), pominje zajedno sa Anaksimenom, Arhelajem, Ksenofanom, Diogenom, Leukipom, Demokritom i Epikurom kao zagovornik učenja o „bezbrojnim svetovima” sa svake strane ovog jednog sveta. Ključna razlika među njima je u tome što su po Epikuru rastojanja između tih svetova nejednaka, dok je Anaksimandar rekao da su svi svetovi sa jednakim međusobnim udaljenostima.<sup>28</sup> Rastojanja između Zemlje, zvezda stajačica, Meseca i Sunca takođe su jednaka. Dalje, Zemlja i Sunce su jednaki, preciznije reč je o tome da je promer kružnih otvora Sunčevih prstenova koji tvore vidljivo Sunce jednak promeru Zemlje. Dva velika kopnena prostranstva na zemlji, Azija i Evropa, najzad, jednaka su kao i dve velike reke (Nil i Istar (Dunav)), koje teku iz iste udaljenosti i presecaju Libiju i Evropu po sredini na jednake delove.<sup>29</sup>

Uskladiti ovakve tendencije sa jednakošću opreka koje konstituišu ovaj *kosmos* može biti u divnoj harmoniji sa celokupnim pominjanim konceptom. Argument na koji se nailazi u *Phys.*204b24-29 vodi preko ovih rafiniranih naslućivanja do rezonovanja sa fizikalnom pozadinom, jer, podsećanja radi, ako bi jedna od opreka bila neograničena, ona ne bi samo poremetila arhitektoničku eleganciju čitave kosmologije nego bi i uistinu „razorila” ostale opreke.<sup>30</sup> Zašto je to tako? Zato što, kako je već navedeno,

<sup>28</sup> Evo tog mesta (Aet.II,I,8) (prev. Ž. Kaluđerović): „[Od][onih][koji][su] kazivali o beskonačnim svetovima Anaksimandar je [tvrdio] da su oni jednako udaljeni jedni od drugih, a Epikur da je razmak između svetova nejednak”(τῶν ἀπείρουσ ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα). Original je preuzet iz: H. Diels, *Doxographi Graeci*, Opus academiae litterarum regiae Borussicae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879, s. 329.

<sup>29</sup> Ovo je zasnovano na pretpostavci da je geografija „Jonjana” na koju se nailazi kod Herodota (*Istorija* (*Ἱστορίαι*) I, IV.36 i II.33), evidentno baštinjena od Anaksimandra, posredstvom Hekateja, i da joj je naglasak na jednakosti. Slično tvrdi i Jeger (W. Jaeger). V. Jeger, *PAIDEIA*, Književna zajednica NovogSada, Novi Sad 1991, str. 92-93.

<sup>30</sup> Kako izgleda veza „nepravde” i „destrukcije” vidljivo je i iz Eriksimahove besede u Platonovoj *Gozbi* (*ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ* (*ἡ περὶ ἔρωτος · ἡθικός*) (188a-b), gde piše da

one „jedna drugima daju pravdu i naknadu” (*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις*), pa ako bi jedna od njih bila bez granica, druge više ne bi mogle da je ograniče, bilo pojedinačno bilo u kombinaciji, zbog vlastite imanentne omeđenosti.

Ono što se svakako ne sme zaboraviti je da, kao što govori o **onom** neograničenom, Anaksimandar i temeljne opreke obeležava sa članom tj. kao „ono toplo”, „ono hladno”, „ono suvo” i „ono vlažno” (**DK12A9**). Opreke, za njega, nisu bile svojstva nečega, nego same stvari. „Ono toplo”, drugačije rečeno, nije bilo toplota u smislu, kako su kasniji autori smatrali, nekog atributa koji se pridodaje nekom bivstvu. Pominjanim poimeničavanjem prideva,<sup>31</sup> a to se čini dodavanjem onoga *τό* ispred reči, koje je član i uvek je demonstrativna zamenica, dobija se govor o „onom toplom” kao nečemu po sebi.<sup>32</sup>

Anaksimandar nije vodu, niti bilo koju drugu vidljivu stvar razmatrao kao ono što može biti osnova svega drugoga. On je načinio veliki korak napred time što je postavio nešto neperceptibilno, nešto manje određeno i ograničeno po karakteru, nešto od čega je sve drugo, kako se najčešće smatra, sekundarna manifestacija ili modifikacija, i koje je dobijeno procesom izdvajanja. Aristotel u *Phys.*203b15 i dalje, govori o pet razloga na osnovu kojih se kod istraživača uglavnom zadobija „uverenje da postoji nešto *neograničeno*”<sup>33</sup> (kurziv Ž. K.) (*τοῦ δ' εἶναί τι ἄπειρον ἢ πίστις ἐκ πέντε μάλιστα ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν*). U temporalnom smislu, najpre, *ἄπειρον* sigurno zaslužuje da se nazove „neograničenim” ili „beskonačnim”. Anaksimandar kaže (ili Aristotel tako misli) da je njegovo načelo „besmrtno i nepropadljivo” (*ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρον*). Prema tvrdnjama Hipolita (**DK12B2**), priroda tog načela je i „večna” i „nestariva” (*αἰδίων καὶ ἀγήρω*). Ovakve oznake može imati samo nešto što je radikalno drugačije od svega drugog u postojećem svetu, i takođe dobro ilustruje već pomenuta značenja

---

kada se Erot udruži sa obeću on nadjačava godišnja doba pa onda opreke mnogo toga uništavaju i prouzrokuju goleme nedaće.

<sup>31</sup> U drugoj fusnoti na početku ovog članka.

<sup>32</sup> Isto se može reći i za ostale opreke. Anaksimandar je i opreke razumevao kao stvari, a ne samo *apeiron*.

<sup>33</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 101, 203b15-16.

načela, u kojima je ono tretirano i kao najranije stanje stvari i kao trajni osnov njihovog postojanja. *Arche* svih stvari samo ne može imati *arche*, početak, jer bi to nužno zahtevalo novo *arche* i tako *ad infinitum*. A ono što nema *arche*, a nema ni završetka, je *apeiron*, jer da ima *arche* tada bi imalo i granicu.<sup>34</sup>

Još dva značenja „neograničenog” treba pomenuti, a u vezi sa činjenicom da li su granice koje nedostaju mišljene kao spoljašnje ili kao unutrašnje. Stagiranin je smatrao da ako je telo ograničeno spolja to mora biti zbog nečeg drugog. Izvan granica nekog tela mora, dakle, biti nešto što nije ono samo. Važi i obrnuto, telo koje je neograničeno u ovom smislu sledstveno tome mora se protezati beskonačno, ili barem neodređeno, u prostoru. Kod Aetija (DK12A14), *ἄπειρον* se razmatra na ovaj kvantitativni način, „zato što ništa ne propušta postojeće nastajanje”<sup>35</sup> (*ὅτι οὐ μὴδὲν ἐλλείπει ἢ γένεσις ἢ ὑφίσταμένη*). Ako su opreke i, naročito, složenija tela koja su od njih nastala u neprestanom propadanju, za očekivati je da njihovo „skladište”, odnosno „rezervoar” iz kojeg sve novo nastaje, a to je „ono neograničeno”, bude nešto neiscrpno i beskonačno.<sup>36</sup> Aristotelovska interpretacija, može se

<sup>34</sup> *Phys.*203b6 i dalje. Termin *ἄπειρον* je kovanica sastavljena iz negativne partikule *a* i imenice srednjeg roda *πέρας*, koja označava nešto „krajnje”, „granicu”, uopšte „kraj”, „cilj”, „svršetak”.

<sup>35</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 80, A14. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985, s. 85, A14.

<sup>36</sup> Da *ἄπειρον* znači „prostorno neograničeno” a ne „kvalitativno neodređeno” smatra i Barnet (slično misli i Černis). Dils je u navođenom prevodu prvog fragmenta (DK12B1), uz "das Apeiron" u zagradi dopisao i "das grenzenlos-Unbestimmbare". Hegel piše sledeće: „*Napredak koji je učinjen time što je princip određen kao beskonačno sastoji se u tome što apsolutno suštastvo nije više nešto prosto, već je nešto negativno, opšte, jedna negacija konačnog. Beskonačna celokupnost je nešto više nego kada kažem: princip je jedno ili ono što je prosto*” (*„Der Fortschritt der Bestimmung des Prinzips als des Unendlichen liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen [ist]. Unendliche Allheit ist mehr, als wenn ich sage, das Prinzip sei das Eine oder Einfache*”). Prev. N. M. Popović. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975, str. 155. Original *Istorije filozofije I (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesunge+n+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Erster+Teil%3A+Griechische+P>

konstatovati, sugeriše da je reč o nečemu kvantitativno golemom i neodređenom, koje služi kao fizikalni rezervoar svega, a najpre oprečnih kvaliteta.<sup>37</sup>

U drugom smislu, *ἄπειρον* je mišljen prvenstveno sa unutrašnjim granicama na umu, tj. da označi činjenicu da nikakva crta ne može biti povučena između dela i dela unutar celine. Reč je, znači, o nečemu što je na unutrašnji način neograničeno odnosno o nečemu što je neodređeno u vrsti.<sup>38</sup>

Analizirajući pasus iz *Fizike* 204b22-29, može se uočiti da iako Aristotel odbacuje hipotezu o postojanju neograničenog tela, on ipak uvažava Anaksimandrovo obrazloženje zašto *ἄπειρον* mora biti kvalitativno neodređen. Razlog koji se navodi je da ako bi „neograničeno” bilo identifikovano sa vazduhom, vodom ili vatrom, ono bi zbog postojanja oprečnosti među njima uništilo sve drugo, odnosno ne bi ni dozvolilo da se uopšte razvije. Zato *apeiron* mora biti različit od njih, ili kako to Aristotel ume da kaže, mora biti nešto „mimo elemenata” (*τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα*).<sup>39</sup>

Čak i ovakvo određivanje *apeiron*-a ukazuje da je Stagiranin pretpostavljao da Anaksimandrovo „neograničeno” načelo mora imati na neki način iskazivu vezu sa tzv. elementima. Sistematizujući brojne varijacije na ovu temu koje se pojavljuju u Aristotelovim spisima, autor je utvrdio da se *ἄπειρον* može tretirati na najmanje dva načina, kao što i svaki od

hilosophie/Erster+Abschnitt.+Von+Thales+bis+Aristoteles/Erstes+Kapitel.+Von+Thales+bis+Anaxagoras/A.+Philosophie+der+Ionier/2.+Anaximander.

<sup>37</sup> To se vidi i iz *Phys.* 203b6-8. Da li je tako *ἄπειρον* bio određen i kod Anaksimandra drugo je pitanje. U njegovo vreme, autorovo je mišljenje, teško da je postojala takva pojmovna čistota izražavanja koja bi pravila jasnu i oštru granicu između raznih nijansi mogućih određenja „neograničenog”.

<sup>38</sup> Mada bi se u skladu sa poslednjom rečenicom iz prethodne fusnote na sledeći način mogla pomiriti dva pomenuta značenja *apeiron*-a: Možda on znači nešto što je prostorno beskonačno, a što uključuje i smisao da je ono kvalitativno neodređeno, pošto nije formalno identifikovano ni sa vodom, ni sa vazduhom, ni sa nečim trećim. Moguće je, dakako, i da je Anaksimandar imao u vidu najpre nešto što je neodređeno u vrsti, podrazumevajući da je ono sem toga i neograničene veličine i trajanja.

<sup>39</sup> I Simplikije u svom komentaru (*Phys.* 479,33) pripisuje ovaj razlog Anaksimandru. Konsultovati i: G. S. Kirk, "Some Problems in Anaximander", p. 329, u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970.

ovih načina ima znatan broj kombinacija unutar sebe. *Apeiron* je, najpre, „nešto između” (*τὸ μεταξύ* ili *τὸ μέσον*) elemenata i, potom, on je „mešavina” (*μίγμα*) svih elemenata.

U prvoj grupi reč je uvek o nečemu između dva elementa, a kod samog Stagiranina postoje tri kombinacije u vezi toga o kojim se elementima radi. Prvo, *ἄπειρον* kao nešto između vatre i vazduha pominje se na sledećim mestima u njegovom *corpusu*: *GC328b34-35*, *GC332a21*; *Phys.187a14*; *Met.988a30*. Drugo, kao nešto između vode i vazduha na narednim mestima: *Met.988a13-14*; *Met.989a14*; *Phys.203a16*, *Phys.203a18*, *Phys.205a27*; *GC332a21*; *Cael.303b12*. Treća kombinacija je kada se *apeiron* pojavljuje kao nešto između vode i vatre (*Phys.189b3*). Većina antičkih komentatora uglavnom je prihvatila stav da je Aristotel prilikom izricanja ovih teza mislio na Anaksimandra. Mnogi moderni autori su, i zbog ove trostruke izmene elemenata između kojih se „neograničeno” javlja, tvrdili da Stagiranin na navedenim mestima, ili barem na većini od njih, najverovatnije imao na umu Milećanina. Ni jedan drugi antički mislilac se ne pominje kao autor pomenutih stavova, a Anaksimandrovo „neograničeno” se dobro uklapa u datu shemu.<sup>40</sup>

Drugi način na koji se *ἄπειρον* može razmatrati u Aristotelovim delima je kao mešavina svih elemenata.<sup>41</sup> Tragovi ovakvog razmatranja pronalaze se u *Met.1069b19-23* i u *Phys.187a20-23*.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Anaksimandrov uticaj može se prepoznati, na osnovu sklopa rečenice i formulacija na primer, i kod samog Aristotela. Pasus iz *Met.983b8-11* (prev. Ž. Kaluđerović): „Jer ono od čega su sva bića, prvo od čega nastaju i poslednje u šta propadaju, čemu bivstvo ostaje menjajući se u svojstvima, to je, kažu oni, element i načelo bića” (*ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ αὐτὴν ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων*) (Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 10, 983b8-11), dovoljno pokazuje ovu tendenciju, što je osobito vidljivo ako se uporedi sa **DK12A9** i **DK12B1**.

<sup>41</sup> Videti: E. Hussey, *The Presocratics*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995, p. 21.

<sup>42</sup> Kao i *Simpl. Phys.154,14* (**DK12A9a**). Vindelband (W. Windelband), pak, kaže: „dok Aristotelovi navodi više govore za pretpostavku sasvim izjednačene i stoga uglavnom indiferentne smese svih iskustvenih materija” (*„während die Angaben des Aristoteles mehr für die Annahme einer durchweg ausgeglichenen und deshalb im Ganzen indifferenten Mischung aller empirischen Stoffe sprechen“*). Prev. N. Šašel,



Na primeru pasusa iz *Metafizike* lako se uočava kako Stagiranin, iako Anaksimandrovu i ostale teorije razmatra iz vizure vlastitog sistema odnosno kao anticipaciju sopstvenog učenja o prvoj stvari i uz pomoć svog pojmovnog para mogućnost-udejstvenost, ispravno tumači stavove svojih prethodnika, sažimajući Anaksagorine, Empedoklove, Anaksimandrove i Demokritove misli u jednu rečenicu (*Met.*1069b23): „Sve stvari behu zajedno mogućnošću, ali ne i udejstvenošću”<sup>43</sup>(*ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ’ οὐ*).

Aristotel je evidentno bio u dilemi kako da odredi prirodu Anaksimandrovog *apeiron*-a. Zato je i verovao da kad već „ono neograničeno” nije neki od pojedinačnih elemenata, onda ono mora biti ili nešto između elemenata ili njihova mešavina. Sam Stagiranin se još u nečemu dvoumio: da li je Anaksimandar bio monista ili ne. Na osnovu onoga što piše u *Met.*988b22-23 („Doista, svi oni koji sve [smatraju] jednim i koji postavljaju neku jednu prirodu kao tvar”<sup>44</sup> (*ὅσοι μὲν οὖν ἓν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ἕλην τιθέασιν*), i znanja da je Anaksimandrov *ἄπειρον*, iako nije bio neka određena tvar, ipak bio tvaran, moglo bi se zaključiti da je Milećanin bez sumnje bio filozof koji je postavio neko jedno kao načelo.<sup>45</sup>

---

D. Grlić, D. Pejović. V. Vindelband, *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007, str. 32. Original *Istorije filozofije* (*Geschichte der Philosophie*) preuzet je sa Internet adrese: <https://archive.org/stream/geschichtederphi00wind#page/26/mode/2up>.

<sup>43</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 419, 1069b23. Blagojević i Ladan su u svojim prevodima ove rečenice izostavili prilog *ὁμοῦ* („zajedno”). To što Stagiranin u *Met.*1069b22 za *ἄπειρον* kaže da je *μῖγμα*, verovatno znači da je on smatrao da su u Anaksimandrovom *apeiron*-u elementi bili prisutni samo mogućnošću, a ne i udejstvenošću. Detaljnije o *δύναμις*-u i *ἐνέργεια*-i (i *ἐντελέχεια*-i) konsultovati: Ž. Kaluđerović, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 2018, str. 107-129.

<sup>44</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007, str. 25, 988b22-23.

<sup>45</sup> Zato ga je i Niče (F. Nietzsche) hvalio govoreći da Anaksimandar pitanje o postanku ovog sveta „nije više razmatrao čisto fizički” (“nicht mehr rein physikalisch behandelt”), već da je „pobegao u metafizički zamak” (“flüchtet ... in eine metaphysische Burg”). Prev. B. Zec. F. Niče, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad 1998, str. 210-211. Original *Filozofije u*

Ako se, s druge strane, baci pogled na maločas pomenuti pasus iz *Metafizike* (1069b19-23), te neke rečenice iz *Fizike* (187a12-23), videće se da, na ovim mestima, Aristotel spominje Anaksimandra zajedno sa Empedoklom, Anaksagorom i Demokritom, dakle sa misliocima koji zasigurno više nisu govorili o jednom načelu svega.

U *Phys.*203b6-15 Aristotel je razdvojio poznije mislioce koje verovanje u oživljenu samopokrećuću tvar nije više zadovoljavalo, pa su se kao Empedokle i Anaksagora kretali ka pojmu zasebne pokretačke sile, od onih stvaralaca, poput Milećana, koji su još uvek bili na tzv. hilozoističkom stadijumu.<sup>46</sup> Stagiraninovo situiranje Anaksimandra to jest njegove koncepcije *apeiron*-a među one filozofe koji ne poznaju neki zasebni *causa efficiens*, potvrđuje i sledeća Hipolitova rečenica (DK12A11):

*Pored toga (Anaksimandar, prim. Ž. K.) [je] | πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν ἀίδιον εἶναι, ἐν ἧι [reka]da je kretanje večno i da se u njemu | συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς. događa nastajanje nebesa.<sup>47</sup>*

Nema sumnje da je teza o *arche*-u Anaksimandra kao nečemu što je bilo u večnom kretanju egzistirala i zbog verovanja da je njegovo načelo bilo večno živo. Pošto je za najranije grčke autore pojam života podrazumevao u sebi i samouzrokovano kretanje, to je značilo da njemu nikakav spoljašnji uzrok nije ni bio potreban, niti je takav uzrok mogao biti zahtevan.<sup>48</sup> Iz perspektive Anaksimandrove filozofije posmatrano, drugačije rečeno, potreba za posebnim pokretačkim uzrokom, kao i zahtev za jasnim

---

*tragičkom razdoblju Grka (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-4>.

<sup>46</sup> Videti: Ž. Kaluđerović, „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020, str. 233-235.

<sup>47</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. H. Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 79, A11. Nem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann, Zürich. Hildesheim 1985, s. 84, A11. Slično i Herm. Irris. 10 (DK12A12).

<sup>48</sup> Karakteristika mišljenja Milećana bila je i da kad se već jednom desilo razdvajanje međusobno suprotstavljenih opreka, sam tok kosmogonije je potom bio kontinuiran zbog prirodnog delovanja specifičnih moći ovih opreka, pa je tako toplota isušivala vlagu, a zatim su nastajali redom vetrovi, kiše, munje, živa bića, ljudi i sve ostalo (DK12A11, DK12A27).

razlikovanjem materijalnog i eficientnog uzroka, bili bi nešto što bi predstavljalo više stvar budućnosti, a ponajmanje, ili preciznije gotovo nikako, imperativ tadašnjosti.

Može se konstatovati da bez obzira na to da li se „ono neograničeno” imenuje kao „rezervoar”, „nešto između”, „mešavina”, „jedno”, „besmrtno”, „nepropadljivo”, „božansko”, „beskonačno”, „neodređeno”, „materija uopšte” ili nekako drugačije, izvesno je da je Aristotel postavio standard po kome se *ἄπειρον* interpretira kao „tvar”, što je na više mesta nagovešteno, a eksplicitno potvrđeno u *Phys.*208a2-3.<sup>49</sup> Iz pasusa iz *Fizike* 207b34-35 evidentno je, na koncu, i da „ono neograničeno” spada u grupu materijalnih uzroka:

Pošto se uzroci dele četvorstruko, jasno je da je ono neograničeno uzrok kao tvar.<sup>50</sup> ἐπεὶ δὲ τὰ αἴτια διήρῃται τετραχῶς, φανερόν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστὶν αἴτιον.

## LITERATURA

Aristotel, *Metafizika*, PAIDEIA, Beograd 2007.

Aristotel, *O nebu. O postajanju i propadanju*, PAIDEIA, Beograd 2009.

Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006.

*Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje pripremio je O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjivani su prema ovom izdanju.

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers I-II*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1979.

<sup>49</sup> Iako se u *Phys.*208a2-3 ta konstatacija ne odnosi samo na Anaksimandra. Informacija da se i „svi ostali služe neograničenim kao tvarju” (*πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλη χρώμενοι τῷ ἀπέριφ*) (prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 114, 208a2-3), može da se tiče onih *fisičara* koji su smatrali da je neograničeno voda, vazduh ili nešto između njih (*Phys.*205a27-28); ili onih koji su govorili o neograničenom nekadašnjem bivanju svih stvari zajedno (*Phys.*203a25); ili o panspermiji obličja (*Phys.*203a21-22); može da referira i na pitagorejce i Platona koji postavljaju neograničeno po sebi, kao da je samo neograničeno bivstvo (*Phys.*203a4-6).

<sup>50</sup> Prev. Ž. Kaluđerović. Aristotel, *Fizika*, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 114, 207b34-35.

- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1962.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, OCTAGON BOOKS INC., New York 1964.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Weidmann, Zürich . Hildesheim 1985-1987.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Opus academiae litterarum regiae Borussiae praemio ornatum. Typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1879.
- Diels, H., *Predsokratovci fragmenti I-II*, Naprijed, Zagreb 1983.
- Finkelberg, A., "Plural Worlds in Anaximander", u: *The American Journal of Philology*, Vol. 115, No. 4. (Winter, 1994).
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Hajdeger, M., „Anaksimandrov fragment“, u: *Istočnik*, god. VI br. 22, Beograd 1997.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975. Original *Istorije filozofije I* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie>.
- Heidel, W. A., "On Anaximander", u: *Classical Philology*, Vol. 7, No. 2. (Apr., 1912).
- Herodot, *Istorija I-II*, Matica srpska, NoviSad 1988.
- Hesiod, *Postanak bogova*, u: *Postanak bogova. Homerove himne*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1975. Original *Postanka bogova* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html>.
- Homer, *Ilijada*, Matica hrvatska, Zagreb 1961.
- Homer, *Ilijada*, Prosveta, Beograd 1968.
- Homer, *Odiseja*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2002.
- Hussey, E., *The Presocratics*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1995.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Jeger, V., *PAIDEIA*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991.
- Kahn, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960.
- Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje (Severna Makedonija) 2015.
- Kaluđerović, Ž., „Generička“ i „partikularna“ *δικαιοσύνη*“, u: *ARHE*, god. XV, br. 29, Novi Sad 2018.
- Kaluđerović, Ž., *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci • Novi Sad 2018.

- Kaluđerović, Ž., „Začetak „grčkog čuda”, u: *ARHE*, god. XVII, br. 34, Novi Sad 2020.
- Kirk, G. S., "Some Problems in Anaximander", u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Lloyd, G. E. R., "Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought", u: D. J. Furley, R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy I*, Humanities Press, New York 1970.
- Niče, F., *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, u: *Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad 1998. Original *Filozofije u tragičkom razdoblju Grka* preuzet je sa Internet adrese: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG>.
- Nussbaum, M. C., "Equity and Mercy", u: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 2. (Spring, 1993).
- O'Brien, D., "Anaximander's Measurements", u: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 17, No. 2. (Nov., 1967).
- Pavlović, B., *Presokratska misao*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 1997.
- Platon, *Gozba*, u: *Ijon · Gozba · Fedar*, Kultura, Beograd 1955.
- Platon, *Teetet*, u: *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.
- Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics I*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Vindelband, V., *Istorija filozofije*, BOOK & MARSO, Beograd 2007. Original *Istorije filozofije* preuzet je sa Internet adrese: <https://archive.org/stream/geschichtederphi00wind#page/n3/mode/2up>.
- Vlastos, G., "Theology and Philosophy in Early Greek Thought", u: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 2, No. 7. (Apr., 1952).
- Žunjić, S., „Anaksimandar i začetak evropske filozofije”, u: *Filozofski godišnjak* 3, Beograd 1990.

ŽELJKO KALUĐEROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

*THE BOUNDLESS PRINCIPLE*

**Abstract:** In this paper the author discusses the various modalities of access to the only extant Anaximander's fragment (DK12B1), which is also regarded as the first written document in the history of Western philosophy. Aristotle's heritage is the main source for studying the views of this Milesian thinker, similar as it was for Thales. Although, Anaximander's name was mentioned only four times in Stagirites' works, it is evident that "successor and pupil of Thales" was referred or alluded more often. The paper, first of all, explores possible definitions of the key concept of his philosophy τὸ ἄπειρον, which generally range from *apeiron* being "something in between" (τὸ μεταξύ or τὸ μέσον) elements, to the one that it is "a mixture" (μίγμα) of all the elements. In addition the topic is being discussed of whether the *apeiron* is something that is "spatially boundless", or is it something that is "qualitatively indefinite". The author, at the Aristotle's trail, analyzed, whether "the boundless" is purely a monistic principle, or whether Anaximander since being placed in a group of philosophers together with Empedocles, Anaxagoras and Democritus, is situated as someone who could no longer speak of a single principle of everything. The author concludes that, regardless of doubts and disagreements among commentators over the nature of ἄπειρον, it is certain that the Anaximander's "the boundless" should be interpreted as matter and classified into the so called category of material causes.

**Keywords:** Anaximander, first extant fragment, τὸ ἄπειρον, principle, oppositions, material cause

*Primljeno: 5.2.2021.  
Prihvaćeno: 6.4.2021.*

Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 1 Heidegger M.  
1 Baumgarten A.G.  
11/12 : 111.852  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.183-201>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

UNA POPOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## HAJDEGER O BAUMGARTENU

**Sažetak:** Rad je posvećen tumačenju nekoliko Hajdegerovih komentara o Baumgartenu iz predavanja *Pitanje o stvari*. Analiza pokazuje da Hajdeger u vezi sa Baumgartenom ističe odnos metafizike i estetike, te da zasnivanje estetike vidi kao implicitno vođeno novovekovnim razumevanjem bivstvujućeg kao stvari i predmeta čulnog opažanja. Rezultat analize ukazuje na važno mesto kritike Baumgartena u pogledu projekta prevladavanja estetike, te omogućava dublje razumevanje nekih od osnovnih postavki Hajdegerove filozofije umetnosti.

**Ključne reči:** Hajdeger, Baumgarten, estetika, stvar, prevladavanje

Misao osnivača estetike, Aleksandra G. Baumgartena (A. G. Baumgarten), u velikoj meri zanemarena je u istoriji estetike i filozofije. Iako je ovaj mislilac po pravilu prepoznat kao onaj koji je osmislio kako disciplinu, tako i njen naziv, njegovo centralno delo – dvotomna *Estetika* – sa latinskog jezika po prvi put je u celini prevedeno tek 2007. godine (na nemački). Navedeno jasno govori o tome da su i interpretacije njegove misli oskudne i rezervisane na tek par zainteresovanih istraživača, kao i da je srž prve estetike, izuzev u osnovnim crtama, ostala mahom nepoznata široj filozofskoj javnosti.

Hajdegerov (M. Heidegger) odnos prema estetici i umetnosti, pak, predstavlja jedno od najvažnijih pitanja njegove pozne filozofije. Imajući u vidu da se Hajdeger, tokom celokupnog svog misaonog delovanja, intenzivno bavio kritičkim tumačenjem tradicije filozofije, a posebno s

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autorke: unapopovic@ff.uns.ac.rs

obzirom na njegovu tezu o neophodnosti *prevladavanja estetike* – odnosno, o potrebi za uspostavljanjem novog filozofskog odnosa prema umetnosti, moglo bi se očekivati da će i Baumgarten biti jedan od mislilaca kojima se Hajdeger naročito bavi. To, međutim, nije tako: Baumgarten ne zauzima prominentno mesto u Hajdegerovoj kritici tradicije estetike, niti mu Hajdeger tematski posvećuje bilo koje od svojih predavanja ili tekstova. Na prvi pogled, dakle, čini se da Baumgarten za Hajdegera ostaje u senci koliko i za (skoro) sve druge istraživače istorije estetike.

U ovom radu odlučili smo se da takvu sliku Hajdegerovog odnosa prema Baumgartenu bar delimično dovedemo u pitanje. Hajdeger, naime, ipak govori o osnivaču estetike; on to čini uzgred i šturo, skoro neprimetno, u samo par komentara. Uprkos tome, smatramo da tih nekoliko detalja ima specifičnu težinu, te da njihovim razmatranjem možemo dobiti interesantne uvide u osobeni odnos Hajdegera prema umetnosti u njenoj tradicionalnoj i savremenoj filozofskoj obradi. Redovi koji slede posvećeni su tom zadatku.

#### BAUMGARTEN, METAFIZIKA I PITANJE O STVARI

Nekoliko Hajdegerovih eksplicitnih komentara o Baumgartenu zatičemo u predavanjima *Pitanje o stvari*, koja je on održao u zimskom semestru 1935/36. godine na Univerzitetu u Frajburgu u Brajsgau. Predavanja su, bar načelno, posvećena tumačenju Kanta (I. Kant), a s obzirom na njihovo vodeće i tematsko pitanje *šta je stvar*, ona odgovaraju okviru predavanja *Uvod u metafiziku*, održanim u letnjem semestru 1935. godine na istom univerzitetu. Ova dva predavanja, kao i spis *Izvor umetničkog dela* iz istog perioda, uzimamo kao pozadinski horizont i okvir koji bi trebalo da usmere tumačenje Hajdegerovih stavova o Baumgartenu. Naime, pošto Baumgarten nije centralna tema, već se komentari o njemu pojavljuju kao deo šireg Hajdegerovog istraživanja, njega u tumačenju moramo uvažiti kao specifičnu optiku sagledavanja osnivača estetike.

U prvom redu tim smeramo na vezu estetike i metafizike, koja kod Hajdegera dalje vodi pomenutoj tezi o prevladavanju estetike. Baumgarten se, naime, u *Pitanju o stvari* pominje najpre kao metafizičar, a njegova



estetika potom se postavlja kao metafizička: problem metafizike stoga je perspektiva iz koje treba tumačiti Baumgartenu u Hajdegerovom zahvatu.<sup>2</sup> U Hajdegerovoj upotrebi pojam metafizike ima poseban smisao i prevashodno se odnosi na načelni horizont poimanja bivstvovanja karakterističan za tradiciju filozofije, bez obzira na razlike između epoha i pojedinačnih filozofskih disciplina. Pod metafizikom, grubo rečeno, treba razumeti sve ono što je u filozofskom smislu nastalo na osnovu tradicionalnog načina postavljanja i odgovaranja na pitanje o bivstvovanju, koje je, kako je poznato, istovremeno i ključno pitanje Hajdegerove misli. Otuda u analize uvodimo i *Uvod u metafiziku*: reč je, naime, o tome da je u oba navedena predavanja centralno područje ispitivanja zapravo sama metafizika, osobeno fokusirana preko pitanja o stvari.

Kada je reč o predavanjima *Pitanje o stvari*, na metafiziku nas upućuje već i pomenuto vodeće i tematsko njihovo pitanje – *šta je stvar?* Razlog tome je Hajdegerov stav da je za tradicionalnu metafiziku, odnosno za njen način postavljanja pitanja i odgovaranja na pitanje o bivstvovanju, karakteristično upravo fokusiranje tog pitanja i njegovih odgovora na bivstvujeće – a ne na bivstvovanje; u ovom predavanju stvar se ističe kao ključni oblik razumevanja metafizički odlikovanog bivstvujećeg. Isti pojam upućuje i na vezu metafizike i estetike, budući da Hajdeger u programskom spisu svoje filozofije umetnosti iz istog perioda, *Izvoru umetničkog dela* (1935-1936.), ispitivanje suštine umetnosti započinje upravo razračunavanjem sa tradicionalnim pojmom stvari koji, po njegovom sudu, onemogućava ispravno razumevanje umetničkog dela.<sup>3</sup>

Prema Hajdegeru, tradicionalna metafizika pitanje o bivstvovanju svodi na pitanje o bivstvujećem, čineći time ontološku diferenciju nevidljivom. U takvom postupanju, međutim, metafizika sopstveni način pitanja o bivstvovanju sprovodi fokusiranjem jednog tipa bivstvujećih, kao odlikovanog i glavnog slučaja na osnovu kog se, dalje, izvode teze koje bi trebalo da važe za sva bivstvujeća. Taj odabrani tip ili domen bivstvujećih

---

<sup>2</sup> Up. Хајдегер, М., *Питање о ствари. О Кантовом учењу о трансценденталним начелима*, Плато, Београд, 2009, str. 109.

<sup>3</sup> Up. Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000, str. 8, 11-13.

upravo su *stvari*, odnosno ona bivstvujuća koja nisu čovek.<sup>4</sup> Kako je dobro poznato, u svom prvom glavnom delu, *Bivstvovanje i vreme*, Hajdeger će nastojati da na takav gest tradicije odgovori inverznim gestom izbora čoveka kao tubivstvovanja za ono bivstvujuće kojim će bitno biti određena izgradnja njegove nove fundamentalne ontologije.

Otkuda, onda, postavljanje pitanja o stvari – a ne o čoveku – tridesetih godina u Hajdegerovoj misli? Kako treba razumeti ovaj povratak pitanja o stvari, ukoliko je ono, prema Hajdegerovom sopstvenom sudu, celokupnu tradiciju odvelo na pogrešan trag? Na ova pitanja možemo odgovoriti na dva načina: jednom s obzirom na opšte tendencije Hajdegerove misli, a drugi put s obzirom na period kome pripadaju predavanja *Pitanje o stvari*, a koji je specifično formativan za Hajdegerovu filozofiju.

Kada je reč o prvoj perspektivi, povratak pitanja o stvari možemo vezati za Hajdegerovu načelnu nameru da se razračuna sa tradicijom filozofije, a naročito sa onim njenim momentima koji neprimetno ostaju na snazi i danas. Napor razračunavanja sa njom najpre je poznat pod zastavom pojma *destrukcije* (pre svega u ranim radovima), a potom, u poznim radovima, i preko formulacije *prevladavanje metafizike*.<sup>5</sup> Primera radi, u predavanju *Stvar* iz 1950. godine Hajdeger kaže: „Ono stvarno što je tipično za stvar ostaje skriveno, zaboravljeno. Suština stvari nikad ne izlazi na videlo, to jest o njoj se nikad ne zbori”.<sup>6</sup>

Reč je o Hajdegerovom uverenju da se tradicija ne može prosto negirati i da se sa njenim uticajem ne može lako završiti, pukim uspostavljanjem neke kritičke distance. Naprotiv, puko negiranje tradicije bi je zapravo osnažilo, jer ona se za Hajdegera ne vezuje prosto za pojedinačne stavove i pozicije velikih filozofa, već pre za *način mišljenja* koji svima

---

<sup>4</sup> Up. *Ibid.*, str. 11, 18; Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, str. 13, 16.

<sup>5</sup> Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji. Iz događaja*, Naklada Breza, Zagreb, 2008, str. 149.

<sup>6</sup> Хајдегер, М., „Ствар”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 135.

njima stoji u osnovi, a koji on označava pojmom metafizike.<sup>7</sup> U tom smislu, pokušaj filozofskog mišljenja koji bi bio oslobođen od tradicije mora sa istom da se razračuna iznutra, upravo tako što će detektovati taj način mišljenja karakterističan za tradiciju, a koji se može – što je i slučaj – pokazati u različitim oblicima i artikulacijama. Stoga i pitanje o stvari u Hajdegerovoj misli tridesetih godina pripada istom tom projektu – ono je jedna od karika prevladavanja metafizike.

Sa druge strane, Hajdegerova filozofija tridesetih godina specifična je po tome što ovaj period predstavlja prve njegove korake od rane filozofije i fundamentalne ontologije ka poznoj misli u njenom punom smislu. Naime, kao što je poznato, Hajdeger svoje prvo glavno delo nije dovršio, smatrajući da je put koji je tu odabrao ipak manjkav za namere koje je želeo da ostvari. Otuda se upravo tridesetih godina odvija ponovni pokušaj da se pitanje o bivstvovanju postavi na adekvatan način: 1969. godine, na seminaru u Le Toru, Hajdeger jasno formuliše razliku ta dva svoja pristupa, kao razliku u postavljanju *pitanja o smislu bivstvovanja* i *pitanja o istini bivstvovanja*.<sup>8</sup> Štaviše, sam Hajdeger o ovom trusnom periodu svoje misli govori kao o *okretu (Kehre)*, time dajući jasne naznake da je tridesetih godina na delu nešto sasvim novo.

*Pitanje o stvari*, kao i *Uvod u metafiziku* – predavanja koja, već smo pokazali, spadaju u projekat prevladavanja metafizike – tako treba sagledati i naspram okreta, odnosno nedovršenog projekta *Bivstvovanja i vremena*. U *Uvodu u metafiziku* Hajdeger čak i otvoreno govori o tome, upućujući nas da ova predavanja čitamo kao svojevrsni nastavak, iako nesumnjivo ne i kao dovršenje svog prvog glavnog dela.<sup>9</sup> U *Pitanju o stvari*, međutim, on na rane pozicije upućuje više posredno, ali time ne manje značajno: naime, ovde on razrađuje pitanje kategorijalnosti, odnosno pitanje načina na koji je tradicija filozofije razumela bivstvjuća (a time posredno i bivstvovanje) kao *kategorijalna*.

<sup>7</sup> Up. Kockelmans, J. J., *On the truth of Being, Reflections on Heidegger's later philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, str. 171.

<sup>8</sup> Up. Heidegger, M., „Seminar in Le Thor 1969”, in: *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986, str. 335.

<sup>9</sup> Up. Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, Ейдос, Врњачка Бања, 1997, стр. 24-25.

Pitanje kategorijalnosti je naglašeno u *Bivstvovanju i vremenu*, gde je ono i suprotstavljeno *pitanju egzistencijalnosti*.<sup>10</sup> Ipak, shodno Hajdegerovim namerama u tom delu, tematsku obradu ponajpre dobija egzistencijalnost, dok kategorijalnost ostaje u drugom planu. Taj propust se, čini se, sada nadomešta otvaranjem pitanja o stvari, a tematizacija kategorijalnosti biće prisutna u Hajdegerovim radovima praktično do samog kraja njegovog života i rada. Ipak, ovde moramo postojano imati na umu da se to pitanje sada razmatra sa izmenjenih pozicija: primera radi, ono se ne svodi samo na pitanje o stvari, već i na pitanje o tvorevini, kao i na pitanje o umetničkom delu; dalje to znači tematizaciju tehnike, nauke, umetnosti i prostora.<sup>11</sup>

Slično važi i za već usvojeni zaključak da pitanje o stvari, odnosno pitanje kategorijalnosti, spada u prevladavanje metafizike. Naime, iako smo prethodno naglasili da prevladavanje metafizike podrazumeva Hajdegerov odnos prema tradiciji i pokušaj njene imanentne kritike, sada moramo istaći da ono uvek podrazumeva i korak unapred, dalje od tih pozicija, odnosno otvaranje misaonog horizonta koji ne bi bio tradicionalni i metafizički. Dakle, reč je o tome da je prevladavanje uvek otvoreno u dva smera, ka prošlom i tradicionalnom i ka budućem i novom istovremeno; oba se, naravno, ukrštaju u sadašnjosti.

Sva navedena promišljanja neophodna su nam da bismo na ispravan način razumeli Hajdegerove komentare o Baumgartenu. Naime, kako je pomenuto, osnivač estetike nije samo zasnovao ovu oblast filozofskog promišljanja kao specifičnu (filozofsku) nauku, već joj je čak dao i ime. Hajdeger je, svakako, upoznat sa ovim činjenicama i pominje ih. Ipak, njegovi komentari o Baumgartenu nisu uže fokusirani na estetiku, kako bi se dalo očekivati, već upravo na metafiziku. Štaviše, Hajdeger o Baumgartenu ne govori u bilo kom kontekstu tematizacije metafizike, već upravo s obzirom na problem stvari: u pitanju je naznaka koja upućuje ka smislu veze prevladavanja metafizike i prevladavanja estetike, a koja se može razumeti upravo spram zasnivanja estetike. O čemu je tačno reč, razmotrićemo u redovima koji slede.

---

<sup>10</sup> Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 49.

<sup>11</sup> Up. Хайдегер, М., *Увод у метафизику*, str. 73.

## BAUMGARTENOVA METAFIZIKA I PROBLEM ESTETIKE

Nekoliko reči koje nam Hajdeger ostavlja o Baumgartenu u predavanjima *Pitanje o stvari* situirane su u prvi deo drugog dela predavanja (*Kantov način da se pita o stvari*), pod naslovom „Povesno tlo na kojem počiva Kantova *Kritika čistog uma*”. Dakle, o Baumgartenu Hajdeger govori s obzirom na razmatranje pretpostavki Kantovog mišljenja, u smislu ocrtavanja filozofske klime i ideja koje Kantu prethode i određuju ga. Pri tome je, svakako, centralna tema novovekovna metafizika, i upravo s obzirom na to Hajdeger tvrdi: „Baumgartenov udžbenik nam posreduje oblik uobičajene metafizike XVIII veka, oblik koji je Kantu bio neposredno pred očima, i koji je, konačno, iznudio ono delo kojim je Kant tu metafiziku oslobodio okova i iznova postavio pitanje o metafizici”.<sup>12</sup>

Navedeni citat iznenađuje, i to u dva pogleda. Najpre, kao što smo već pomenuli, Baumgarten se ovde postavlja pre kao metafizičar, nego kao osnivač estetike. Sa jedne strane, vrlo je neobično što Hajdeger tako malo govori o estetici u vezi sa Baumgartenom; ipak, za to postoje osobeni razlozi, o čemu ćemo govoriti kasnije. Sa druge strane, važno je primetiti da je upravo *Metafizika* Baumgartenova za njegovog života bila njegovo najpoznatije i najčitanije delo, što Hajdeger na datom mestu očigledno uvažava. Razlozi za to su mnogobrojni, od koji je jedan izvesno i činjenica da njegova obimna i dvotomna *Estetika* za života nije dovršena, dok je, pak, *Metafizika* to bila.<sup>13</sup> Razmatrati Baumgartena kao odlikovanog metafizičara XVIII veka, dakle, nije pogrešno, ali otvorenim ostaje pitanje zbog čega se Hajdeger upravo na to odlučio.

<sup>12</sup> Хайдегер, М., *Питање о ствари*, str. 109. Pri tome Hajdeger misli na Baumgartenovo delo *Metafizika*: Baumgarten, A. G., *Metaphysica. Metaphysik*, Frommann–Holzboog Verlag, Stuttgart, 2011.

<sup>13</sup> Delo je objavljeno 1739. godine. Up. Poppe, B., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolfische Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig, 1907, str. 13-14; Mirbach, D., 'Einführung zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens Aesthetica (1750/1758)', in: Baumgarten, A. G., *Ästhetik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007, str. XX-XXI.

Drugo što iznenađuje u ovom citatu je implicitna sugestija da Kantovo novo postavljanje pitanja o metafizici i njegov otpor novovekovnim njenim okvirima treba sameravati upravo spram Baumgartena – a ne, na primer, spram Volfa (C. Wolff), ili Lajbnica (G. W. Leibniz), dvojice mislilaca na čijem tragu radi Baumgarten.<sup>14</sup> Ovde treba biti pažljiv: Hajdeger ne tvrdi da je Kant svoje nove pozicije iskovao čitajući Baumgartena ili u neposrednom dijalogu sa njegovim mišljenjem, zanemarujući ostale.<sup>15</sup> Naprotiv, on tvrdi da Baumgartenova metafizika predstavlja *oblik uobičajene metafizike XVIII veka*, te da Kant reaguje upravo spram tog uobičajenog oblika novovekovne metafizike, a ne spram Baumgartena lično.

Ako tako čitamo, ispostavlja se da je Baumgarten ovde izdvojen zbog toga što njegova metafizika u najkristalnijem obliku predstavlja ono što je inače tipično i karakteristično za novovekovnu metafiziku, te je, stoga, i razumljivo zbog čega bi on bio odabran kao centralna figura. Dakle, ovde nije reč o samom Baumgartenu, već on, u izvesnom smislu, predstavlja zastupnika svih metafizičara svoje epohe. Ipak, uprkos tome, ovaj Hajdegerov izbor čudi – zašto je Baumgarten ne samo metafizičar, već i glavni metafizičar svog doba?

U kratkoj analizi koja sledi nakon navedenog citata Hajdeger zapravo ne tumači direktno Baumgartenovu *Metafiziku*, već upravo osnovne crte ovog *oblika uobičajene metafizike XVIII veka* koji ona predstavlja i zastupa. On to čini s obzirom na tri značajna pitanja: 1) kako novovekovna metafizika određuje sopstveni pojam, 2) kako je unutar novovekovne metafizike pojmljena suština istine, čiji je sama metafizika najviši izraz, te 3) kakva je unutrašnja građa ove metafizike?<sup>16</sup> Odgovarajući na ova pitanja, Hajdeger se zaista i osvrće na pasaže i definicije iz Baumgartenove *Metafizike*, no oni, po našem sudu, predstavljaju samo ilustraciju nečeg što

---

<sup>14</sup> Štaviše, nešto kasnije u tekstu, Hajdeger iznova upućuje na Baumgartena kao centralnu ličnost, ali u pogledu na Kantov odnos prema logici. Napominjući da je Kant držao predavanja po Majerovom (G. F. Meier) udžbeniku, Kant ne propušta da istakne da je Majer bio Baumgartenov učenik, sugerišući time jedinstvenu liniju ove logike i novovekovne metafizike. Up. Хајдегер, М., *Питање о ствари*, str. 142.

<sup>15</sup> Iako Hajdeger tvrdi i sledeće: „U osnov svog predavanja iz metafizike Kant je stavio već spomenuti udžbenik Aleksandera Baumgartena”. *Ibid.*, str. 108.

<sup>16</sup> Up. *Ibid.*, str. 109.

samog Baumgartena prevazilazi; ova analiza nije minuciozna interpretacija Baumgartena.

Rezultat analize je, stoga, važeći za celokupno novovekovlje, a ne samo za Baumgartena: ovakva metafizika zasnovana je na primatu uma, čija unutrašnja zakonitost unapred odlučuje o „bitku bića, stvarovitosti stvari”.<sup>17</sup> U sličnom duhu, suština istine razumljena je tako da ona „za svaki čovekov um treba da dobije svoje utemeljenje, obrazloženje i oblikovanje kao nesumnjiva i opšte-obavezujuća izvesnost”.<sup>18</sup> Prema Hajdegerovom sudu, upravo ovakav primat uma ono je što će Kant staviti u centar svog kritičkog poduhvata.

Na ovom mestu vredi upitati – kako stvari onda stoje sa Baumgartenom estetičarom? Hajdeger o tome kaže da je Baumgarten, pored metafizike, „načinio – u opštim crtama oblikovanja vladavine čistog uma – pokušaj da umetnost i odnos prema umetnosti, tj. prema tadašnjem shvatanju: ukus, podvede pod principe uma. [...] Onako kako se mišljenje u logici stavlja pod principe uma, tako je potrebno i jedno umsko učenje o onome čulnom, jedna logika toga čulnog – logika *αἰσθησις*-a”.<sup>19</sup> U ovoj oceni Hajdeger ne greši, jer Baumgartenova estetika zaista jeste zamišljena kao pokušaj da se u domenu senzitivnosti učini isto ono što je logikom već učinjeno u području (čistog) razuma. Štaviše, Baumgartenova estetika nesumnjivo je iskivana uz značajno oslanjanje na pretpostavljenu analogiju viših i nižih saznavnih moći, odnosno logike i estetike.<sup>20</sup>

Takođe, interesantno je primetiti da Hajdeger ovde, izgleda, deli poziciju većine interpretatora Baumgartenove misli – bar onu koja je bila dominantna u nemačkoj filozofiji kraja XIX i tokom XX veka – da je u centru njegove estetike upravo pitanje o umetnosti. Ipak, Hajdeger dodaje i značajan detalj, umetnost – ali *i odnos prema umetnosti*. Uprkos ovoj podudarnosti, čini se da bi bilo previše odvažno tvrditi da je Hajdeger bio naročito upoznat sa ovom tradicijom tumačenja Baumgartena, najpre zbog

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 112.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 107.

<sup>20</sup> Up. Baumgarten, A. G., *Ästhetik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007, str. 11, 405; Baumgarten, A. G., *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, BIGZ, Beograd, 1985, str. 85.

toga što o tako nečemu nemamo podataka, a potom i zbog toga što interpretacije Baumgartena nikada, pa ni u Hajdegerovo vreme, nisu zauzimale naročito prominentno mesto u istoriji estetike (ili filozofije). Pre bismo dobro učinili ukoliko bismo ovakav pogled na Baumgartenovu estetiku pripisali Hajdegerovim sopstvenim interesima, odnosno činjenici da od svih tradicionalno estetičkih pitanja – lepote, umetnosti i estetskog iskustva – upravo pitanje umetnosti za Hajdegera ima odlučujući značaj. Pri tome je takođe važno primetiti da činjenica da su ova tri pitanja tradicionalno i tipično estetička počiva upravo na Baumgartenovom osmišljavanju estetike.

Drugim rečima, Hajdegerov sopstveni interes za umetnost kao centralno pitanje na kome bi trebalo da se odluči odnos između estetskog i filozofskog, smatramo, vodi i njegovu interpretaciju smisla Baumgartenovog projekta estetike. Navedeno ne u smislu da Hajdeger, eventualno, ne bi bio otvoren i za drugačije akcentuacije ovog projekta, već upravo u onom smislu u kom on uvek i pristupa tumačenju mislilaca tradicije – s obzirom na način na koji njihova misao govori savremenosti. Rečju, Hajdegera nikada, pa ni ovde, ne interesuje neka idealizovana istina Baumgartenove filozofije *po sebi*, budući da on smatra da bilo kakva *istina* tradicionalnih pozicija uopšte može da se pokaže samo *za nas*, savremene, odnosno u dijalogu između tradicije i savremenosti. Ukoliko prethodni citat čitamo u ovom ključu, moramo konstatovati da je prvobitni projekt estetike za nas danas živ i otvoren upravo kao specifična – *metafizička* – tematizacija umetnosti.

Sve navedeno vraća nas nazad ideji *prevladavanja estetike*; u pitanju je ključni aspekt prevladavanja metafizike, kako Hajdeger tvrdi u *Prilozima filozofiji*.<sup>21</sup> Naime, ukoliko su Hajdegerova razračunavanja sa tradicijom filozofije u njegovim poznim radovima inače vođena pod zastavom ideje *prevladavanja*, te ukoliko je teza o prevladavanju *estetike* pri tome posebno istaknuta, nije li za očekivati da se takvo šta tiče upravo prve od svih estetika – one Baumgartenove? Ipak, to nije slučaj; prevladavanje estetike nije tematski vezano za Baumgartena, niti je u okviru ovog projekta Baumgartenu dodeljeno naročito važno mesto. Štaviše, kao što smo već pomenuli, Hajdeger o Baumgartenu skoro da i ne govori. Uprkos tome,

---

<sup>21</sup> Up. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, str. 408-409.



nekoliko opaski koje Hajdeger upućuje na račun osnivača estetike, a posebno način na koji on to čini, pokazuju nam suprotno: prvi projekat estetike *jeste* bitno vezan za prevladavanje estetike.

Komentarišući da je upravo Baumgarten ovoj disciplini dao njeno ime – kao i to da se Kant protivio upotrebi tog pojma – Hajdeger nastavlja: „To je nešto što sadrži više od puke prigodnosti jednog naziva, to je pre *jedna činjenica koja može da se pojmi samo iz novovekovne metafizike*, i koja je bila odlučujuća ne samo za izlaganje suštine umetnosti, nego uopšte za položaj umetnosti u tubitku epohe Getea, Šilera, Šelunga i Hegela” [kurzivom istakla U. P.].<sup>22</sup> Kako vidimo, estetika nije tek bilo kakav filozofski projekat – ona je neposredno vezana za metafiziku novovekovlja, čak u toj meri da se bez razumevanja novovekovne metafizike, kao i bez razumevanja *veze metafizike i estetike*, ona zapravo ni ne može pojmiti. Za sad možemo zaključiti: novovekovna metafizika osnov je Baumgartenove – a čini se i svake buduće – estetike. Shodno tome, važi i sledeće: ako je potrebno razračunati se sa estetikom, onda će to nužno voditi ka suočavanju i razračunavanju sa (novovekovnom) metafizikom. Prevladavanje estetike, tako, mora imati veze sa prevladavanjem (novovekovne) metafizike.

Ipak, nije li ovakav zaključak isuviše trivijalan? Za očekivati je od duha sistema XVIII veka, a posebno od autora kao što je Baumgarten, kog i sam Hajdeger ističe kao metafizičara od ranga, da metafiziku postavi kao osnov, a ostale filozofske discipline, pa i estetiku, kao one koje su na tom osnovu utemeljene? Nije li, stoga, trivijalno konstatovati da estetika zavisi od metafizike? Sa druge strane, nije li ovakav zaključak, makar i ne bio trivijalan, rezervisan za odnos *novovekovne* metafizike i estetike, kako i Hajdeger, čini se, sugeriše?

Odgovori na sva ova pitanja moraju biti odrični. Naime, ističući vezu metafizike i estetike, Hajdeger uopšte ne cilja na neki spoljašnji poredak znanja i disciplina shodno njihovoj opštosti, već, kako je i ranije pomenuto, on cilja na to da način na koji se misli u metafizici – a to znači povodom pitanja o bivstvovanju – ostaje na snazi i u estetici i određuje je. To, dakle, ne znači prosto da estetika unapred datu metafizičku strukturu stvarnosti razrađuje u jednom njenom delu, naime onom koji se tiče tačno

---

<sup>22</sup> Хайдегер, М., *Питање о ствари*, str. 107.

određenog i omeđenog regiona bića, poput umetničkih dela, lepih predmeta i slično. Za Hajdegera, navedeno znači da pitanja estetike nisu ontološki neutralna, već da ona samim svojim oblikom i načinom postavljanja utiru put tačno određenom i metafizikom zacrtanom razumevanju bivstvovanja. Otuda će i svi mogući odgovori na takva pitanja, ma kako bili međusobno različiti, biti jednako ograničeni na isto to razumevanje bivstvovanja.

Shodno tome, nije trivijalno istaći da se smisao estetike ne može razumeti ukoliko se ne obrati pažnja na vezu metafizike i estetike. Naprotiv, upućivanje na taj problem zapravo je Hajdegerov način da pita o tome kako se u estetici tipično misli, koji je njen način misaonog postupanja – pitanje koje, po pravilu, izostaje iz skoro svih estetičkih projekata, jer se oni, nakon zasnivanja discipline, postavljaju tako da se estetički manir filozofskog mišljenja uzima kao već uspostavljen i dat. Pri tome, naravno, ne mislimo na metodologiju različitih estetika, koja može biti, na primer, fenomenološka ili strukturalistička ili bilo koja druga. U tom pogledu se različiti estetički projekti nesumnjivo razlikuju, ali, ipak, to ne znači da je isticanjem metodoloških okvira išta rečeno o načinu estetičkog mišljenja koje je artikulirano tim metodskim postupcima. Hajdeger bi, zapravo, rekao da različite metodologije ovde ne menjaju na stvari, jer sve prečutno dele iste pretpostavke o estetici.

Čini se da je jedna od ključnih takvih pretpostavki upravo samorazumljivost postojanja predmeta obrade estetike, bilo da se kao istaknuto bira prirodno lepo biće ili umetničko delo. Oni su, nekako, već tu i dati, te se, onda, ta njihova datost uzima kao nešto jasno samo po sebi, a unapred otvoreno za filozofsko razmatranje i njemu transparentno. O tome Hajdeger govori u *Izvoru umetničkog dela* upravo u vezi sa pojmom stvari: „Ako dela pogledamo u njihovoj nedinutoj realnosti i pri tom sebe ne zavaravamo, tada se pokazuje: dela su tako prirodno prisutna kao i ostale stvari. (...) Sva dela imaju taj karakter stvari”.<sup>23</sup> Utoliko se pokazuje jasnijim i zašto se komentari o Baumgartenu javljaju u predavanju naslovljenom *Pitanje o stvari*.

Rečju, na delu je *ontološka* pretpostavka, i to u svom metafizičkom ruhu: postoje neka *bića*, takva koja se od ostalih bića razlikuju po svojim

---

<sup>23</sup> Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, стр. 8-9.

estetskim svojstvima i karakteristikama. Otuda se estetika bavi upravo njima, a sav njen napor usmeren je na istraživanje tih svojstava kao *differentia specifica* određene oblasti postojećeg u odnosu na druge takve oblasti; tek tu dolazi do razlika u estetičkim pozicijama. U takvoj slici, odnos filozofije i umetnosti, na primer, postaje činjenica, te se tako previđa za Hajdegera osnovno pitanje – da li je, uprkos tome što su umetnička dela *de facto* data i prisutna, slučaj umetnosti uopšte dostupan i otvoren za filozofsko promišljanje? Može li filozofija, shodno onome što ona jeste, da stupi u odnos prema umetnosti, pa još u tom odnosu da se kao filozofija i ostvari?

Na prvi pogled, čini se da su i ova pitanja trivijalna: ne dokazuju li tomovi i tomovi estetičkih dela, kako onih nakon Baumgartena, tako i onih pre njega, koje takođe smatramo estetičkim, da je odnos filozofije i umetnosti davno uspostavljen? Iznova, iz Hajdegerove perspektive morali bismo da odrekemo trivijalnost ovom pitanju i pozitivnom odgovoru na njega koji se nameće. Hajdeger bi, zapravo, rekao da se filozofija kao estetika nikada zaista nije dotakla umetnosti, da je ona, govoreći o umetnosti, istu tretirala s obzirom na prethodno ocrtane metafizičke pretpostavke, a što je za posledicu imalo da se susret umetnosti i filozofije nikada i nije ostvario. Jednostavnije rečeno, filozofija je, prema Hajdegeru, uvek o umetnosti sudila shodno samoj sebi (odnosno metafizici), a ne spram umetnosti ili umetničkih dela; ona, sve vreme, razgovara sama sa sobom. Kako je već nagovešteno, za Hajdegera ovakav opis situacije ne važi samo za novovekovlje i Baumgartenovu estetiku, već za sva filozofska promišljanja koja, povratno, razumemo kao estetička, još od antike. Otuda on i tvrdi da je estetika stara koliko i logika, igrajući se implicitno sa Baumgartenovom postavkom discipline.<sup>24</sup>

Isticanje novovekovne metafizike i estetike, tako, ima funkciju odlikovanog primera, ma koliko da Hajdeger ne razvija mnogo analizu istih. Razlog naglašavanju novovekovlja je, verujemo, Hajdegerovo ubedenje, koje on jasno izlaže u pogovoru *Izvora umetničkog dela*, da je upravo novovekovni način mišljenja o umetnosti i estetskom taj koji ponajviše određuje naše savremene pozicije. Centralni novovekovni pojam metafizičkog karaktera, a estetičke provinijencije, tako je pojam doživljaja:

---

<sup>24</sup> Up. Хайдегер, М., *Увод у метафизику*, str. 120.

„Estetika uzima umetničko delo kao predmet, i to kao predmet *αἴσθησις*-a, čulnog razabiranja u širokom smislu. Danas se to razabiranje naziva doživljajem”.<sup>25</sup> Takođe i: „Doživljaj je element koji je merilo ne samo za uživanje u umetnosti, već i za umetničko stvaranje. Sve je doživljaj”.<sup>26</sup> U predavanju *Doba slike sveta* iz 1938. godine on dodaje: „umetničko delo postaje predmet doživljaja, pa se umetnost smatra izrazom čovekovog života”.<sup>27</sup>

Kako vidimo iz prvog citata, određenje estetike iz *Izvora* jasno upućuje na Baumgartena iako on nije imenovan; štaviše, jasno je da ovi stavovi odgovaraju već navedenim o izboru imena estetike koje nije slučajno. Sada je jasno i zašto je tako: odabirom imena estetika, Baumgarten se odlučuje da ovu disciplinu utemelji u području *čulnog razabiranja u širokom smislu*, a time se dalje opredeljuje i način na koji se estetički zahvata umetničko delo – ono je, dakle, predmet takve čulnosti. Štaviše, u *Pitanju o stvari* on jasno kaže da je izbor imena, kao signal metafizičkog porekla i karaktera estetike, činjenica „odlučujuća ne samo za *izlaganje suštine umetnosti*, nego uopšte za položaj umetnosti u tubitku epohe Getea, Šilera, Šelinga i Hegela” [kurzivom istakla U. P.].<sup>28</sup> Suština umetnosti kod Baumgartena je, stoga, takođe metafizički mišljena.

Navedeno odgovara jednoj od tradicionalnih predrasuda o stvari, koje Hajdeger takođe navodi i kritikuje u *Izvoru*: reč je o stvari kao *jedinstvu raznovrsnosti onoga što je čulno dato*.<sup>29</sup> Kako je pomenuto, suprotstavljanje stvari i dela u *Izvoru* upravo je primer raskrivanja skrivenih metafizičkih pretpostavki u osnovi našeg savremenog odnosa prema umetnosti. Sada je jasno: način na koji se Baumgartenova estetika pokazuje metafizičkom tiče se upravo *suštine umetnosti*, a to se pokazuje na primeru *umetničkog dela*, koje se estetički ne zahvata kao delo, već *kao stvar* – predmet čulnog

---

<sup>25</sup> Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, стр. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Хајдегер, М., „Доба слике света”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000, стр. 60.

<sup>28</sup> Хајдегер, М., *Путање о ствари*, стр. 107.

<sup>29</sup> Ур. *Ibid.*, стр. 13-15; von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999, стр. 10, 14.

razabiranja. Kao takva, prva estetika zapravo utvrđuje metafizičke tendencije tradicionalnog pristupa umetnosti prikrivajući ih u drugom obliku – u vidu nove i od metafizike različite discipline. Sama postavka Baumgartenove estetike, iako smera na zasnivanje discipline o unutrašnjim zakonitostima senzitivnosti analogne logici, posledično uspostavlja razumevanje umetničkog dela po modelu stvari, u duhu metafizike. Pitanje o stvari je, dakle, u srži Baumgartenove estetike, čak i ako on toga nije bio svestan.

Konačno, ako je tako, onda je Baumgartenova estetika metafizička u mnogo značajnijem smislu nego što je to puko njeno disciplinarno utemeljenje u području metafizike. Ona je, mogli bismo reći, suštinski metafizička; isto, po Hajdegeru, očigledno važi i za svaku drugu estetiku. Ili, drugačije rečeno, estetički način mišljenja, za koji Baumgarten nastoji da se izbori i da ga istakne kao nov i specifičan, zapravo je samo jedna iteracija vladajućih oblika filozofije i ne odstupa radikalno od njih. Stoga je estetiku neophodno prevladati: kao nosilac nivelacije ontološke diferencije, ona ne nudi model valjanog filozofskog odnosa prema umetnosti. U tom pogledu Baumgarten se ispostavlja jednako značajnim estetičarom kao i metafizičarom: njegova estetika je, zapravo, *oblik uobičajene estetike*.

### ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Na samom kraju naših razmatranja vraćamo se temi prevladavanja estetike i tvrdimo: njen smisao, bar u jednom svom kraku, podrazumeva razračunavanje sa naslagama tradicije estetičkog mišljenja u ime oslobađanja novog prostora za odnos filozofije i umetnosti, kao i filozofije i lepote i slično. Ovo bi, prirodno, podrazumevalo i razračunavanje sa svim pretpostavkama zajedničkim tradicionalnom estetičkom mišljenju. Da se zadržimo na primeru koji smo i prethodno izdvojili: ako je samorazumljivost otvorenosti umetnosti za filozofski pogled bila jedna od ključnih karakteristika tradicije, sada bi upravo to moralo biti dovedeno u pitanje. Dakle, sada bismo, zajedno sa Hajdegerom, morali zaključiti da odnos filozofije i umetnosti treba ne samo preispitati i iznova promisliti, već i da se treba zapitati da li filozof uopšte može da misli o umetnosti, te ako može – kako?

Hajdegerov odgovor na ovo pitanje dobro je poznat: u svojoj poznoj filozofiji on će postojano insistirati na značaju filozofskog odnosa prema umetnosti, u toj meri da će umetnost postati jedna od za njega najznačajnijih tema. Ipak, to insistiranje ne podrazumeva da se unapred zna kako se sa umetnošću tu treba postupati. Naprotiv, jedina smernica koju Hajdeger u tom pogledu daje je formalna naznaka *dijaloga pevanja i mišljenja*, odnosno umetnosti i filozofije. Takav dijalog, očigledno, zamišljen je kao protivotrov tradicionalnom filozofskom monologu povodom umetnosti i domena estetskog uopšte, ali on, zapravo, ne govori mnogo više od toga. Kao formalna naznaka, ova formulacija ima za cilj samo da ukaže na određeni način misaonog držanja koji je u datoj situaciji primereno zauzeti, a on sugerise izmenu hijerarhijskog odnosa filozofije i umetnosti (ili metafizike i estetike) – pri čemu je filozofija još od Platona nadređena umetnosti – ka njihovom horizontalnom koordiniranju, odnosno ravnopravnom dijalogu.<sup>30</sup>

Ako bismo išli korak dalje, takođe bismo mogli reći da ova formalna naznaka sugerise i da se u takvom dijalogu filozofija mora postaviti fenomenološki, odnosno da ona mora dopustiti umetnosti da se pokaže kao fenomen – dakle, polazeći od sebe same, i da takvo njeno samo-pokazivanje filozofija mora da uvaži, da bi se dijalog uopšte i desio. Ipak, to nije sve: umesto da razvijamo ovaj korak dalje, radije bismo se vratili korak unazad i konstatovali da celokupna situacija dijaloga pevanja i mišljenja pretpostavlja *datost umetnosti*, odnosno umetničkih dela, *za mišljenje*. S obzirom na to da u ovaj dijalog mi već stupamo sa pozicija filozofije, učešće filozofije u njemu nije posebno iznenađujuće, ali je datost umetnosti nešto što mora biti uvaženo kao iznenađenje, slučaj, događaj, a nikako kao unapred uračunata i očekivana mogućnost.

Rečju, da bi do ovog dijaloga uopšte došlo, umetnost mora, sa svoje strane, da u njemu učestvuje – a to znači da umetnost mora biti data, odnosno da se dijalog mora voditi povodom i u okruženju nekog konkretnog umetničkog dela. Ovo je postupak koji Hajdeger nesumnjivo sprovodi u svojim radovima, jer tu nikada nije reč o nekom apstraktnom pojmu umetnosti, već uvek o konkretnom delu sa kojim se filozof susreće, te

---

<sup>30</sup> Up. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis, Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994, str. 224.

polazeći od tog susreta dalje misli. Ako se na osnovu takvog postupka Hajdeger i otisne ka nekim opštijim tezama, on to ne čini na tradicionalni način, apstrahovanjem do suštine umetnosti, već za takav gest bira druge i netipične puteve. Osnovni napor u tom poduhvatu je, dakle, *permanentna otvorenost* dijaloga pevanja i mišljenja: ako ta formulacija išta treba da znači, ona se mora iznova i iznova stavljati u pogon, iznova i iznova izvršavati i sprovoditi u delo prilikom svakog susreta sa umetničkim delima.

U tom svetlu, konačno, možemo oceniti i pravi smisao Hajdegerovih komentara o Baumgartenu. Naime, ako je uvažavanje datosti umetničkog dela preduslov ispravnog odnosa filozofije i umetnosti, onda se ona ne sme podrazumevano obremeniti tradicionalnim predkonceptijama. U ovom slučaju najveća opasnost preti od razumevanja umetničkog dela kao stvari, odnosno od zahvatanja njegove datosti na način tradicionalne metafizike, umesto fenomenološki – *kao fenomena*. Kako smo videli, iako Baumgarten tu tezu ne zastupa otvoreno, njegova estetika je u celini, bar prema Hajdegeru, vođena upravo pitanjem o stvari. U tom smislu za Baumgartena se ne samo umetničko delo, već i bilo koji estetski relevantan predmet u konačnom zahvata kao stvar.

Takođe, iako osnivač estetike, Baumgarten se u tom pogledu ne razlikuje bitno od bilo kog drugog tradicionalnog mislioca posvećenog estetičkoj problematici; utoliko je njegova estetika, ma koliko istorijski radikalna i nova, zapravo osnovni *oblik uobičajene estetike*. Projekat zasnivanja estetike, stoga, za Hajdegera ne predstavlja nikakvu emancipaciju filozofskog mišljenja o umetnosti, već samo kristalizaciju njegovih već postojećih tendencija. Osvrt na Baumgartena, međutim, utoliko je značajniji: Hajdegerova kritika znači da tradicija nije imala snage da se u pogledu svog odnosa spram umetnosti razračuna sa samom sobom, čak ni kada je to pokušala. Navedeno nije samo znak kritike tradicije, već i upozorenje za savremenu misao: problem umetnosti očigledno zahteva veću pažnju i posvećenost nego što se to na prvi pogled čini. *Dijalog pevanja i mišljenja*, stoga, mora se sprovoditi naporedo sa *prevladavanjem estetike*.

## LITERATURA

- Baumgarten, A. G., *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Baumgarten, A. G., *Ästhetik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007.
- Baumgarten, A. G., *Metaphysica. Metaphysik*, Frommann–Holzboog Verlag, Stuttgart, 2011.
- Heidegger, M., „Seminar in Le Thor 1969”, in: *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, Ейдос, Врњачка Бања, 1997.
- Хајдегер, М., „Ствар”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Доба слике света”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Heidegger, M., *Prilozi filozofiji. Iz dogodaja*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.
- Хајдегер, М., *Питање о ствари. О Кантовом учењу о трансценденталним начелима*, Плато, Београд, 2009.
- von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis, Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994.
- von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999.
- Kockelmans, J. J., *On the truth of Being, Reflections on Heidegger's later philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- Mirbach, D., 'Einführung zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens Aesthetica (1750/1758)', in: Baumgarten, A. G., *Ästhetik I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007.
- Poppe, B., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffische Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig, 1907.



---

UNA POPOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## HEIDEGGER ON BAUMGARTEN

**Abstract:** This paper brings forth an interpretation of a few Heidegger's comments on Baumgarten, presented in his lecture *The Question Concerning the Thing*. The analysis shows Heidegger's focus on the relation between metaphysics and aesthetics in Baumgarten, and also that Baumgarten's foundation of aesthetics is related to modern understanding of a being as a thing and as an object of perception. The results imply a very important role of Heidegger's critique of Baumgarten in his project of overcoming of aesthetics. Also, they allow for an insightful interpretation of some of the key aspects of Heidegger's philosophy of art.

**Keywords:** Heidegger, Baumgarten, aesthetics, thing, overcoming

*Primljeno: 22.2.2021.*

*Prihvaćeno: 3.5.2021.*



NIKOLA TATALOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## GADAMEROVO „PONA VLJANJE“ MIM EZISA I

**Sažetak:** Istraživanje prati osnovne momente Gadamerove rehabilitacije pojma mimezis koji je od odlučujućeg značaja za izgradnju celine njegovog projekta filozofske hermeneutike. Istraživanje ukazuje na temeljne pretpostavke koje rukovode Gadamerovim vraćanjem „izvornom“ smislu mimezisa. Analizirajući Gadamerovo razumevanje pojma igre, preobražaja u tvorevinu i vremenskog karaktera umetničkog dela, istraživanje nastoji da ukaže na temeljnu određenost Gadamerovog pojma mimezis platonističkom tradicijom, pre svega neoplatonizmom. U pogledu na platonistički postavljenu igru razumevanja mimezisa koja se kreće kroz sukob istine kao korespondencije i istine kao samoprikazivanja bitka, analize u konačnom pokazuju da je kod Gadamera na delu opetovanje, a ne ponavljanje mimezisa, te se ukazuje na nužnost napuštanja pojma istine ukoliko se zaista želi izvršiti ponavljanje mimezisa. Prvi deo istraživanja, prezentovan u ovome radu, ima za cilj provođenje najvećeg dela prethodno navedenih analiza kako bi se u drugom delu istraživanja obrazložio prethodno istaknuti zaključak u pogledu karaktera Gadamerovog pojma mimezisa.

**Ključne reči:** Gadamer, mimezis, prikaz, igra, umetnost, svečanost, ponavljanje, teorija

### I

Iako povest pojma mimezis (μίμησις) prethodi Platonu, Platonovo iskušavanje mimezisa ispostavlja se određujućim za svako potonje razumevanje ovoga pojma. Dato ne dolazi samo i pre svega zbog toga što je Platon navodnu izvornu dinamičku prirodu mimezisa, koja je svoje prvobitno poreklo imala u drami i kulturnom plesu i kao takva značila

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: [nikolatatalovic@ff.uns.ac.rs](mailto:nikolatatalovic@ff.uns.ac.rs)

izvođenje i prikazivanje<sup>2</sup>, transformisao u statički smisao, tj. smisao zastupanja pretumačio u značenje kopiranja uzora i time odredio njegovu naknadnu povest razumevanja.<sup>3</sup> Centralni značaj Platonovog promišljanja mimezisa za svu potonju povest dolazi pre svega od toga što niko ni pre ni posle njega nije sa tolikim naporom nastojao da pojmovno savlada ono što reč μίμησις imenuje. Moglo bi se čak reći da je Platon mislilac *iskustva* mimezisa.

Reći da je Platon mislilac iskustva mimezisa ne znači da je Platon u krajnjem ipak pojmovno savladao ono što mimezis sa sobom nosi – da je mimezis doveo do pojma, već da ga je tajna mimezisa uvek iznova pozivala na napor da je pojmovno odgonetne. Da je tako, svedoči i to da Platon ne samo da ne nudi jedinstveno određenje mimezisa, već da on uvek iznova daje različita određenja koja su često suprotstavljena. Pored prethodnog, sama kritika mimezisa provodi se u dijalozima kao *par excellence* mimetičkom žanru, što dovodi u pitanje karakter date kritike. Tako u *Državi* unutar 2. i 3. knjige Sokrat dopušta pravilnim uzorom kontrolisan mimetički proces obrazovanja,<sup>4</sup> dok se u 10. knjizi mimezis kao takav u celini kritikuje i odbacuje.<sup>5</sup> Pored prethodnog, 10. knjiga *Države* kritikuje mimetičkog pesnika poredeći ga sa slikarem,<sup>6</sup> dok Sokrat svoj govor o idealnom polisu prikazuje kao mimetičko delo slikara,<sup>7</sup> a za filozofa vladara eksplicitno kaže da kao slikar podražava paradigmu države.<sup>8</sup> Pored prethodnog, u dijalogu *Kratil* Platon kroz lik Sokrata eksplicitno odbacuje razumevanje mimetičke

---

<sup>2</sup> Koller, Hermann, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, A. Francke, Berne, 1954, str. 37-48. Hans-Georg Gadamer se u vlastitom razumevanju mimezisa eksplicitno poziva na Kolerovu studiju (Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, prev. S. Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 143). U pogledu kritike Kolerovog razumevanja izvornog misla mimezisa up. Else, Gerald F., “‘Imitation’ in the Fifth Century”, u: *Classical Philology*, Vol. 53, No. 2 (1958), str. 73-90.

<sup>3</sup> Keuls, Eva C., *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden, 1978., str. 12.

<sup>4</sup> Plat. *Rep.* 395b-d. Up. Popović, U., „Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja”, *Arhe*, VII, 13 (2010), str. 129-147.

<sup>5</sup> Plat. *Rep.* 595a-609d.

<sup>6</sup> Plat. *Rep.* 596e.

<sup>7</sup> Plat. *Rep.* 472d.

<sup>8</sup> Plat. *Rep.* 484c-d, 500c-e, 540a.

slike po modelu kopiranja, tvrdeći da tako sačinjena mimetička slika Kratila ne bi bila slika Kratila, već još jedan Kratil,<sup>9</sup> ali i više od toga. Sokrat ovde tvrdi da slikar može da podražava opšte tipove, te da matematička tačnost i matematički smisao mere ne može biti primeren mimetičkoj slici,<sup>10</sup> što je upravo lek/otrov (φάρμακον) za mimetičku bolest koji on predlaže u 10. knjizi *Države*.<sup>11</sup>

Možemo zaključiti da ne postoji jedinstven pojam mimezisa kod Platona, tj. da na problem mimezisa ne postoji jedinstven odgovor.<sup>12</sup> Mimesis kod Platona imenuje mrežu pojmova, slika, metafora i argumenata kojom se pokušava zahvatiti čitav niz odnosa: odnos umetničkog prikaza spram stvarnosti, odnos mišljenja i govorenja uopšte spram onoga što jeste, itd. Za Platona mimesis predstavlja područje problema i ukupnost veza koje ocrtavaju moguće relacije unutar sveta i unutar mišljenja, kao i relacije sveta i mišljenja.<sup>13</sup> Rečju, mimesis za Platona ostaje ono što je bio od samog početka – mimesis ostaje problem. Platon i jeste mislilac mimezisa zato što nema jedan i jedinstveni pojam mimezisa. Time što uvek iznova stvara različita određenja mimezisa Platon zapravo potvrđuje nemogućnost kontrole mimezisa kao jedinu njegovu odliku, a time i umetnost samu u njenoj nesvodivosti na filozofski pojam.

No, ako je tako, ako je Platon zahvatio moć mimezisa ne tako što ga je pojmio i time uspostavio vlast filozofije nad umetnošću, već time što ga je kožom iskušao u njegovom odbijanju svakog svojstva i same ideje

---

<sup>9</sup> Plat. *Crat.* 432b-c.

<sup>10</sup> Plat. *Crat.* 432d.

<sup>11</sup> Plat. *Rep.* 602d.

<sup>12</sup> Gonzalez, Francisco J., "The Philosophical Use of Mimēsis", u: *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 23-36, 32. Halliwell, Stephen, "Plato and Painting", u: *Word and Image in Ancient Greece*, N. K. Rutter, B. A. Sparkes (ur.), Edinburg University Press, 2000., str. 99-118., 106.

<sup>13</sup> Halliwell, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002., str. 70-71.

svojsvenosti,<sup>14</sup> kako to da najveći deo tradicije razumevanja umetnosti i lepog stoji pod znakom Platonovog razumevanja mimezisa, te se neprestano kreće u krugu odbijanja i obnove istog? Ako Platon ne uspeva da do kraja odredi mimezis, kako onda da neka od njegovih pozitivnih određenja mimezisa uzeta izolovano<sup>15</sup> uslovljavaju povest razumevanja umetnosti i lepog, a da to nije slučaj sa neodređenošću kao načinom „određenja” mimezisa? U čemu se sastoji Platonova smicalica? Zašto ova zbrka određenja mimezisa nije prosto razumljena kao šala komediografskog mimetičara Platona ili, pak, ozbiljno kao sam način mišljenja mimezisa u njegovoj nesvojsvenosti? U čemu se sastoji lukavstvo Platonovog uma kojim on skriva neuhvatljivost mimetičke umetnosti neprestano vladajući nad povešću razumevanja iste?

Kao što je poznato, Platon neprestano govori o slikama i slikovnosti, istovremeno neprestano govoreći jezikom slike. Ovaj neprestani govor slikom o slici dolazi od uznemirenosti i uzdrmanosti samom prirodom slike, ili opštije prirodom prikaza. U tom pogledu možemo reći da je Platonovo iskustvo mišljenja određeno kao iskušavanje slike, tj. da je Platonovo mišljenje iskušenje koje sobom nosi prikaz.

Dato iskustvo slike reflektovano je u Platonovom promišljanju mimezisa. Suštinsko u Platonovom iskušavanju mimezisa jeste sledeća dvostrukost: nešto se prikazom izdaje za nešto, a dato izdavanje može biti razumljeno kao da je ono što se prikazuje podražavanjem tu ili da je, sa druge strane, tu takoreći prazna slika ili prazan prikaz – slika koja ne upućuje ni na šta van sebe, slika koja ostaje pri sebi odbijajući u konačnom odnos sa idejom, pa bio on i posredovan preko pojedinačne stvari koja ima unutrašnji odnos sa idejom. Drugim rečima, Platonovo iskustvo mimezisa je iskustvo suštinske ambivalentnosti slike ili prikaza.<sup>16</sup> Istu Platon najjasnije

---

<sup>14</sup> Up. Lacoue-Labarthe, Philippe, “Typography”, u: *Typography. Mimesis, philosophy, politics*, prev. E. Donato, Harvard University Press, London, 1989., str. 43-138, 115-116, 126-127.

<sup>15</sup> Eugen Fink se u kritici Platonovog pojma mimezis isključivo drži slike ogledala iz 10. Knjige *Države* (Fink, Eugen, *Igra kao simbol svijeta*, prev. D. Domić, Demetra, Zagreb, 2000., str. 112-124).

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, „Platon i simulakrum”, u: *Logika smisla*, prev. M. Gregorić, Sandorf & Mizantrop, Zagreb, 2015., str. 228-238, 230.

eksplicira kroz razliku umeća stvaranja slika u dijalogu *Sofist* preko razlike veštine εικαστικὴν koja proizvodi ikoničku sliku kao vernu reprodukciju uzora, i veštine φανταστικὴν koja pripada mimetičarima sofistima (i umetnicima) i koja proizvodi prividnu sliku ili fantazmu.<sup>17</sup>

Platonovo suočavanje sa ambivalentošću prikaza uvek se sastoji u pokušaju da se fakt slike kao fantazme ili eidolona nekako kontroliše. Platonova strategija savladavanja fantazmatičkog prikaza u osnovi ima dva oblika, koji imaju jedinstvenu intenciju. Naime, u oba pravca kritike fantazmatičkog prikaza Platon dati prikaz nastoji da kontroliše putem ideje kao onoga prvog, iako fantazma upravo odbija mogućnost da ideja bude ono merodavno. U prvom slučaju, unutar kritike pesništva u 10. knjizi *Države* Platon fantazmatički model nastoji da kontroliše tako što pokušava da ga integriše unutar odnosa ideja-pojedinačna stvar.<sup>18</sup> Ipak, svest o tome da fantazmatički model odbija mogućnost svođenja na trostruku udaljenost od ideje vodi Platona u poznim dijalozima ka izgradnji drugog oblika kritike, kritike koja neće poći od pretpostavke da za svet fantazme postoji nešto takvo kao što je ideja, ili u krajnjem slučaju, ono Jedno. Tako Platon u *Teetetu* kroz kritiku Protagore i unutar poslednja dva ispitivanja druge pretpostavke „ako jedno nije“ u *Parmenidu* ne polazi od prethodno pretpostavljenog odnosa ideja-pojedinačna stvar u želji da mimetički prikaz svede na kopiju kopije, već prihvata tezu datog sofističko-pesničkog-fantazmatičkog modela, tj. tezu da nema onoga po sebi – da nema onoga Jednog.<sup>19</sup>

Iako Platon u ovom slučaju nastoji da izloži ontologiju sveta fantazme koji je određen odsustvom onoga po sebi, on dato čini polazeći od iste intencije kao i u slučaju prvog oblika kritike. Naime, Platon izlaže dati svet lišen onoga Jednog polazeći od njega samog, ali samo zato da bi ga sada pokazao kao samoprotivrečnog i kako bi ga time lišio svake pretenzije. Međutim, postavlja se pitanje da li mimetički svet fantazma i eidolona ne postoji time što logički nije moguć? Nije li upravo temeljna odlika fantazmatičkog modela koji određuje mimetičku umetnost odbijanje onih

---

<sup>17</sup> Plat. *Soph.* 235d-236d

<sup>18</sup> Plat. *Rep.* 596a-c

<sup>19</sup> Plat. *Theaet.* 152d-186a, *Parm.* 164b5-166c2.

pretpostavki koje su prve za filozofski *logos*? Da li je time Platon svet fantazme lišio njegovog postojanja i da li ga je lišio njegove faktičke snage i njegovih realnih efekata? Naprotiv, krajnji rezultat Platonovih napora upravo je priznanje postojanja onoga što odbija odnos sa idejom i Jednim. Mimetički fantazam opstaje uprkos svim zamkama koje mu postavlja platonička ontologija.<sup>20</sup>

Platon ne uspeva da kontroliše neodlučivost prirode prikaza – da li kroz prikaz prosijava sama stvar ili je prikaz puki fantazam? Međutim, Platonovo rešenje sastoji se u postavljanju igre kojom se nekontrolisanost mimetičkog fantazma prikriva i pada u zaborav. Naime, Platon postavlja igru koja određuje dalju povest razumevanja mimezisa i njenu dinamiku i koja se sastoji u tome što je dati problem zamaglio izmeštanjem borbe u drugo područje. Platon to čini na način da poprište borbe oko neuhvatljive prirode mimetičkog prikaza zamenjuje poljem borbe dve koncepcije istine kojima se istovremeno razumeva mimezis. Time Platon za svoju potonju tradiciju uvlači mimezis unutar područja nadmetanja dve koncepcije istine. Datim gestom je nekontrolisana priroda fantazme, koja ne poznaje nikakvu istinu, zaboravljena u korist borbe istine kao ispravnosti ili tačnosti i istine u smislu samopojavljivanja φύσις, tj. ἀλήθεια – dve koncepcije istine koje za svu potonju povest grade dva modela razumevanja mimetičke umetnosti.<sup>21</sup> Od datog trenutka svako odbacivanje mimetičkog karaktera umetnosti i svaka potonja obnova mimezisa kao adekvatnog pristupa umetnosti kreću se unutar unapred uspostavljene platoničke igre dve koncepcije istine.

U datom počiva tajna Platonove vladavine nad neuhvatljivom prirodom mimezisa: time što je igru izmestio u područje sukoba dve koncepcije istine Platon je odredio dinamiku povesti razumevanja mimezisa, a da pri tome tajna fantazme ostane skrivena. Sva potonja povest

<sup>20</sup> Delez (Gilles Deleuze) drži da pošto Platon ne raspolaže do kraja razvijenim kategorijama predstave (što se događa tek sa Aristotelom) on fantazmu ili simulakrumu progoni na temelju odluke (moralne), ali da upravo time „... neprijatelj grmi, po čitavom platonističkom svetu razlika se opire njegovom jarmu...” (Delez, *Žil, Razlika i ponavljanje*, prev. I. Milenković, *Fedon*, Beograd, 2009., str. 212).

<sup>21</sup> Up. Derrida, Jacques, “The Double Session”, u: *Dissemination*, prev. B. Johnson, The Athlone Press, London, 1981., str. 173-286, 192-193. Derida, Žak, *Bela mitologija*, prev. M. Radović, Bratstvo-Jedinstvo, Beograd, 1990., str. 40-41.



razumevanja umetnosti kretaće se unutar Platonovog začaranog kruga uspostavljanja mimezisa kao imitacije ili odslikavanja stvarnosti, kritike tako razumljene mimetičke umetnosti, te uspostavljanja mimezisa kao samoprikazivanja bića, i tako u krug.

## II

Gadamer (Hans-Georg Gadamer) u izgradnji filozofske hermeneutike polazi od fenomena umetnosti kao odlikovanog fenomena, čijom analizom uspostavlja sve ključne pojmove koje će kasnije pokazati kao važeće za razumevanje kako povesne predaje, tako i samog fenomena jezika.<sup>22</sup> Kroz kritiku onoga što naziva „estetskom svešču“ koja umetničko delo zahvata pre svega preko pojma genija i doživljaja, svodeći ga na puki estetski predmet i lišavajući ga njegove istinosnosti,<sup>23</sup> Gadamer nastoji da vrati umetničko delo svetu iz kojeg ono izrasta. Rečju, da mu vrati njegov karakter svetovnosti koji nam omogućava da učestvujemo u spoznaji koju ono otvara.<sup>24</sup> Pri tome, ne samo da je većina ključnih pojmova koje ovde Gadamer izgrađuje vezana za već spomenutu Platonovu opsesivnost jezikom slike (*Bild, Bildung, Appbild, Urbild, Vorbild, Gebilde*), i ne samo da Gadamer za sebe tvrdi da je platoničar,<sup>25</sup> već se Gadamer eksplicitno u izgradnji onoga što Gronden (Jean Grondin) naziva njegovom „anti-estetikom“<sup>26</sup> vraća platonističkoj tradiciji: „Da bih se oslobodio pojma estetskog, koji odgovara građanskoj religiji obrazovanja, a ne da bih zastupao klasicističke ideale, ja sam u svoja istraživanja ubacio ‘klasične’ pojmove kao sto su ‘mimeza’ ili ‘reprezentacija’. To je shvaćeno kao neka

---

<sup>22</sup> Up. Tatalović, N., „Gadamerova hermeneutička ontologija“, *Arhe*, IX, 17 (2012), str. 139-153.

<sup>23</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 125.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 127.

<sup>25</sup> Gadamer, H.-G., „Einleitung“, u: *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit Verlag, Münster, Hamburg, London, 2002., str. 3-21, 6.; „A Conversation With Hans-Georg Gadamer“, *Method. Journal of Lonergan Studies*, 1990, intervju (Michael Baur), str. 1-13, 6.

<sup>26</sup> Gronden, Žan, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, prev. E. Peruničić, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010. str. 164.

vrsta recidiva u jedan platonizam, koji je moderno shvaćanje umjetnosti definitivno prevazišlo. I to mi ne izgleda baš tako jednostavno.”<sup>27</sup>

Međutim, u pogledu na prethodno istaknutu višestrukost mimezisa u Platonovom mišljenju, postavlja se pitanje koji smisao mimezisa Gadamer rehabilituje? Tačnije, ako je neodlučivost statusa mimetičkog prikaza kod Platona izmeštena u područje sukoba dve koncepcije istine – istine kao korespondencije i istine kao samopojavljivanja φύσις – u koji tip istine Gadamer smešta mimetički karakter umetničkog dela? Eksplicitan odgovor na prethodno pitanje nalazimo u tekstu „Pesništvo i mimezis”, gde Gadamer kritikuje Platonov napad na mimetičku umetnost preko teze o trostrukoj udaljenosti prikaza od bića koja stoji pod znakom istine kao korespondencije, tvrdeći da je time Platon preokrenuo suštinu umetničkog podražavanja. Naravno, odatle Gadamer, za razliku od Finka (Eugen Fink), ne odbacuje platonistički mimezis u celini, već zaključuje sledeće: „Da tamo gde govorimo o umetnosti suštinu prikazivanja ne čini razlika bića prikaza i prikazanog, nego puna identifikacija sa prikazanim, Platon je jasno priznao na drugim mestima.”<sup>28</sup> Dato znači da Gadamer polazi od platonističkog smisla mimezisa polazeći od istine kao samopojavljivanja φύσις, odnosno razvoja Platonove ideje o sijanju lepog koja ide preko Plotina (posredovana hrišćanskim učenjem o utelovljenju) do Hegela, kao ključnih mislilaca za Gadamerovu rehabilitaciju mimezisa.<sup>29</sup>

Mimezis za Gadamera, u njegovom „izvornom” smislu, ne znači nešto što dolazi nakon nečega što je već znano, već znači dovođenje nečega do prikaza (*Darstellung*) tako da je ono prisutno u punini vlastitog smisla: „...smisao mimezisa sastoji jedino u tome da nešto pusti da postoji... Svoje istinsko ostvaranje svako prikazivanje nalazi ni u čemu drugom do u tome da

<sup>27</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 609.

<sup>28</sup> Gadamer, Hans-Georg, „Pesništvo i mimezis”, prev. S. Radojčić, u: *Filozofija i poezija*, Službeni list SRJ, Beograd, 2002, str. 33-38, 36.

<sup>29</sup> Gadamer, Hans-Georg, „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, prev. S. Bosto, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 198-228, 217. Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 524. O odnosu Hegelove i Gadamerove misli vidi: Pippin, Robert B, “Gadamer’s Hegel”, u: *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas, U. Arnsward, J. Kertscher (ur.), The MIT Press, Cambridge, 2002., str. 217-238.

prikazano zaista stvarno postoji u prikazivanju”.<sup>30</sup> Za Gadamera mimezis jeste praodnos (*Urverhältnis*),<sup>31</sup> unutar kojeg se ne događa podražavanje (*Nachahmung*), već je na delu preobražaj (*Verwandlung*) kao stupanje prikazanog prikazom u istinu. Unutar mimezisa je na delu ono što će Gadamer nazvati „estetsko nerazlikovanje” (*ästhetische Nichtunterscheidung*), gde nije moguće napraviti razliku onoga što se prikazuje i njegovog prikaza. Ako prethodno rečeno čitamo Delezom (Gilles Deleuze), tada se dodatno potvrđuje Gadamerova misao kao onoga koji pripada tradiciji platonizma, koja preko neoplatonizma svoj maksimum doseže u Hegelovom „dvostrukom odbijanju” razlike stvari po sebi i pojave, nasuprot Ničeovom „preokretanju platonizma” koje afirmiše potisnutu moć fantazme ili simulakruma.<sup>32</sup>

Mimezis za Gadamera nije mišljen kao prikaz koji referira na nešto prethodno kao svoj uzor (*Urbild*), već da je sama stvar u svom prikazu ono što jeste u punom smislu. U pogledu na prethodno rečeno, Gadamer smatra da se putem grčkog pojma mimezisa i dalje može misliti umetnost, i povodom toga kaže sledeće: „... onaj ko misli da se umetnost ne može više primereno da misli pojmovima Grka, taj ne misli dovoljno grčki – i ne misli dovoljno dobro.”<sup>33</sup> Prethodno znači da se pojam prikaza (*Darstellung*) mora oštro razlikovati od pojma odslikavanja (*Abbildung*). Ono što važi za odslikano jeste da ono nema vlastiti bitak. Odslikano iscrpljuje svoje biće time da nestane u pojavi pralika.<sup>34</sup> Kao primer odslikavanja, Gadamer isprva navodi sliku u ogledalu jer slika u ogledalu nema bitak za sebe, ono jeste samo ukoliko se nešto u njemu oslikava i ukoliko neko u njega gleda. Dato nije ništa drugo nego jedna strana platonovski razumljenog mimezisa u pogledu na istinu kao korespondenciju koja dominira kritikom mimetičke umetnosti u 10. knjizi *Države*. Međutim, čak ni ogledalo, drži Gadamer, nije dobar primer odslikavanja, jer slike u ogledalu ima samo kada ima nečega drugog, a odslik neće da bude ničeg drugog, već da on sam identifikuje ono

<sup>30</sup> Gadamer, H.-G., “Pesništvo i mimezis”, str. 35.

<sup>31</sup> Gadamer govori o *mimische Urverhältnis* (Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 143, 145; “Pesništvo i mimezis”, str. 37).

<sup>32</sup> Deleuze, G., „Platon i simulakrum”, str. 228.

<sup>33</sup> Gadamer, H.-G., „Pesništvo i mimezis”, str. 37.

<sup>34</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 168.

što jeste. Stoga bolji je primer odslika slika u pasošu koja nema nikakavu drugu funkciju do da nestane u onome što ona identifikuje.<sup>35</sup>

Za razliku od pojma odslika koji izražava jednu stranu platonovskog razumevanja mimezisa, Gadamer vlastiti pojam mimezisa gradi preko Platonovog razumevanja mimezisa izgrađenog na ideji ikoničke slike koja stoji u jedinstvu sa uzorom. U razlici spram odslikanog, slika (*Bild*) nema svoje određenje u prethodno spomenutom samoukidanju. Slika nije sredstvo, jer se u njoj prikazuje prikazano.<sup>36</sup> Za razliku od odslikanog, bitak slike nije nešto što nestaje, već nešto što se ističe kako bi se onome odslikanom omogućio da bude. Bitak slike je prikazivanje, i to je upravo ono što slici daje njen samostalni bitak. Slika, po Gadameru, prikazuje nešto što ne može da se vidi mimo datog prikazivanja, upravo je to odlika slike. Slika o praliku koji prikazuje govori nešto što inače nije vidljivo.<sup>37</sup> Gadamer ovaj identitet slike i onoga u slici prikazanog naziva „magičnom čarolijom slike” (*der magische Bildzauber*) koja prati sliku od njene praistorije i koja i danas, uprkos svim diferenciranjima, pripada iskustvu slike. Ovaj magični identitet (*der magischen Identität*) slike i onoga slikom prikazanog pripada onome što Gadamer naziva nepovredivošću slike, njenom svetošću (*Heiligkeit*).<sup>38</sup> Ovako razumljena ontologija slike, odnosno ovako razumljena priroda prikaza, svedoči o tome da Gadamer stoji pri onome što Valter Benjamin određuje kao premoderni iskustvo umetničkog dela, a što i sam Gadamer eksplicitno potvrđuje u tekstu „Aktuelnost lepog”, artikulišući ovde svetost umetničkog dela kao njegovu jedinstvenost i nezamenjivost, zaključujući rečima da je dato Benjamin nazvao aurom umetničkog dela.<sup>39</sup>

Kada je u pitanju slika, kao što smo rekli, prikaz ostaje bitno vezan za pralik koji je u prikazu slike prikazan. Naravno, ovde ne treba razumeti da

---

<sup>35</sup> „Odslikano ukida sebe samo u tom smislu što fungira kao sredstvo i što, kao svako sredstvo, postizanjem svoje svrhe gubi funkciju. Ono je za sebe, da bi se tako ukinulo. Ovo samoukidanje odslikanog je intencionalni momenat na bitku samog odslikanog.”(Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 168).

<sup>36</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 169.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 170.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 169.

<sup>39</sup> Gadamer, Hans-Georg, “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, u: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, str. 94-142, 124.

je time što je slika prikaz pralika ona onda nešto bićem manje od pralika koji prikazuje. Slika nije puko umanjeње bitka. Po Gadameru, samostalna stvarnost slike zapravo govori o tome da se sam pralik prikazuje u prikazu slike, odnosno to je njegovo samoprikazivanje. Obrnuto od odslikavanja, slika govori o tome da je sam pralik upućen na sliku, odnosno na vlastiti prikaz. Dakle, prikazivanje pralika u slici nije nešto spoljašnje samom praliku, već je sam proces kretanja života pralika. Takođe, nasuprot odslikavanju, sliku, po Gadameru, određuje porast bitka (*Zuwachs an Sein*) – slika je nešto više nego puko odslikano, ona pokazuje pralik na način koji je nezamenjiv.<sup>40</sup>

Funkcija lepog se kod Platona, po Gadameru, sastoji u tome da premosti horizontu između ideje i pojedinačne pojave.<sup>41</sup> Lepo nikada ne može biti odvojeno od svoje pojave, odnosno Platon određuje bit lepog u pojavljivanju, prosijavanju.<sup>42</sup> Međutim, Gadamer takođe ističe da Platon neprestano govori o tome da su pojave koje sudeluju u lepom samo manje ili više lepe, da nikada nisu čista lepota i da su time „onečišćene”.<sup>43</sup> Prethodno rečeno ukazuje na to da kod Platona, kao što to tvrdi Hajdeger (Martin Heidegger), još uvek nije na delu platonistički (u Hajdegerovoj upotrebi te reči) rascep biti i pojave, ali da je ipak na delu udaljenost ideje i pojave koja određuje Platonovo mišljenje mimezisa u svim njegovim varijacijama.<sup>44</sup> Upravo u pogledu na prethodno rečeno, ideja da je prikaz sam način kretanja života pralika, te da nije njegovo opadanje, već izraz njegovog bogatstva i preobilja, iako dolazi iz tradicije platonizma, ne dolazi, po Gadameru, neposredno od samog Platona, već datu *moćnost* mišljenja otvara tek Plotin, gde je slika ontološki razumljena kao emanacija pralika: „Time se očituje nešto čega stvarno nije bilo u Platonovoj filozofiji logosa. Pojam emanacije u novoplatonizmu sadrži nešto više nego što je fizički fenomen isteka (*Ausfließens*) kao procesa kretanja. To je slika izvora (*Quelle*), koja se

<sup>40</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 170.

<sup>41</sup> Gadamer, H.-G., „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, str. 106.

<sup>42</sup> Plat. *Phaedrus*, 250b-d.

<sup>43</sup> Gadamer, Hans-Georg, „Platon kao portretist”, prev. S. Bosto, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 235-256, 252.

<sup>44</sup> Hajdeger, Martin, *Niče*, I, prev. B. Zec, Fedon, Beograd, 2009, str. 208-220.

postavlja prije svega. U procesu emanacije ono što iz nečega izvire, to Jedno, ne biva time oskudnije.<sup>45</sup>

Odnos prikaza i onoga prikazanog, polazeći od neoplatoničke ideje emanacije, omogućava Gadameru da prikaz ne misli kao uniženje prikazanog, već kao emanizovani suvišak (*Überfluß*). Ovaj gest neoplatonizma, po Gadameru, uništava grčku ontologiju supstancije i zasniva „pozitivni rang bitka slike”, gde ono Jedno ne postaje manje onda kada biva prikazano nekim od svojih likova, tj. onda kada iz njega ističe (*Ausfluß*) ono mnogo, već upravo suprotno: Jedno time postaje više.<sup>46</sup> Datim neoplatonovskim gestom događa se, drži Gadamer, ontološki obrat relacije pralika i prikaza, unutar kojeg slika stiče samostalni status koji povratno deluje na sam pralik. Neoplatonizam time otvara mogućnost ostvarivanja onoga što Gadamer, zajedno sa Hegelom, misli kao spekulativno jedinstvo slike i pralika (stvari po sebi i pojave), gde pralik postaje ono što jeste tek u svom prikazu.<sup>47</sup> U pogledu na neoplatonističko nasleđe, prikaz se može razumeti i kao izraz (*Ausdruck*) Jednog. Nemačku reč *Ausdruck*, koja svoje poreklo, po Gadameru, ima u nemačkoj mistici i koja u 18. veku potiskuje pojam podražavanja,<sup>48</sup> treba vratiti metafizičkom smislu koji su uspostavili neoplatoničari i koji stoji u blizini mimezisa. Za Gadamera termin izraz ne znači znak koji referira na nešto unutrašnje, već da je u izrazu ono izraženo tu. Dati ontološki smisao izraza sačuvan je po Gadameru kod Spinoze i kod Hegela, koji izraz kao prikaz razume kao ispoljavanje koje određuje samu suštinu duha.<sup>49</sup>

### III

Spekulativno jedinstvo prikaza i onoga prikazanog, čiju mogućnost otvara neoplatoničko mišljenje, Gadamer detaljno razvija kroz izgradnju pojmova igre (*Spiel*) i preobražaja u tvorevinu (*Verwandlung ins Gebilde*),

<sup>45</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 469.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 170.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 171.

<sup>48</sup> Up. Popović, U., „Lepe umetnosti i podražavanje: Bateovo određenje modernog pojma umetnosti”, *Arhe*, 14, 28 (2018), str. 157-171.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 537-538.

koji su samo dve strane eksplikacije istog mimetičkog praodnosa. Igra i tvorevina su dve strane istog mimetičkog kretanja koje odlikuje φύσις kao samopojavljivanje ili samoprikazivanje onoga što jeste. Ovaj dinamički i medijalni smisao mimezisa, kako ističe Švajker (William Schweiker), omogućava Gadameru da napusti ideju mimezisa kao imitiranja nalik ogledalu i otvara mišljenje mimezisa kao samoraskrivanja sveta.<sup>50</sup> Iako Gadamer kaže da mimezis treba misliti unutar „sveobuhvatnog horizonta φύσις” u Aristotelovom smislu, koji upućuje na to da je oblikujuća delatnost prirode ostavila slobodan prostor ljudskoj produktivnoj delatnosti,<sup>51</sup> on zapravo u razumevanju umetničkog dela kao samoprikazivačke igre polazi od razumevanja φύσις kao igre samoprikazivanja,<sup>52</sup> gde se takođe javlja paralela sa Plotinovim mišljenjem.

Pojam igre sam po sebi nije pojam koji je nov za estetiku; on je, kod Šilera i Kanta, imao ključnu ulogu u izgradnji onoga što Gadamer naziva „subjektivističkom estetikom”. Nasuprot devetnaestovekovnoj estetici, Gadamer pod igrom ne razume duševno raspoloženje stvaraoca niti onoga koji uživa u umetničkom delu. Gadamerov pojam igre ne smeri na slobodu subjekta, već „na sam način bitka umetničkog dela”.<sup>53</sup> Značaj pojma igre za razumevanje umetničkog dela dolazi odatle što iskustvo umetnosti po Gadameru preobražava onoga koji iskušava umetničko delo. Drugim rečima, subjekt umetničkog dela nije naša subjektivnost i njen doživljaj, već samo umetničko delo koje opstaje i istrajava kroz naše iskušavanje istog, kao što igra ima svoju strukturu koja je nezavisna od svesti onih koji je igraju, iako, kroz igranje igrača dolazi do ispunjenja vlastitog bića. Dakle, Gadamer razlikuje samu igru od načina držanja onoga koji igru igra, tj. nastoji da misli igru ne polazeći do subjekta koji igra.

---

<sup>50</sup> Schweiker, William, *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, Fordham University Press, New York, 1999., str. 45.

<sup>51</sup> Gadamer, H.-G., „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, str. 104.

<sup>52</sup> „... priroda i umjetnost stoje međusobno bliže negoli plansko proizvođenje proizvoda koji nastaju u radionici. Naš jezik govori o *organskom jedinstvu* u prirodi i umjetnosti.” (Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito’, tako zbiljsko”, str. 221).

<sup>53</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 131.

Najčešće razumevanje igre polazi od suprotnosti igre i ozbiljnosti, gde se ova poslednja razume kao ona koja je odlikovana izvršavanjem određene svrhe, što vodi razumevanju igre kao nečega što nije ozbiljno i što je lišeno svrhovitosti. Međutim, iako igra nema neku izvan sebe „ozbiljnu” svrhu, to, po Gadameru, ne znači da unutar igre ne postoji nikakvo svrhovito kretanje i time i ozbiljnost igre, naprotiv. Igra je igra samo ozbiljnošću držanja pri igranju iste, čime se ispunjava njena samosvrhovitost.<sup>54</sup>

U eksplikaciji pojma igre Gadamer polazi od miga jezika. Mi govorimo, ističe Gadamer, o igri svetla, suigri udova, igri snaga, igri reči itd. Jezik ovde igru pokazuje kao „neko kretanje tamo-amo” koje nije određeno postizanjem određenog cilja. U pogledu na prethodno, kretanje igre je, po Gadameru, određeno jedino u tome da se „obnavlja u stalnom ponavljanju”,<sup>55</sup> tj. suštinsko za igru jeste prinavljajuće obnavljanje igre same, a ne onaj koji igru igra. Igra je, dakle, za Gadamera „proces kretanja kao takvog” i prvotni smisao igre ne upućuje na neki njen podmet, već na čisto medijalni smisao igre.<sup>56</sup> Rečju, subjekt igre je sama igra.

Jedina svrha igre je samoprikazivati se, ali pri tome Gadamer ističe nešto što je od suštinskog značaja za razumevanje njegove rehabilitacije mimezisa – naime, da je „samoprikazivanje univerzalni aspekt bitka prirode”.<sup>57</sup> Time se potvrđuje ono što smo prethodno istakli, da Gadamer polazeći od samoprikazivanja φύσις misli i mimezis unutar konteksta samoprikazivačkog karaktera umetničkog dela. Gadamer ističe značaj Aristotelovih pojmova δύναμις, ἐνέργεια i ἐντελέχεια, koju upravo ukazuju na ono što on misli pod pojmom izvršenja, tj. da izvršenje igre ima bitak u samom sebi,<sup>58</sup> tvrdeći da izvršenje nije ništa drugo do ἐνέργεια.<sup>59</sup> U tekstu „Aktualnost lepog” Gadamer dato formuliše na sledeći način: „Ono što

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 132.

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 133.

<sup>56</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 134. Pored toga što igra nije kretanje ka nekoj određenoj svrsi, niti je ispunjenje određene namere, nju takođe određuje kretanje bez napora, ili kako Gadamer kaže: „Ona ide sama od sebe.” (*Ibid.*, str. 135).

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 138.

<sup>58</sup> Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, str. 212.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 221. Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 140.



određuje ovo kretanje tamo-vamo sastoji se u tome da ni jedna od strana ovog kretanja ne predstavlja cilj u kome bi došlo do stajanja... Dato nam pruža mnogo toga za razmišljanje o pitanju umetnosti. Ova sloboda kretanja je takva da mora imati oblik samo-kretanja (*Selbstbevegung*). Izražavajući opštu misao Grka, Aristotel je već opisao samo-kretanje kao temeljni karakter (*Grundcharakter*) živih bića. Sve što je živo ima svoj izvor kretanja u sebi i ima oblik samokretanja. Time se igra pojavljuje kao samo-kretanje koje ne teži nekom određenom cilju ili svrsi koliko je kretanje kao kretanje, pokazujući tako reći fenomen ekscesa, koji znači samo-prikazivanje (*Selbstdarstellung*) bića života.”<sup>60</sup>

U skladu sa prethodnim, Gadamer poredi umetničko delo sa organizmom, te dovodi u vezu Aristotelov pojam *επέγγραφα* sa Kantovim pojmom svrhovitosti bez svrhe kako bi odredio način umetničkog dela kao analogan načinu živog bića.<sup>61</sup> Gadamerovo uključivanje Aristotelovih pojmova zarad objašnjenja načina života umetničkog dela, uz svest o značaju platonističkog nasleđa za njegovu misao, ne može a da opet ne nađe svoje adekvatno mesto upravo u Plotinovoj misli. Upravo će Kasirer (Ernst Cassirer) istaći da je neoplatonističko učenje o emanaciji ono sa kojim prvi put u povesti filozofije „... stupa u punoj razgovetnosti odnos i misaona korelacija između biološkog i estetičkog problema, između organizma i ideje lepog.”<sup>62</sup> Tako Plotinova misao, kao specifična sinteza platonizma i aristotelizma, ne samo da je bogata figurama plesa kojima izražava način onoga živog, već sam život razume kao umetnički. Tako Plotin kaže sledeće: „Dakle, i ona bića koja ne poseduju (opažanje), i bilo šta što na koji god način učestvuje (u životu) neposredno je upojmljeno, to jest uobličeno, pošto delatnost koja pripada životu može da uobličava i pošto se ona kreće tako da uobličava. Prema tome, delatnost života je umetnička delatnost kao što se (na primer) kreće čovek koji pleše, jer, sam plesač slični životu koji je na taj

---

<sup>60</sup> Gadamer, H.-G., „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, str. 113-114.

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 114.

<sup>62</sup> Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, prev. A. Buha, Hinaki, Beograd, 2006, str. 279-280.

način umetnički, i njega pokreće umetnost, i pokreće ga na taj način pošto je sam život nekako takav.”<sup>63</sup>

Sa druge strane, shodno samom ponašanju igrača, po Gadameru, svako igranje jeste odigravanje, što znači pred sobom imati slobodu, odnosno stajati pred mogućnostima koje igra otvara. Naravno, ovde na delu nije polje beskrajsnih mogućnosti, već mogućnosti koje igra isporučuje, i draž igre, po Gadameru, upravo dolazi od datog prostora mogućnosti koji treba da se proigra. Dakle, igrač nije toliko onaj koji iskušava, koliko je onaj koji je iskušan poljem mogućnosti koje mu igra otvara i unutar kojeg ga igra nastanjuje.<sup>64</sup> Ovo proigravanje mogućnosti isporučenih igrom ukazuje na to da igra ne vrši neki sebi spoljašnji zadatak, već da je izvršenje zadatka koji igra postavlja prikazivanje same igre.<sup>65</sup> Gadamerova teza o prevlasti same igre nad igračem, to da takoreći igra igra igrača, svoj eho takođe nalazi kod Plotina u sledećim rečima: „Ali, delovi (tela) plesača po nužnosti ne bi mogli biti istovetni u pojedinačnim plesnim figurama, budući da njegovo telo prati ples i prilagođava mu se, a od udova (njegovog tela) jedan je i opterećen a drugi opušten, jedan trpi napor a drugi se odmara u nekoj drugoj plesnoj figuri. Namera plesača je usmerena na nešto drugo, a (delovi njegovog tela) su aficirani sledeći ples, služe plesu i pomažu da se on dovrši u potpunosti... plesač nije izabrao da tako pleše.”<sup>66</sup>

Dakle, u izvršenju igre koje bismo plotinovski nazvali ples, igra tek dolazi do svog bitka, odnosno ona postaje prezentna tek u i kroz sam čin izvršenja, a kako je subjekt igre sama igra, a ne igrač, tako je sam način bitka igre da dođe do vlastitog prikaza. Ovde je takođe interesantno da sam Plotin, govoreći o materiji koja se može misliti i kao mogućnost, kaže da ona može

<sup>63</sup> Plotin, *Eneada III*, prev. S. Blagojević, Književne novine, Beograd, 1984. str. 32 (*Enn. III. 2. 16, 20-28*).

<sup>64</sup> Ili kako Gadamer kaže: „Igra je ono što igrača drži u vlasti, što ga upliće i drži u igri.” (*Istina i metoda*, str. 136).

<sup>65</sup> „Umjetnost je u izvršenju... Ali, to znači: bitak umjetničkog djela niti je ono stvoreno niti stvar pogađaju pojmovi produkcije i reprodukcije sa strane primatelja. Štoviše, to ga razlikovanje upravo premašuje.” (Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’”, str. 217)

<sup>66</sup> Plotin, *Eneada IV*, prev. S. Blagojević, Književne novine, Beograd, 1984. str. 83 (*Enn. IV. 4. 33, 11-25*).

uzeti najrazličitija oblička „... kao što se plesač pretvara u sva (obličja)“.<sup>67</sup> Shodno jeziku tradicije, Gadamerovo razumevanje igre bi se, s obzirom na strukturni aspekt pravila kao prostora mogućnosti različitih pravaca izvršenja, uslovno rečno, moglo postaviti kao nadređenost oblika igrača kao stvari, a sam ples koji je proces igranja kao oblikovanje ili *ενέργεια*, tj. stupanje umetničkog dela u vlastiti oblik/prikaz preko (plesnog) izvršenja. Pored prethodnog, ranije pomenuta Gadamerova ideja da suština slike mišljene kao prikaz nije pad uzora, već da kao prelivanje uzora predstavlja porast bitka koji ne umanjuje sam uzor, nalazi eksplicitnu potvrdu kod Plotina i to uz istovremenu vezu sa figurom plesa. Naime, Plotin kaže sledeće: „U tom plesu (plesać) posmatra izvor života, izvor uma, načelo bića, uzrok dobra, koren duše. Sve to se izliva iz Njega tako što Ga ne umanjuje...“<sup>68</sup>

Pored prethodno rečenog, igra kao prikazivanje za Gadamera je uvek prikazivanje za nekog – „prikaz za“.<sup>69</sup> Međutim, ovo prikazivati se nekome, ili biti „prikaz za“, ne znači da je osnov igre mišljen u pogledu na onoga kome se igra prikazuje.<sup>70</sup> Ako je fenomen igre vodilja razumevanja iskustva umetničkog dela, onda to znači da umetničko delo uvek jeste za nekog. Ako umetničko delo sebe odašilje ka nečijem razumevanju, dato ne znači da je subjekt koji razumeva, odnosno iskušava umetničko delo onaj koji konstituiše ono šta umetničko delo jeste. To da je umetničko delo kao igra uvek igra za, ovde za nečiju interpretaciju, ne znači, da je ono proizvedeno činom interpretacije, već da je u samu strukturu umetničkog dela uključeno to da je ono za nekog. Umetničko delo mišljeno kao igra jeste po sebi to da je za drugog. Kao i u prethodno razmatranom slučaju slike, i kod razumevanja umetničkog dela kao igre Gadamer ukida razliku koju postavlja

<sup>67</sup> Plotin, *Eneada VI*, prev. S. Blagojević, Književne novine, Beograd, 1984. str. 35 (*Enn. VI. 1. 27, 20-21*).

<sup>68</sup> *Ibid.*, str. 224 (*Enn. VI, 9. 9, 1-5*)

<sup>69</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 138. „U konačnom, igra je time samoprikazivanje vlastog kretanja.“ (Gadamer, H.-G., „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest“, str. 104).

<sup>70</sup> Kako sam Gadamer kaže: „Otvorenost prema posmatraču spada, naprotiv, takođe u zatvorenost igre. Posmatrač vrši samo ono što je igra kao takva.“ (Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 139).

posmatrački odnos spram umetničkog dela i uspostavlja igrački odnos, gde posmatrač postaje igrač preko kojeg se igra odigrava dolazeći do vlastitog bitka.<sup>71</sup>

## LITERATURA

- “A Conversation With Hans-Georg Gadamer”, *Method. Journal of Lonergan Studies*, 1990, intervju (Michael Baur), str. 1-13.
- Cassirer, E., “Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen”, u: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, II. Vorträge 1922–1923 / I. Teil, (1924), str. 1-27.
- de Man, P., „Retorika temporalnosti”, u: *Problemi moderne kritike*, Nolit, Beograd, 1975., str. 236-284.
- Deleuze, G., „Platon i simulakrum”, u: *Logika smisla*, Sandorf & Mizantrop, Zagreb, 2015., str. 228-238.
- Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009.
- Derida, Ž., „Ekonomimezis”, *Treći program*, br. 112 (2001), str. 175-208.
- Derida, Ž., *Bela mitologija*, Bratsvo-Jedinstvo, Beograd, 1990.
- Derrida, J., “The Double Session”, u: *Dissemination*, The Athlone Press, London, 1981., str. 173-286.
- Dostal, R., “Gadamer’s Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis”, u: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, J. Malpas (ur.), Northwestern University Press, 2010., str. 45-65.
- Else, Gerald F., “‘Imitation’ in the Fifth Century”, u: *Classical Philology*, Vol. 53, No. 2 (1958), str. 73-90.
- Elsner, J., “Between Mimesis and Divine Power. Visuality in the Greco-Roman World”, u: *Visuality before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, R. S. Nelson (ur.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 45-66.
- Fink, E., *Igra kao simbol svijeta*, Demetra, Zagreb, 2000.
- Gadamer, H.-G., “Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, u: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, str. 94-142.
- Gadamer, H.-G., “Einleitung”, u: *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit Verlag, Münster, Hamburg, London, 2002., str. 3-21.

---

<sup>71</sup> Gadamer, H.-G., *Istina i metoda*, str. 140.

- 
- Gadamer, H.-G., „Pesništvo i mimezis“, u: *Filozofija i poezija*, Službeni list SRJ, Beograd, 2002, str. 33-38.
- Gadamer, H.-G., „Platon kao portretist“, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 235-256.
- Gadamer, H.-G., „Pohvala teoriji“, u: *Pohvala teoriji*, Oktoih, Podgorica, 1996., str. 5-25.
- Gadamer, H.-G., „Riječ i slika – ‘tako istinito, tako zbiljsko’“, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 198-228.
- Gadamer, H.-G., „Tekst i interpretacija“, u: *Čitanka*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 165-197.
- Gadamer, H.-G., *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.
- Gonzalez, F. J., “The Philosophical Use of *Mimēsis*”, u: *The Many Faces of Mimēsis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), Parnassos Press, Sioux City, 2018., str. 23-36.
- Gronden, Ž., *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010. str. 164.
- Hajdeger, Martin, *Niče*, I, Fedon, Beograd, 2009.
- Halliwell, S., “Plato and Painting”, u: *Word and Image in Ancient Greece*, N. K. Rutter, B. A. Sparkes (ur.), Edinburg University Press, 2000., str. 99-118.
- Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006.
- Keuls, E., *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden, 1978.
- Kisiel, T., “Repetition in Gadamer's hermeneutics”, u: *The Late Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, A.-T. Tymieniecka (ur.), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1972., 196-203.
- Kjerkegor, S., *Ponavljanje*, Grafos, Beograd, 1982.
- Koller, H., *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, A. Francke, Berne, 1954.
- Lacoue-Labarthe, P., “Typography”, u: *Typography. Mimesis, philosophy, politics*, Harvard University Press, London, 1989., str. 43-138.
- Melberg, A., "Repetition (In the Kierkegaardian Sense of the Term)", *Diacritics*, Vol. 20, No. 3 (1990), str. 71-87.
- Melberg, A., *Theories of mimesis*, Cambridge University Press, New York, 1995.
- Nightingale, A. W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, New York, 2004.

- 
- Pippin, R., "Gadamer's Hegel", u: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas, U. Arnsward, J. Kertscher (ur.), The MIT Press, Cambridge, 2002., str. 217-238.
- Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet.* Toms I-V, Oxford, 1966.
- Plotin, *Eneada III, IV, VI*, Književne novine, Beograd, 1984.
- Popović, U., „Lepe umetnosti i podražavanje: Bateovo određenje modernog pojma umetnosti”, *Arhe*, 14, 28 (2018), str. 157-171.
- Popović, U., „Platonova kritika umetnosti iz perspektive obrazovanja”, *Arhe*, VII, 13 (2010), str. 129-147.
- Rausch, H., *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, Wilhelm Fink, München, 1982.
- Ricoeur, P., "Temporal Distance and Death in History", u: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas, U. Arnsward (ur.), The MIT Press, Cambridge, 2002., str. 239-256.
- Riker, P., *Vreme i priča*, I, IKZS, Sremski Karlovci, 1993.
- Risser, J., "Hermeneutic Experience and Memory: Rethinking Knowledge as Recollection", *Research in Phenomenology*, Vol. 16 (1986), str. 41-55.
- Schweiker, W., "Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida", u: *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 1 (1988), str. 21-38.
- Schweiker, William, *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, Fordham University Press, New York, 1999.
- Tatalović, N., „Gadamerova hermeneutička ontologija”, *Arhe*, IX, 17 (2012), str. 139-153.

---

NIKOLA TATALOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## GADAMER'S "REPETITION" OF MIMESIS I

**Abstract:** The research follows the basic characteristics of Gadamer's rehabilitation of the concept of mimesis, which is of crucial importance for the development of the whole of his project of philosophical hermeneutics. The research points to the underlying assumptions that guide Gadamer's return to the "original" sense of mimesis. Analyzing Gadamer's understanding of the notion of play, transformation into the structure and temporal character of a work of art, the research seeks to point out the fundamental dependence of Gadamer's notion of mimesis on the Platonic tradition, primarily Neoplatonism. Given the Platonic game of understanding of mimesis, which moves through the conflict of truth as correspondence and truth as self-showing of being, analyzes ultimately show that Gadamer returns to mimesis without actually repeating mimesis, and points to the need to abandon the notion of truth if indeed we want to repeat mimesis. The first part of the research, presented in this paper, aims to conduct most of the aforementioned analyzes in order to explain in detail in the second part of the research the previously pointed out conclusion regarding the character of Gadamer's notion of mimesis.

**Keywords:** Gadamer, mimesis, presentation, play, art, festival, repetition, theory

*Primljeno: 26.2.2021.*

*Prihvaćeno: 5.5.2021.*





Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 1 Bruno G.  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.225-239>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

YANNIS FIKAS<sup>1</sup>

BCA College, Athens, Greece

## GIORDANO BRUNO, HIS PLACE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND IDEAS

**Abstract:** The aim of this paper is to present the Renaissance philosopher Giordano Bruno. According to Giordano Bruno, a human being is threefold composed of a body (*soma*), soul (*psyche*) and spirit (*nous*). Bruno's philosophical theory on the harmonization of the soul with the mind (*nous*) and the body focuses mainly on the shaping of the psychological world through the development of imagination and memory. Bruno's works deal with the "Art of Memory", which elevates and gradually extends the consciousness of the disciple of wisdom from the earthly world to the extending boundaries of the starry sky. Bruno supports that humans who process the images of ideas through their imagination can approach the same archetypal ideas found within the divine mind and then embody them without distortions to the material world. These images constitute the best guides to the soul, because they elevate consciousness and facilitate its entry and access to the archetypal ideas found in the universal intellect. As these images dim the light, they prepare the eyes of the soul which are still wrapped in fog to gradually face the very same ideas.

**Keywords:** Philosophy, Renaissance, harmony of the opposites, unity, logic, imagination, memory, psychological world, Heroic Frenzies individual freedom

### THE RENAISSANCE

The characteristics of the historical period called The Renaissance appear in Italy in the 14<sup>th</sup> century AD and last until the 16<sup>th</sup> century AD. Within this period a total renewal of philosophy, science, art and civilization

---

<sup>1</sup> Author's e-mail address: [Jfikas@otenet.gr](mailto:Jfikas@otenet.gr)

takes place. Renaissance ideas are not theocentric like the ones in the Middle Ages, but focus mainly on humans, city and nature. A new society characterized by mobility and conquest succeeds the static society of the Middle Ages with the strict secular and religious authority.

The Renaissance human is able to arrange his life, shape his future and change his environment through the development of his personal virtues. The representatives of that new Renaissance spirit wanted to overcome the contradictions and conflicts of their times in order to create a better world. That need for change urged them to seek for ideals in the classical world. Literature, arts, science, politics and philosophy were cultivated. The ancient intellect returned through philosophy; while myths and symbols reappeared through art and mainly painting.

#### REPRESENTATIVES OF THE RENAISSANCE

The main Renaissance representatives on philosophy were: Marsilio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Giordano Bruno (1548-1600) and Tommaso Campanella (1568-1639). With regard to art, they were Botticelli (1445-1510), Leonardo Da Vinci (1452-1519), Raphael (1483-1520), Michelangelo (1475-1564), Tiziano (1490-1576), Tintoretto (1518-1594) and Paolo Veronese (1528-1588). The artist and the philosopher, genuine representatives of the Renaissance spirit, harmonize the antitheses between logic and imagination, philosophy and religion, individual freedom and secular order.

#### LIFE AND WORK OF GIORDANO BRUNO

*Giordano Bruno was born in Nola, near Naples, in 1548. He entered the Dominican Order and, following publication of some works that are now lost, he left Italy in 1579 for Switzerland, France and eventually England, a move perhaps due to the oppressive climate in his own country, where the church felt itself threatened by the new science which he attempted to propagate. Having acquired a great interest in Ramon Lull (1232-1316) and the art of memory, he presented in London his vision of an infinite universe in which he sought to re-unify terrestrial physics with celestial physics on*

*the basis of a principle of universal becoming. He also reflected on the causes of the religious wars and tried to determine the origin of the theological disputes of the period. Beginning with the metaphysics expressed in De la causa, principio e uno (Cause, Principle and Unity), which reflected the objections he encountered in England, he derived a new concept of the divinity which evolved from his cosmology. The magical, animistic vision of everything which he adopted throughout all his writings, not just those of the last period of his life, is evident here. In addition to his specific contributions to the scientific revolution, he presented a general metaphysical vision that contributed significantly to the development of Renaissance philosophy.<sup>2</sup>*

*La Cena de le Ceneri (The Ash Wednesday Supper) was the first of the dialogues in Italian which Bruno published in 1584/85. The striking feature of this work, in which the author proclaims his Copernicanism, is the immediate connection established between the annual motion of the earth around the sun and the infinity of the universe. This, however, was quite different from the position of Copernicus, who, having given new dimensions to the traditional cosmos, recognized the immensity of the heavens but left to the natural philosopher the ultimate decision about whether or not the universe was infinite. In The Ash Wednesday Supper, on the contrary, we find a clear affirmation of an infinite universe with infinite solar systems similar to our own. Suns and earths are composed of our own elements, they are living and inhabited beings, they are stars which are recognized not only as living things but also as divinities.<sup>3</sup>*

The first works of Bruno in England, entitled *Explicatio Triginta Sigillorum* and *Sigillus Sigillorum* (*Thirty Seals* and *The Seal of Seals*), are about exercising memory as a basic tool for human education. The rest of his works, of that same period (1583-1585), which is considered to be his most prolific one, are mainly characterized by philosophical dialogues. In his cosmological works *Cena dele Ceneri* and *Dela Causa, Principio e Uno* (*The Ash Wednesday Supper* and *Cause, Principle and Unity*), Bruno praises

---

<sup>2</sup> Bruno, G., *Cause, Principle and Unity: Essays on Magic*, Introduction, Cambridge University Press, 1998, p. vii.

<sup>3</sup> Bruno, G., *Cause, Principle and Unity: Essays on Magic*, Introduction, Cambridge University Press, 1998., p. viii.

Queen Elizabeth; while his moral works *Spaccio dela Bestia Trionfante* and *Degli Eroici Furori* (*The Expulsion of the Triumphant Beast* and *The Heroic Frenzies*) are dedicated to Sir Philip Sidney, who was a courtier. Sir Philip Sydney along with Michel de Castelnau, ambassador of the king Henry III of France to England, remained strong protectors of Bruno until the end of his life. His two works *Dele Infinito, Universo e Mondi* and *Cabala del Cavallo Pegaseo* (*The Infinite, the Universe and Worlds* and *The Cabala of Pegasus*) complete his writings in London.<sup>4</sup>

*You have no opportunity here to speak of that divine spirit of the earth, of that special and unique Lady, who from that cold sky lying by the arctic parallel spreads such a clear light over the whole terrestrial globe. I mean Elizabeth, who by title and royal dignity is not inferior to any king anywhere on earth. In regard to judgment, wisdom, counsel and governing she is not second to anyone who carries a royal scepter on earth. In the Knowledge of arts, in familiarity with sciences, in understanding and mastering all languages that noted and learned personalities can be heard to speak in Europe, without any contradiction she is superior to all the other princes and rulers of such kind; if the empire of fortune would correspond to and would match the empire of the most generous spirit and mind, (she would be the sole empress of this terrestrial sphere, and with fuller significance that divine hand of hers would sustain the globe golden scepter of this universal monarchy.<sup>5</sup>*

During his philosophical tour in Europe in 1588, Giordano Bruno left the city of Wittenberg in Germany and went to Prague. There he tried to get in contact with the emperor Rudolph II, who was interested in philosophy, astrology and alchemy (the philosopher's stone). Bruno dedicated his work *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque Philosophos* (*One Hundred and Sixty Theses Against Mathematicians and Philosophers*) to Rudolph. This book includes geometric diagrams used for the understanding of the universe creation. In his book dedication to the emperor, Bruno mentions that he looks forward to

<sup>4</sup> ΦΙΚΑ, Ι., *Τζιουρνάνο Μπρούνο, η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*, Αθήνα, Νίκας, 2012.

<sup>5</sup> Bruno, G., *The Ash Wednesday Supper*, S. L. Jaki, The Hague, Mouton, 1975, pp. 82-84.

a new universal religion which will unite all humans under the law of love and will lead nations and societies to peace and amity.

According to F. Yates, it was when Henry of Navarre became King of France that Bruno decided to return to Italy. Bruno believed that it was the right opportunity for a Catholic King to bring about secular reforms within a Catholic framework. When the Venetian patrician, Giovanni Mocenigo, invited Bruno to Venice to teach him the art of memory, Bruno accepted the invitation hoping to convey in Italy the liberating ideas he had managed to spread in the rest of Europe. As reported in Yates, Bruno was preparing a new book on *'The Seven Liberal Arts'*, when Mocenigo, whom might have been disappointed by the unwillingness of Bruno to teach him the art of memory, denounced him to the Holy Inquisition. On May 26, 1592, Bruno was arrested by the Holy Inquisition in Venice, and although its influence was limited, it managed to impose its ideas. Then, in February 1593 Bruno was sent to Rome prisons, where he was held for seven years. His long imprisonment exhausted him both physically and mentally. However, he managed to make the most of the few days that he was given to present himself in court.

*The accused philosopher (Giordano Bruno) answered by the following profession of faith, which is that of every disciple of the ancient masters:*

*"I hold, in brief, to an infinite universe, that is, an effect of infinite divine power, because I esteemed it a thing unworthy of divine goodness and power, that, being able to produce besides this world another and infinite other, it should produce a finite world. Thus I have declared that there are infinite particular worlds similar to this of the earth, which, with Pythagoras, I understand to be a star similar in nature with the moon, the other planets, and the other stars, which are infinite; and that all those bodies are worlds, and without number, which thus constitute the infinite universality in an infinite space, and this is called the infinite universe, and of a multitude of worlds. Indirectly, this may be understood to be repugnant to the truth according to the true faith.*

*Moreover, I place in this universe a universal Providence, by virtue of which everything lives, vegetates and moves, and stands in its perfection, and I understand it in two ways; one in the mode, in which the whole soul is present in the whole and every part of the body, and this I call nature, the shadow and footprint of divinity; the other, the ineffable mode in which*

---

*God, by essence, presence, and power, is in all and above all, not as part, not as soul, but in mode inexplicable.*

*Moreover, I understand all the attributes in divinity to be one and the same thing. Together with the theologians and great philosophers, I apprehend three attributes, power, wisdom, and goodness... ”<sup>6</sup>*

Giordano Bruno with courage answered to his judges. *“It is you who tremble more as you read me this sentence that I on hearing it”*.<sup>7</sup>

### THE UNIVERSE

Giordano Bruno believed that God is the one to move humans, gods move the celestial bodies and the stars, the stars move the spirits of nature, which in their turn form the compounds of the natural elements; these elements activate the senses, the senses influence the soul and the soul influences the whole living creature. This is the downward course of the scale. However, the living creature escapes through the senses to the compounds, through the compounds to the various elements and through them to the spirits that inhabit them, through the spirits to the stars, through the stars to gods and through gods to the admiration of the unique, simplest, supreme and absolute Being. In this way, the descent from God to the living creature through the world takes place and the living creature’s ascent to God through the world.

Moreover, Giordano Bruno believed that the earth is a living entity who “senses” in a different way from that of a human. They had observed that the rotary movement of the Earth around the sun in vigorates its energy and vitality as well as the beings living in it. During the vernal equinox, the autumnal and summer energies refresh themselves and so does the natural vitality of the planet. During the autumnal equinox, the energies that help in

---

<sup>6</sup> Blavatsky, H. P., *Τσις Αποκαλυμμένη*, Τόμος Α, Βιβλίο 1, Ιάμβλιχος, Αθήνα, 1997, pp. 226-227.

<sup>7</sup> YATES, Fr. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, The University of Chicago Press, 1964. LIVRAGA, J., *The Alchemist*, Paperback, 2001.

the development of the psychological and the mental world are refreshed, while the natural vitality on the planet decreases.<sup>8</sup>

### THE HARMONIZATION OF OPPOSITES

Giordano Bruno believed that harmony appears wherever there are opposites. In his work *The expulsion of the Triumphant Beast*, he mentions typical examples which verify this theory. “*Thereby work pleases us only after rest and rest pleases us only after work. People who live in the countryside desire to go to the city and those who live in cities desire to go to the countryside for rest and holidays. Walking satisfies the person who rested and the one who has walked a lot finds rest relieving. Thus, the transition from the one extreme to the other, this motion through intermediary situations is what pleases us more. The person who wants to overcome a great obstacle which is in front of him should take several steps backwards*”.

Bruno used opposite pairs in his work *The Ash Wednesday Supper* as well, to convey the duality of human nature: “*grand and small, cheerful and angry, bitter and happy, tragic and comical, heroic and dejected, teacher and student, believer and unbeliever, facile and ponderous, cringing and liberal, apish and dignified, a sophist with Aristotle, a philosopher with Pythagoras, smiling with Democritus, crying with Heraclitus*”.<sup>9</sup>

### THE HEART AND THE MIND

In his work *The Ash Wednesday Supper*, Giordano Bruno encourages the cultivation of philosophy which harmonizes the heart with the mind, the power with wisdom. In a poetic manner he presents the King of France, Henry III, as a model human who has walked the road to heart. Bruno actually mentions that Henry III is the king “*who from the most generous heart of Europe makes the farthest corners of the world resound*

---

<sup>8</sup> ΦΙΚΑ, Ι., *Μονοπάτια Τέχνης και Σοφίας*, Αθήνα, Νίκας, 2010, σ. 10.

<sup>9</sup> Bruno, G., *The Ash Wednesday Supper*, S. L. Jaki, The Hague, Mouton, 1975, pp. 43-44.

*with the voice of his fame. He, when trembling with anger as a lion in a deep cave, casts fright and deadly fear on the other powerful predators of these forests; and when he retires and takes rest, he sends out such a blaze from a liberal and kindly soul, which kindles the neighboring tropics, warms the icy Great Bear, and dissipates the rigor of the arctic desert which revolves under the eternal custody of the fiery Bootes. VALE”<sup>10</sup>*

In the same work, Bruno praises the human who cultivated the divine mind, the voice of silence, who whispers to the inner ears of the human and who encourages him to rise upwards to the spiritual world. Bruno states, “*Now here is he who has pierced the air, penetrated the sky, toured the realm of stars, traversed the boundaries of the world, dissipated the fictitious walls of the first, eighth, ninth, tenth spheres, and whatever else might have been attached to these by the devices of vain mathematicians and by the blind vision of popular philosophers. Thus aided by the fullness of sense and reason, lie opened with the key of most industrious inquiry those enclosures of truth that can be opened to us at all, by presenting naked the shrouded and veiled nature; he gave eyes to moles, illumined the blind who cannot fix their eyes and admire their own images in so many mirrors which surround them from every side. He untied the tongue of the mute who do not know [how to] and did not dare to express their intricate sentiments. He restored strength to the lame who were unable to make that progress in spirit which the ignoble and dissolvable compound [body] cannot make. He provided them with no less a presence [vantage point] than if they were the very inhabitants of the sun, of the moon, and of other nomadic [wandering] stars [planets]. He showed how similar or dissimilar, greater or worse [smaller] are those bodies [stars, planets] which we see afar, compared with that [earth] which is right here and to which we are united. And he opened their eyes to see this deity, this mother of ours, which on her back feeds them and nourishes them after she has produced them from her bosom into which*

---

<sup>10</sup> Bruno, G., *The Ash Wednesday Supper*, S. L. Jaki, The Hague, Mouton, 1975, p. 22.



*she always gathers them again -- who is not to be considered a body without a body without soul and life".<sup>11</sup>*

### BEAUTY LOVE AND EUDAIMONIA

Giordano Bruno, like Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, believed that beauty is the manifestation of a radiant beam, which shines through the senses on the soul and the mind of humans and activates imagination. Beauty prepares the soul to fulfill an ascending course towards wisdom in the same way that aesthetics leads to ethics. The natural beauty is the step that leads humans to love, which characterizes the psychological world, and ultimately, to eudaimonia, which characterizes the spiritual world. For Renaissance philosophers, beauty is the way through which artists and mainly painters and poets try to express the truth and captivate a beam of light which will turn the profane work into sacred work.

### IMAGINATION AND MEMORY

#### *Imagination*

For Giordano Bruno, humanity is a link of an evolutionary chain which starts with the mineral world, the plant and animal world and the human world and continues with heroes and gods. Bruno believed that the human soul needs molding and cultivation so that it can harmonize with the mind and the body.

Bruno's philosophical theory on the harmonization of the soul with the mind and the body focuses mainly on the shaping of the psychological world through the development of imagination, memory, attention and concentration. His works *De Umbris Idearum*, *Cantus Circaeus*, *Explicatio Triginta Sigillorum*, *Sigillus Sigillorum*, *Lampas Triginta Statuarum*, *De Imaginum, Signorum, et Idearum Compositione* deal with the art of memory

---

<sup>11</sup> Bruno, G., *The Ash Wednesday Supper*, S. L. Jaki, The Hague, Mouton, 1975, p. 61.

and encourage humans to mold their psychological world in order to approach the spiritual one.

Bruno supported that humans who process the images of ideas through their imagination can approach the same archetypical ideas found within the divine mind and then embody them without distortions to the material world. These images constitute the best guides to the soul, because they elevate consciousness and facilitate its entry and access to the archetypical ideas found in the universal intellect. As these images dim the light, they prepare the eyes of the soul which are still wrapped in fog to gradually face the very same ideas. According to Bruno, the archetypical image of the god Hermes can be depicted with the image of a statue of the god, like the Hermes of Praxiteles, imprinted on memory and moreover, interrelated with the quality characteristics of the god Hermes, such as the magic perception, eloquence, skillfulness etc. The archetypical image of Aphrodite can be depicted with the image of a statue of the goddess, like the Aphrodite of Milos, imprinted on memory and interrelated with the quality characteristics of the goddess Aphrodite, which are beauty, love, abundance.<sup>12</sup>

### *Memory*

Bruno believed that knowledge is the mere recollection of ideas and identified three types of memory: the natural memory which deals with the world of the body, the psychological one dealing with the world of the soul and the superior memory with the world of the mind. Bruno believed that when imprinted on the psychological memory the images of the sensory objects activate memory; and hence, a bridge is built between the spiritual and the material world.

---

<sup>12</sup> ΦΙΚΑ, Ι., *Οι Μύθοι του αρχαίου κόσμου*, Αθήνα, Μιχάλης Σιδέρης, 2019, σσ. 153-154.

## THE HEROIC FRENZIES. IMAGES AND SYMBOLS

In his work *Gli Eroici Furori* Bruno refers to the myth of Actaeon, the young hunter who dared to face the goddess Diana swimming naked in the clean waters of a spring. The goddess punished him by turning him into a stag, which was devoured by his own blood hounds. While in all kinds of hunt the hunt recaptures his prey, in the hunt of spiritual purity symbolized by the naked Diana, the hunter himself is captured. The stag symbolizes the sacred and pure ideals, while Actaeon's dogs symbolize the mental judgment and will which help him to pass from the natural world, the world of multiplicity, to the spiritual world, the world of truth and unity.<sup>13</sup> In the same work, Bruno mentions a triad of perfections, which are truth, wisdom and intellect. In humans, these three notions are expressed as will, love and intellect. The symbolic images that Bruno uses to depict these three perfections are the images of the captain, phoenix and blacksmith respectively. The captain is the human will, which, as Bruno mentions, stands on the stern of the soul with the small wheel of logic and intellect governing the wishes of the inferior human powers. With the clarion sound the captain calls all the warriors, all the active powers of humans to fight the inferior passive ones, the ones of natural limitations. According to Bruno, the phoenix symbolizes the active intellect, the spiritual one, with which the hero senses the divine things and unites himself with the universe.<sup>14</sup> The blacksmith expresses the human altruistic intellect, which intervenes with the anvil, the hammer and the fire and purifies the inferior intellect, which Bruno likens to the Hephaestus furnace where ideas are forged.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> BRUNO, G., *Gli Eroici Furori*, Biblioteca Rara, Milano, Puplicata da G. Daelli, p. 33. Ι. ΦΙΚΑ, *Τζιορντάνο Μπρούνο, η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*, Αθήνα, Νίκας, 2012, σσ. 114-121. Ι. ΦΙΚΑ, *Οι Μύθοι του αρχαίου κόσμου*, Αθήνα, Μιχάλης Σιδέρης, 2019, σ. 155.

<sup>14</sup> BRUNO, G., *Gli Eroici Furori*, Biblioteca Rara, Milano, Puplicata da G. Daelli, p. 106.

<sup>15</sup> BRUNO, G., *Gli Eroici Furori*, Biblioteca Rara, Milano, Puplicata da G. Daelli, p. 117.

---

 THE “ART OF MEMORY” THE CONVERSION OF MAN INTO GOD

The correspondence of virtues with constellations in the work *The Expulsion of the Triumphant Beast* constitutes a mnemonic system by Bruno, which elevates and gradually extends the consciousness of the disciple of wisdom from the earthly world to the extending boundaries of the starry sky. In the same work there is a second mnemonic system in which Bruno correlates the various parts of the human body, of the microcosm, which is a miniature of the macrocosm, with virtues. “*I say, indeed, that their heads should contain a bridled imagination, cautious thinking, and a retentive memory. Their foreheads should show a quick apprehension, their eyes, prudence, their noses, sagacity, and their ears, attention. There should be truth on their tongues, sincerity in their breasts, and well directed affections in their hearts. In their shoulders they should show patience, in their backs, forgiveness of wrongs received, in their stomachs, discretion, in their bellies, temperance, in their breasts, continence, in their legs, constancy, and in the soles of their feet rectitude. In their left hands, they should hold the Pentateuch of Decrees; in their right hands, discursive Reason, informative Knowledge, regulating Justice, governing Authority, and executive Power*”<sup>16</sup>.

In a third pursuance of the mnemonic system in his work *Lampas Triginta Statuarum*<sup>17</sup>, Bruno presents the images of gods and their quality characteristics found both in Bruno’s work and the orphic hymns. According to Bruno, the frequent contact of the soul with the gods arouses within the philosopher and the artist the desire to acquire the quality characteristics of gods.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Bruno, G., *The Expulsion of the Triumphant Beast*, trans. A. Imerti, University of Nebraska Press, 1992, p.92.

<sup>17</sup> Bruni, J., *Lampas triginta statuarum, Opera latine concripta*, F. Tocco et H. Vitelli, Faksmile-Neudruck der Ausgabe von Fiorentino, Tocco und Anderen, Neapel und Florenz, 1879-91, pp. 9-37.

<sup>18</sup> ΦΙΚΑ, Ι., *Οι Μύθοι του αρχαίου κόσμου*, Αθήνα, Μιχάλης Σιδέρης, 2019, σσ. 158-161.

In his work entitled *Sigillus Sigillorum*<sup>19</sup>, Bruno provides supplementary instructions on the constant and laborious effort required in parallel with memory practice so that the human shapes his psychological world and approaches his spiritual one. Therefore, the first important factor, of the fifteen that Bruno highlights, is the influence of the environment. In fact, he initially suggests a “renunciation” of the environment with the intention of spiritual perfection. Other factors are: the challenges that cause pain but perfect the human being; the recognition of the soul world; the preoccupation with spiritual activities and the parallel reduction in sleep time; the supremacy of the intellect over the body; the ascertainment that the intellect leads an independent life from the body; Plato’s belief that the forms of objects exist within the soul world, the intellect, before they manifest themselves in the world; the realization that there is a relation between the external and internal world; the influence of the emotional world on the soul and therefore, the need for strong self-control; the influence of the soul on the environment; the dissociation from the animal habits; the avoidance of emotions, such as sadness, melancholy and fantasy, which cause great turmoil in the soul; the conviction that logic is not enough to seek the truth; the bad mood that sets the conditions for deficiency in philosophical attitude; and the philosophy that elevates humans.<sup>20</sup>

## CONCLUSION TOWARDS A NEW RENAISSANCE

The rediscovery of the Renaissance philosophy will help man, to be aware of his potentials, to identify his own core values, to acquire a vital and integrated sense of self, to become better and wiser citizen that will contribute to the common good, to acquire a holistic vision of the universe, to rediscover nature, create new relationships with it and develop a consciousness of responsibility and accountability towards nature.

---

<sup>19</sup> BRUNI, J., *Sigillus Sigillorum, Opera latine concripta*, F. Tocco et H. Vitelli, Faksmile - Neudruck der Ausgabe von Fiorentino, Tocco und Anderen, Neapel und Florenz 1879-91, pp. 181-187.

<sup>20</sup> ΦΙΚΑ, Ι., *Τζιορντάνο Μπρούνο, η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*, Αθήνα, Νίκας, 2012, σσ. 114-121.

## REFERENCE LIST

- Adamou - Fika K., *Ideal States from Plato to Campanella*, Athens, Academy of Athens, 2006.
- Boccaccio, G., *Il Decamerone*, F. Palazzi, Milano, Edizioni D' Arte, 1964.
- Bruno, G., *Cause, Principle and Unity*, R. J. Blackwell - R. de Lucca, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Bruno, G., *On the Compositions of Images Signs and Ideas*, trans. Ch. Doria, D. Higgins, New York, Willis, Locker & Owens, 1991.
- Bruno, G., *The Ash Wednesday Supper*, trans. S. L. Jaki, The Hague, Mouton, 1975.
- Bruno, G., *The Expulsion of the Triumphant Beast*, trans. A. Imerti, University of Nebraska Press, 1992.
- Bruno, G., *The Heroic Frenzies*, P. E. Memmo, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1964.
- Fikas Y., *World, City, Man, philosophical texts*, Nikas, Athens, 2016.
- Fikas Y., *Giordano Bruno, his place in the history of philosophy and ideas*, Nikas, Athens, 2012.
- Fikas Y., *Paths of Art and Wisdom*, Nikas, Athens, 2010.
- Livraga, G., *El Alquimista*, Editorial Cunillera, 1974.
- Schwarz, F., Ohmann I. *The spirit of the Renaissance*, Austria Filosofica Graz, 2005.
- Yates, Fr., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.
- Yates, Fr., *The Art of Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966.

JANIS FIKAS

BCA koledž, Atina, Grčka

## ĐORDANO BRUNO, NJEGOVO MESTO U ISTORIJI FILOZOFIJE I IDEJA

**Sažetak:** Cilj ovog rada jeste da predstavi renesansnog filozofa Đordana Bruna. Prema Đordanu Brunu, ljudsko biće čine tri momenta: telo (*soma*), duša (*psyche*) i duh (*nous*). Brunova filozofska teorija o harmonizaciji duše s umom (*nous*) s jedne i tela s druge strane, fokusira se uglavnom na oblikovanje psihološkog sveta kroz razvijanje mašte i pamćenja. Brunova dela bave se „veštinom pamćenja”, koja uzdiže i postepeno proširuje svest pristalica mudrosti od zemaljskog sveta do širećih granica zvezdanog neba. Bruno podržava da ljudi koji obrađuju slike ideja svojom maštom mogu pristupiti istim arhetipskim idejama koje se nalaze unutar božanskog uma i potom ih oteloviti bez izobličenja u materijalnom svetu. Te slike čine najbolje vodiče duši, jer uzdižu svest i olakšavaju njen ulaz i pristup arhetipskim idejama koje se nalaze u univerzalnom intelektu. Kako ove slike prigušuju svetlo, one pripremaju oči duše – koje su još uvek obavijene maglom – da se postepeno suočavaju s tim istim idejama.

**Ključne reči:** filozofija, renesansa, harmonija suprotnosti, jedinstvo, logika, mašta, pamćenje, psihološki svet, herojske pomame individualne slobode

*Primljeno: 27.2.2021.*

*Prihvaćeno: 5.5.2021.*





Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 1 Gramsci A.  
141.82 : 2  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.241-259>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

ORAZIO MARIA GNERRE<sup>1</sup>

University of Perugia, Italy

## MARXISM AND RELIGION: A JOURNEY WITH GRAMSCI

**Abstract:** The relationship between Marxism and religion has often been taken for granted. In fact, history shows how these areas have never been completely isolated and, at times, they have come together. In this article we will reflect on this relationship through some elements of primary importance in the discourse of Antonio Gramsci, as a theorist of the philosophy of praxis. We will compare some elements of the Sardinian author's thought with that of three protagonists of Catholic philosophical and political thought from as many different backgrounds: Joseph De Maistre, for the conservative sphere; Gilbert Keith Chesterton, for the Republican-Democrat; James Connolly, for the Communist one.

**Keywords:** Religion, Marxism, Philosophy of praxis, Catholicism, Antonio Gramsci, Joseph De Maistre, Gilbert Keith Chesterton, James Connolly

### 1. AN OPEN QUESTION

There is a 1977 Soviet film, *The Ascent (Voshkozhdeniye)*, by the Ukrainian-born director Larisa Shepit'ko, which is very interesting as a food for thought for a discourse on Marxism and religion. This film, produced, shot and distributed in the middle of the Brezhnevian era, presents a very particular sensitivity towards religious issues, in front of which the Western public could be quite surprised. We can in fact say that, in this film, there are three levels of treatment of the religious question: one symbolic, one political, and one (in negative, on the reverse) on atheism.

---

<sup>1</sup> Author's e-mail address: [oraziomaria.gnerre@studenti.unipg.it](mailto:oraziomaria.gnerre@studenti.unipg.it)

The plot of the film in question takes place during the Second World War, and the protagonists are a group of Soviet partisans who fight against the German enemy, which has penetrated widely into the territory of the motherland. The whole symbolic representation of the feature film is grafted onto this story: one of the two protagonists, the younger, animated by the patriotic spirit and faithfulness to the principles of equality and solidarity of the Bolshevik revolution (represented in one of the final moments by a child with the typical *budėnovka* hat of the Leninist militiamen, in a scene of strong impact), sacrifices himself by allowing himself to be "martyred" by the Nazis and their collaborators, in order not to betray the values in which he believes. The development of these events is constructed in such a way as to signify the Christic *Via Crucis* quite clearly for the viewer. To this is added that the other protagonist, an older soldier, betraying his cause, is configured almost explicitly as the double of Judas Iscariot, up to the attempted suicide operated out of guilt, just as happens in the Christian tradition for the renegade apostle.

Not only a symbolic level, we were saying, but also a political one: one of the characters the protagonists encounter is an Orthodox priest. If in the beginning he generates a certain degree of distrust among the partisans, skeptical of the real political positions of the Church, finally the *pope* in question proves to be pervaded by the same patriotic spirit as the protagonist, and assists the cause of the combatants.

The passage on the question of atheism, then, is truly singular: in one scene, a collaborator of the Nazis of Slavic origin confesses the reasons why he adhered to the ideology of the Germans. Specifically, he argues that by not believing the Nazis in God, they are allowed everything, even the violation of every moral norm. The echoes of a very simplified Nietzsche are obvious in this speech.

First of all, it must be said that this film is typical of the cultural climate that reigned during Brezhnev's presidency. Brezhnevism, which wanted to recover those cultural and social elements considered positive of the era of Stalinism, on the one hand exalted all the national-patriotic aspects that developed during the Second World War (precisely, the *Great Patriotic*

War), from the other consolidated close relations with the Orthodox Church<sup>2</sup>, precisely in the wake of what happened decades earlier thanks to the famous Georgian revolutionary<sup>3</sup>.

But if it is true that the relations between the Soviet state and the Orthodox Church were always ambivalent and always subjected to reversals during the years of Soviet power, this highlights how the communist perspective towards religions (both organized and not) has not always been univocal. Of course, there are a series of elements that assist the taking of easy positions in this regard, allowing us to believe that we can exhaust the question with some very generalist concept, as with the famous Marxian affirmation on religion as the *opium of peoples*, a definition which, as it has sometimes been pointed out that it is by no means the last word on Marxism and religion.

With this article we want to investigate, through Gramsci, another possible interpretation of the religious phenomenon within the Marxist school of thought, aware of two things: the first is that Marxism, proposing itself as a science, is comparable to its theorists with empirical data and open to new evaluations, if corroborated by facts. This is perhaps not frequent among contemporary Marxists, who often fall back on dogmatic formulas and unshakeable certainties, but this does not detract from the premise we have set out; the second is precisely that, in history, Marxist thinkers have anticipated this type of reflection on the role of religion within a dialectical materialist perspective. In this sense, we repeat, the role of Gramsci's thought can be of great help in opening up a conceptual path in this topic.

The exemplary case of Šepit'ko's film serves precisely as estranging information with respect to an almost monolithic narrative, in the West espoused by both communists and non-communists, so that no reconciliation is possible between Marxism and religion.

For a Western observer it is difficult to understand how the Soviet Union could have sponsored the recovery of Orthodox Christian symbolism

---

<sup>2</sup> Cfr. Giovanni Codevilla, *Chiesa e impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milan 2011.

<sup>3</sup> Cfr. Adriano Rocucci, *Stalin e il patriarca: Chiesa ortodossa e potere sovietico, 1917-1958*, Einaudi, Turin 2011.

for its own cinematography. At the most, these things are usually justified with the Russian national unconscious, founded on the myth of transcendent salvation and collective sacrifice, the national unconscious that would reproduce in a completely spontaneous and non-voluntary way. But, as we have seen, this is not the case. It is also difficult to imagine such a promotion of the alliance between the Church and the socialist state, with the full awareness, expressed by the film, that the Church continues to maintain its own vision of the world and of partially autonomous politics, not subordinated to a purely social level, neither to the secular authorities. Finally, it is truly unusual that, in a film of this kind, it is the Nazi who makes a profession of atheism, so as to connect the latter to modern nihilism, in which every moral reference and every trace of humanism vanishes.

As we shall see, the case is therefore far from closed.

## 2. AGNOSTICISM AND RELIGION

Again in the negative, we outline the question of religion with respect to another variant contrary to it, agnosticism. It is very interesting to know how the concept of agnosticism for Antonio Gramsci had a fundamentally negative value, to the point of being used extensively to describe a certain attitude of the human being towards reality and thought.

Let us take for example a passage by Gramsci in defense of the autonomy of the *philosophy of praxis* where this term is used. In criticism of Otto Bauer's theses, which suggested that in parties that referred to the philosophy of praxis, it was necessary to bring together a plurality of philosophies of life, religions and spirituality, all understood as the basis of this fundamental theory of Marxist derivation, Gramsci argues instead its autonomy and therefore revolutionary nature. With words that recall the Gospel passage of "I did not come to bring peace, but the sword"<sup>4</sup>, Gramsci notes that "a theory is precisely" revolutionary "insofar as it is an element of separation and conscious distinction in two fields"<sup>5</sup>. Denying the principle of autonomy and the revolutionary nature of the philosophy of praxis would

---

<sup>4</sup> Mt 10, 34.

<sup>5</sup> *Notebooks from the Prison* 11, 27.

mean, for Gramsci, proposing an "agnosticism [which is] the most vile and abject opportunism<sup>6</sup>".

Again by the Sardinian thinker, the "agnosticism" of the literary opinions of the Italian philosopher Adelchi Baratonò was considered "nothing other than moral and civil cowardice<sup>7</sup>".

Again against agnosticism, in a passage from the *Notebooks* on Esperanto, he has a way of opposing the fact that "every form of thought must consider itself as" exact "and" true "and fight other forms of thought<sup>8</sup>".

Instead, it is in his 25 years that Gramsci expresses himself for the first time in a decisive way on religion, from the pages of *Avanti!*, the famous Italian socialist newspaper. He writes how "religion is a need of the spirit. Men often feel so lost in the vastness of the world, they feel so often tossed about by forces they do not know, the complex of historical energies so refined and subtle escapes common sense so much that in the supreme moments only those who have replaced religion with some other moral strength manages to save itself from collapse<sup>9</sup>". His opinion in this regard will only be refined, without structurally changing.

What this represents within the thought of the Sardinian theorist is to be understood, on the basis of the lesson of Hegelian philosophy, as the consideration of religion as an "initial" factor of knowledge, or rather of understanding the world in its totality. On the contrary, religion would be precisely the fundamental modality of knowledge, with which man approaches (as the same passage just reported) to problems that are difficult to summarize, and which need a symbolic mediation so as to become explicable and better approachable .

He wrote in the *Notebooks*: "the main elements of common sense are provided by religions and therefore the relationship between common sense and religion is much more intimate than between common sense and the philosophical systems of intellectuals<sup>10</sup>". It is well known that for Gramsci

---

<sup>6</sup> *Ivi*.

<sup>7</sup> *Notebooks from the Prison* 1, 96.

<sup>8</sup> *Notebooks from the Prison* 11, 45.

<sup>9</sup> Antonio Gramsci, *Stregoneria*, on *Avanti!*, 4<sup>th</sup> May 1916.

<sup>10</sup> *Notebooks from the Prison* 11, 13.

these elements, as well as in religion, were built and refined in every form of popular culture, as well as in traditional stories, which in the figure of the Grimm brothers, for example, represented part of the German national-popular culture<sup>11</sup>. This was to understand how a certain pre-modern culture was of great interest to Antonio Gramsci, who highlighted its historical role in the formation of the conscience of the people.

This ability of religion to provide a framework in which to be able to insert the elements of reality, allowing a greater understanding, is what makes it different from that agnostic spirit that was so disliked by Gramsci. If religion (and the premodern mythical thought with it) offered its bearers a set of certainties, to be understood also as points of support through which to operate on the real, it becomes evident how agnosticism comes to correspond, without any doubt, with that fundamental indolence of which Gramsci accused what he proverbially called “indifferents”.

Certainly Gramsci was not aware of it, but this perhaps little investigated element of his thought is very similar to that of a classical author of political Catholicism, commonly ascribed to the "reactionary" school, Joseph De Maistre. This personality, famous for having opposed the French Revolution in life<sup>12</sup>, fled to Russia, where he was able to write his main work, *The St Petersburg Dialogues*<sup>13</sup>. This book, built as a three-voice dialogue, covers a whole series of themes, all aimed, however, at defining the fundamental soul of the concept of religion, understanding what is fundamentally against it. In this work De Maistre argued that the world is basically divided into theists and agnostics. The latter would be bearers of their own ontology and their own attitude towards the world: cowardly, they do not believe in the possibility of ideological confrontation or even in the radical transformation of the existing, all characteristics that De Maistre attributed solely to religion. This is for a substantial and fundamental reason, which is why only the hypothesis of a logical cause before all events can

---

<sup>11</sup> Cfr. Antonio Gramsci, *I racconti dei fratelli Grimm. Le traduzioni originali dei «Quaderni dal carcere»*, Incontri Editrice, Sassuolo 2011.

<sup>12</sup> Indeed, even Gramsci was particularly critical of this historical event.

<sup>13</sup> Joseph De Maistre, *St Petersburg Dialogues: Or Conversations on the Temporal Government of Providence*, McGill-Queen's University Press, Montréal 1993.

allow a rational orderability. This responds to the hardly contestable principle according to which only a general philosophy can allow a modification of the world in its social-relational sphere and of man in his ethical and behavioral aspect.

In fact, Gramsci too was the bearer of a "general philosophy", but in his case it was not the Catholic religion (to which he also paid particular attention, as we have seen), but the philosophy of praxis. To it, in the criticism of Bauer, he will also come to pay tribute to the need to preserve his orthodoxy<sup>14</sup>.

A scholar of De Maistre, shortly after him, the Spaniard Juan Donoso Cortés, would then write a text, the *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism*<sup>15</sup>. In the first half of the essay Cortés is faced with the theological and social problems posed to his political and religious faction by the socialists, and he comes to the conclusion that socialism is nothing more than an opposite and contrary religion to the Christian one, therefore a diabolical theology. In the second part, however, he confronts the liberal question, and writes how liberals (who are none other than the agnostics of De Maistre) completely escape any theological categorization, since they deeply detest any complete vision of the world, with which it is eventually possible to confront, both in a dialogical way and in the dialectical confrontation. Their guiding principle remains only that of the well-being and immutability of the universe, which cannot therefore be subsumed to an *omega point*, to a transcendent purpose, whether this is the Kingdom of God of Catholics or the sovereignty of the human being of socialists. In this sense, Cortés said, liberalism is absolute evil, since socialists represent the bearers of a theology, even if it is "satanic", liberalism on the other hand has no theology, and is opposed to any worldview of this type. The socialists would be only the reverse side of the Christians, the liberal agnostics would however be the irreducible enemy of the Christians and the socialists.

---

<sup>14</sup> *Notebooks from the Prison* 11, 27.

<sup>15</sup> Juan Donoso Cortés, *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism*, Literary Licensing, Whitefish 2014.

Through other philosophical paths, it was also what Gramsci thought about agnostics.

### 3. RELIGION AND COMMUNISM

It is well known the role that Lenin attributed to religion with the advent of the communist revolution. First of all, he believed that it should have changed from a public fact to a private affair. Secondly, he argued that with the development of socialism and the progressive realization of a fully communist society, it would progressively wither away<sup>16</sup>, just as the state structures, necessary only for the consolidation of class power, should have died out<sup>17</sup>. In addition to this, he was also a promoter of the so-called "militant materialism", a principle that provided for the theoretical struggle against superstition and religious beliefs<sup>18</sup>.

Nonetheless, it can be said that this represented his particular conclusions drawn from Marx's thinking on the matter, conclusions that were not necessarily shared by every proponent of scientific socialism.

In this regard, it is of great interest to investigate the opinion of another famous Catholic thinker, this time a follower of the political doctrine of Marx, the Irish trade unionist James Connolly, who was much admired by Lenin himself. The vision that he had of the religious question is well summarized by this passage from one of his articles from 1908:

“To the free-thinkers and rebels [...] God and the Church were nothing more than the schemes of a designing priesthood intent on enslaving and robbing the credulous masses. Religion was a systematised business of deception and trickery invented and perpetuated by men thoroughly aware of its falsehood and baseness, and consciously laying plans to maintain and spread it for their own selfish ends. Kings and rulers of all kinds were the creation of this crafty priesthood which used them to its own purposes. [...] That many otherwise excellent comrades have brought

---

<sup>16</sup> Lenin, *Socialism and Religion*, in *Novaya Zhizn*, 3 dicembre 1905.

<sup>17</sup> Cfr. Lenin, *The State and Revolution*, Penguin Books, London 1992.

<sup>18</sup> Lenin, *On the significance of militant materialism*, in *Pod Znamenem Marksizma* n. 3.



such ideas over into the camp of socialism is also undeniable. But that they are also held by an even greater number of enemies of socialism is truer still. And it is in truth in the camp of the enemy such ideas belong, such doctrines are the legitimate children of the teachings of individualism, and their first progenitors both in England and France were also the first great exponents of the capitalist doctrines of free trade and free competition, free contract and free labour. Such conceptions of religion are entirely opposed to the modern doctrine that the intellectual conceptions of men are the product of their material conditions, and flow in the grooves channelled out by the economic environment.

In the light of this modern conception of the conditions of historical progress religion appears as the outcome of the efforts of mankind to interpret the workings of the forces of nature, and to translate its phenomena into the terms of a language which could be understood. The undeveloped mind cannot grasp an abstract proposition. Therefore that which the cultured man of the twentieth century would explain and understand as 'a natural process,' the mental vision of our forefathers could only see as the result of the good or ill will of some beneficent or evil spirit – some God or Devil.

Hence we had in Ireland in our Celtic legends a plentiful store of fairies, leprechauns and good and evil spirits, and every thing on land or sea, on wind or water that our fathers did not understand was readily attributed to the good or perverse genius of some member or members of this fairy host. In their turn the fairies were the descendants of the servants of the 'Unknown God' whom the Celt of old worshipped in his Druidic Groves. Anyone at all acquainted with the beliefs of the Irish peasant before the advent of the National School to 'spoil' him of his innocence is well aware that his Catholicity was almost inextricably mingled with a belief in fairy lore and legend that testified that he was still in a transition state of mentality between belief in the spirits of Druidism and the angels of Catholicity.

He would have hotly repudiated such an insinuation. But to the seeing eye the proofs were palpable and undeniable, and this mental development of the Irish Celt towards a clearer conception of the universe, this progress, for it was a progress, from the conception of a world helplessly torn by the warring of spirits to the conception of a world ruled by a Creator holding a spirit world in subjection for a beneficent purpose, this

development was paralleled throughout the earth by all the advanced races in their upward march to the conquest of truth. The point to be noted is this:

The different stages of development of the human mind in its attitude towards the forces of Nature created different priesthoods to interpret them, and the mental conceptions of mankind as interpreted by those priesthoods became, when systematised, Religion. Religions are simply expressions of the human conceptions of the natural world; these religions have created the priesthoods. Only he who stands upon the individualist conceptions of history can logically claim that priesthoods created religion. Modern historical science utterly rejects the idea as absurd.

Yet it is this utterly unhistorical idea, rejected by historical science as it is also rejected by the record of the countless thousands of priests of all religions who have cheerfully gone to martyrdom for their beliefs and martyrdom is incredible in a conscious imposter – it – it is this belief that is often brought in and made to do duty as a result of socialist thought by those who ought to know better. It is a matter for congratulation that Irish socialists are free of such excrescences on socialist belief.”<sup>19</sup>

As can be seen, Connolly's interpretation of the religious phenomenon was very similar – almost superimposable – to Gramsci's. Religion would be the method by which the people in history have built their own consciousness of the world, even according to Connolly more and more perfectly with the advancement of technology. If for Lenin the only plausible interpretation of religion turned out to be that of the false consciousness of the proletarian class, in the face of Connolly's thought it becomes clear that this is not its only possible understanding in the Marxist field.

Moreover, Connolly could well understand how a certain category, what he scornfully calls "free thinkers," used the critique of religion as a means of promoting individualism. Not only does the analogy with Gramscian agnostics become so very easy, but it is evident that, bringing to the necessary consequences the discourse of the Sardinian thinker and that of

---

<sup>19</sup> James Connolly, *Roman Catholicism and Socialism*, on *The Harp*, September 1908.

the Irish thinker, a purely anti-religious attitude is often to be understood as a pure demophobic demonstration.

There was, under the rule of the British Crown, a third Catholic author who should also be considered in this discussion. Unlike the previous ones, he was neither an exponent of monarchical legitimism nor of communism, but he called himself a republican<sup>20</sup>. Founder of the distributist movement, which demanded, as the name suggests, a redistribution of arable land and an economy based on small ownership, he supported radical democratic positions and opposed British imperialism in the world. A personal friend of the Fabians, and of Bernard Shaw in particular, he was in critical dialogue with the positions of the major socialist schools. It is very interesting to note that his critique of Bolshevism was by no means strictly political (on the other hand he probably had not read Marx, who in fact does not receive criticism in his work), but focused on the question of religion. He, in particular, had to object to this passage from an article by Bukharin, which he draws from a US magazine, the *Liberator*:

“One of the tools for obscuring the conscience of the people is faith in God and the devil, good and evil spirits, saints, etc., in short, religion. The popular masses are addicted to faith in these things, yet, if we rationally address these beliefs, and try to understand where religion originates from and why it has the firm support of the bourgeoisie, we will understand clearly that today the function of religion is to act as a toxin, a toxin that has corrupted and continues to corrupt people's minds.”<sup>21</sup>

He mocked this correlation between bourgeoisie and religion, which he considered unfounded, thus responding to the ideas of the famous Bolshevik:

“If only we are sensible and reasonable we will know where religion originates from; and (which I think is particularly important) we will understand why the economic plutocracy, under whose rule we live, is pervaded by so much religious enthusiasm. We will understand why Lord

---

<sup>20</sup> Gilbert K. Chesterton, *Il repubblicano tra le rovine*, in *Politica*, NovaEuropa Edizioni, Milan 2017, pp. 121-128.

<sup>21</sup> Bukharin in Gilbert K. Chesterton, *La vera accusa contro il bolscevismo*, in *Politica*, NovaEuropa Edizioni, Milan 2017, pp. 115-116 [translated from Italian].

Devonport or Lord Beaverbrook are fighting for the Faith with the frenzy of Crusaders; why Mr. Andrew Carnegie focused on the theology of Greek patristics; and what is the cause of Mr. Selfridge's fanatical penances. We will no longer be perplexed by the encounter with processions of our wealthiest city traders who go on pilgrimage barefoot; the rather common vision of a stockbroker with a sackcloth will no longer be a reason for astonishment for us, not even momentary; in short, we will know the reason for that supernatural wave of conversions which everywhere coincided with capitalism, making all our millionaires mystics, and our modern capitalist society the most devout the world has ever seen."<sup>22</sup>

Obviously, all these pious customs were not common among the prosperous bourgeois mentioned above, and this, according to Chesterton, invalidated Bukharin's theses. Not unlike Connolly, Chesterton believed that religion was not a mere factor of domination, but rather a way of thinking and "culturally being" of the people.

"Anyone who knows Europe or any part of it knows that religion is notoriously not a characteristic of the bourgeoisie, but rather of peasant culture. Indeed, the same author admits that the peasants are religious, while the proletarians are atheists, but, strange to say, he does not make a connection with the obvious fact that the former are free men, while the latter are wage slaves.

[...] We can easily answer Bukharin's solemn question about the origin of religion: if it is a fable, it is certainly a popular fable. If it does not come from God, it undoubtedly comes entirely from the people."<sup>23</sup>

That the proletarian is, for Chesterton, the wage slave who in a regime of subordination does not have the keys to access that freedom that would allow him to create and produce culture again is a reason widely present in Marx's thought. For Marx, the proletariat should have formed its class consciousness, increasingly reconfiguring itself with the essence of the "people" until it dissolved in this state of total self-awareness all the

---

<sup>22</sup> Gilbert K. Chesterton, *La vera accusa contro il bolscevismo*, in *Politica*, NovaEuropa Edizioni, Milan 2017, p. 116 [translated from the Italian].

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 118-120 [translated from Italian].

subordination boundaries of society divided into classes, including that which would be inaugurated with the socialist dictatorship of the proletarians themselves over the bourgeoisie. It is in this process of self-awareness that the proletariat would probably have begun to regain its creative, "spiritual" prerogatives. In this sense, the link between freedom and self-awareness is very close, and as one increases, the other increases as well. With both, according to Marx, the expressive capacity, properly cultural, should also progress.

But what would happen if from what was the proletariat, once the slave chains that bound it to the harsh reality of human subordination to production processes were dissolved, a new religious culture arose? Without doubt this would be a contradiction of Leninist predictions, nevertheless this was the question on which, during the time of Brezhnev's presidency, in a period of maximum religious detente, Soviet academics focused<sup>24</sup>.

As we have said, Marxism envisages the re-evaluation of its premises on the basis of facts and the analysis of reality, in an attempt to stem any purely imaginary reading of the world. It would have been interesting to consider such a theoretical production, but events took their historical course with the collapse of the Soviet Union and that particular socialist experiment. History and theory go on.

#### 4. RELIGION AS A GNOSEOLOGICAL METHOD

We talked about Chesterton for another reason as well. The English scholar was in fact known, read and appreciated by Antonio Gramsci. In a letter addressed to Tatiana Schucht, his sister-in-law, dated 6 October 1930, he expressed his opinion on the author in question, in relation to his main detective work, the adventures of the priest and investigator Father Brown, which Gramsci compared with the Sherlock Holmes by Sir Arthur Conan

---

<sup>24</sup> "The Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR in 1973 was reserved by the Central Committee of the party to elaborate the ideological alternatives to Bolshevism, including that of giving life to a new "symphony" between the nation and orthodoxy."

Giovanni Codevilla, *Chiesa e impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milan 2011, pp. 538-539 [translated from Italian].

Doyle. The question was obviously not confined to the mere literary sphere, but brought with it some important philosophical problems. Gramsci wrote:

“Chesterton wrote a very delicate caricature of detective stories rather than detective stories proper. Father Brown is a Catholic who makes fun of the mechanical way of thinking of Protestants and the book is basically an apology of the Roman Church against the Anglican Church. Sherlock Holmes is the Protestant policeman who finds the key to a criminal skin starting from the outside, based on science, on the experimental method, on induction. Father Brown is the Catholic priest who, through the refined psychological experiences given by the confession and the moral casuistry work of the fathers, without neglecting science and experience, but based especially on deduction and introspection, beats Sherlock Holmes in full, it makes him look like a pretentious boy, shows his narrowness and meanness. [...] Chesterton is a great artist, while Conan Doyle was a mediocre writer, even if made a baronet for literary merits; therefore in Chesterton there is a stylistic detachment between the content, the police intrigue and the form, therefore a subtle irony towards the subject matter that makes the stories tastier.”<sup>25</sup>

In this letter Gramsci perfectly grasped how Chesterton's intent, before being literary, was polemical, in this case against a certain way of thinking and understanding the reality towards which Gramsci was strongly critical. Through the medium of irony and the parody style, Chesterton attacked all the presuppositions of a certain type of mechanistic rationalism, typical of a society, the capitalist one, which would have forgotten the human factor in the social equation.

The stories of Father Brown, however, are not the only detective production of our author: to them we must certainly add the lesser known short stories of *The Club of Queer Trades*<sup>26</sup>, written previously, in 1905. Furthermore, the main theme of this book it is the same as in the stories of Father Brown, the clash between intuitive knowledge and deductive logic. The two positions are thus represented by the two Grant brothers, protagonists of the story together with the narrator. Rupert, the de facto

<sup>25</sup> Quoted in Antonio Gramsci, *Sherlock Holmes & Padre Brown. Note sul romanzo poliziesco*, Marietti, Bologna 2019 [translated from Italian].

<sup>26</sup> Gilbert K. Chesterton, *Il club dei mestieri stravaganti*, Lindau, Turin 2018.

investigator, is a caricature of Sherlock Holmes, who should solve cases with iron logic, but cannot; Basil, on the other hand, a former judge by now completely mad, whose madness is actually an attempt to escape the stringent laws of reasoning imposed within his own society and which he no longer shares, succeeds through intuitive abilities to arrive earlier and better to the solution of the puzzles.

Once again, two theories of knowledge emerge, opposed to each other. Chesterton has Judge Grant, engaged in debate, say:

“The simple facts! Do you really think... are you so imbued with superstition, so attached to those dark prehistoric beliefs that he believes in the facts? Don't trust immediate impressions? [...] What is the whole world based on, if not immediate impressions? What's more concrete? Dear friend, the philosophy of this world may well be based on facts, but its development is all a matter of spiritual intuitions and atmospheres. Why do you decide to hire an employee or not? Is his skull measured? Do you learn his mental health from a book? Is it really based on facts? No way. We hire an employee who believes himself capable of saving the company ... and discards one who is feared will steal the proceeds, only and only by virtue of certain mysterious impressions, on the basis of which I affirm, with absolute certainty and in all honesty, that that man, there in the street next door, is a first-rate impostor and rogue.”<sup>27</sup>

If the "philosophy of this world" is based on facts, mere facts for Chesterton were not representative of anything if separated from a philosophical dimension based on a cardinal principle, a worldview, a real origin of knowledge. Always Basil Grant, real voice of the author's thought, will have to say:

“The facts [...], how they obscure the truth, the facts. I may also be crazy – and in fact I'm out of my mind – but I never believed in that man ... what's his name? The one of sensational stories... Sherlock Holmes. Every detail refers to something else, without a doubt; but it usually points to the wrong thing. It seems to me that the facts point in all directions, like the thousand branches and twigs of a tree. Only the life of

---

<sup>27</sup> *Ivi* [translated from Italian].

the tree has meaning and unity, and rises towards the sky ... only the green sap that gushes like a fountain towards the stars."<sup>28</sup>

Precisely this overall vision, witnessed by the image of the tree to which Chesterton refers, represents the foundation of knowledge. For Chesterton this cognitive modality is the operative principle of poetry (of which we speak in this book) and of religion (of which we speak instead in the short stories of Father Brown). Once again we have a correspondence of great importance with respect to Gramsci's thought: religion, as he maintained, would be above all a modality of knowledge, which holds together everything that escapes an immediate and quantitative understanding, but which nevertheless exists. It is and must be taken into account in some way.

But, if for Gramsci the philosophy of praxis would be a step ahead of premodern religions in terms of understanding reality, this does not change the fact that even the communist should not read reality in a purely quantitative sense. Despite Marx's economistic readings, it is quite clear how Marxism revolves around an axis of philosophical principles which are its fundamental pivot. Indeed, all the highly predictive "scientific" encrustations present in Marxism perhaps a largely outdated historical element, if only because the increased multifactoriality of the events that take place before our eyes allows less and less a simplistically evolutionary reading of history. This clearly, as we said in the first passages of the text, should not exclude that empirical element which is so important in the philosophy of praxis, but should allow more space for experimentation than for pure prediction.

The problem posed towards the end of the Soviet political experiment returns: what should be the form of knowledge of a humanity finally freed from slavery to things, and master of its own collective future? Certainly, however much the scientific knowledge of humanity tends to increase, there will always be elements that will escape a simple explanation and that cannot be fully embraced with quantification. The expansion of knowledge, in fact, simply tends to shift the localization of the boundaries of

---

<sup>28</sup> *Ivi* [translated from Italian].



the unexplored. This was why Marx claimed we were still in prehistory, on the threshold of true history.

This pre-eminence of the qualitative factor over the purely quantitative one is also an element of supreme importance in Marxist reflection. The point of transmutation of the mere numerical aggregate into something that can represent a leap in level is precisely the central question of the theory of historical materialism, with the concepts of structure and superstructure. As Lenin already pointed out, and this is accentuated precisely in the Gramscian concept of *hegemony*, these two levels are not completely parallel, but tangle and influence each other in continuous historical reversals.

It is precisely in the theory of knowledge that Marxist philosophy and religious reality meet, beyond any merely historical, political and social factor. The epigones of the Marxist discourse actually began to reflect on religion often and willingly as a result of practical needs, but this has nevertheless led to the opening of some findings that still remain to be explored today. Findings that sound like Subcomandante Marcos's phrase, when he claimed to have entered the jungle with Marx's Capital, but to have learned to read the *Popol Vuh* there.

#### BIBLIOGRAPHY

- Gilbert K. Chesterton, *Il club dei mestieri stravaganti*, Lindau, Turin 2018.
- Gilbert K. Chesterton, *Politica*, NovaEuropa Edizioni, Milan 2017.
- Giovanni Codevilla, *Chiesa e impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, Jaca Book, Milan 2011.
- James Connolly, *Roman Catholicism and Socialism*, on *The Harp*, September 1908.
- James Connolly, *The Lost Writings*, Edited by Aindrias Ó Cathasaigh, Pluto Press, London and Chicago 1997.
- Juan Donoso Cortés, *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism*, Literary Licensing, Whitefish 2014.
- Joseph De Maistre, *St Petersburg Dialogues: Or Conversations on the Temporal Government of Providence*, McGill-Queen's University Press, Montréal 1993.
- Angelo D'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milan 2017.
- Antonio Gramsci, *I racconti dei fratelli Grimm. Le traduzioni originali dei «Quaderni dal cercare»*, Incontri Editrice, Sassuolo 2011.

- Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*. Critical edition of the Gramsci Institute in four volumes, Einaudi 2014. Editore, Turin
- Antonio Gramsci, *Sherlock Holmes & Padre Brown. Note sul romanzo poliziesco*, Marietti, Bologna 2019.
- Antonio Gramsci, *Stregoneria*, on *Avanti!*, 4<sup>th</sup> May 1916.
- Lenin, *On the significance of militant materialism*, in *Pod Znamenem Marksizma* n. 3.
- Lenin, *Socialism and Religion*, in *Novaya Zhizn*, 3 dicembre 1905.
- Lenin, *The State and Revolution*, Penguin Books, London 1992.
- Austen Morgan, *James Connolly: A political biography*, Manchester University Press, Manchester 1988.
- Donal Nevin, *James Connolly, a Full Life: A biography of Ireland's renowned trade unionist and leader of the 1916 Easter Rising*, Gill Books, Dublin 2005.
- Adriano Roccucci, *Stalin e il patriarca: Chiesa ortodossa e potere sovietico, 1917-1958*, Einaudi, Turin 2011.

ORACIO MARIJA NJERE

Univerzitet u Peruđi, Italija

## MARKSIZAM I RELIGIJA: PUTOVANJE S GRAMŠIJEM

**Sažetak:** Odnos između marksizma i religije često se uzimao zdravo za gotovo. U stvari, istorija pokazuje kako ove oblasti nikada nisu bila potpuno izolovane, pa i da su se povremeno sastajale. U ovom radu reflektovaćemo taj odnos pomoću nekih elemenata koji su od primarnog značaja u diskursu Antonija Gramšija, kao teoretičara filozofije prakse. Upoređićemo neke elemente misli sardinijskog autora s onima trojice protagonista katoličke filozofske i političke misli sa isto toliko različitih zaleđa: Žozef de Mestr, za konzervativnu sferu; Gilbert Kit Česterton, za republikansko-demokratsku; Džejms Konoli, za onu komunističku.

**Ključne reči:** religija, marksizam, filozofija prakse, katolicizam, Antonio Gramši, Žozef de Mestr, Gilbert Kit Česterton, Džejms Konoli

*Primljeno: 24.2.2021.*

*Prihvaćeno: 4.5.2021.*



VEDRAN DIZDAREVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet „Sv. Kiril i Metodij“ u Skoplju, Filološki fakultet „Blaže  
Koneski“, Severna Makedonija

## ANALIZA KONCEPTA REFLEKSIVNOSTI U TEORIJI PJERA BURDJEJA

**Sažetak:** U ovom radu ćemo analizirati jedan od centralnih pojmova u teoriji francuskog sociologa i antropologa Pjera Burdjea, pojam *refleksivnost*. U prvom djelu, predstavljamo ovaj pojam i široku tradiciju kantijanskog filozofskog projekta, te specifično čitanje ovog projekta od strane Burdjea, kroz prizmu Emila Dirkema, Marsela Mosa, Rudolfa Karnapa i Ludviga Vitgenštajna. Nakon toga, preko detaljnog čitanja nekoliko tekstova Burdjea uz analizu njegovih komentatora, definisaćemo pojam *refleksivnost* i njegovo značenje. U drugom djelu, razmotrićemo konkretni problem naučnika u *polju nauke*, njegov odnos prema *polju*, njegovom *habitusu* i specifični problem *sholastičke situacije* – glavne prepreke procesa *refleksivnosti* – odnosno praktikovaćemo *refleksivnost* na sami poziv nauke i profesije naučnika. Takođe, ilustrovaćemo šta tačno znači pričati o *naučnom polju* ili *polju nauke*, a ne samo o nauci po sebi. U trećem djelu, usmerenost će nam biti na potrebi za *refleksivnost* u domenu društvenih nauka, koje su istovremeno i proizvod i proizvođač društvene stvarnosti.

**Ključne reči:** refleksivnost, Pjer Burdje, Imanuel Kant, polje, polje nauke, habitus, sholastička iluzija, društvene nauke

### 1. UVOD

*Refleksivnost* je pojam sa kojim moraju da se susretnu svi koji se bave i koriste teoretskim aparatom francuskog sociologa Pjera Burdjea. Jedna istraživačica njegovih teorija navodi da je refleksivnost u jezgru Burdjeovog djela, započevši od njegove prve knjige posvećene Alžiru

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autora: [vdizdarevic@yahoo.com](mailto:vdizdarevic@yahoo.com)

krajem šezdesetih godina XX vjeka, gdje je refleksivnost implicitno upotrebljena, pa sve do njegovih posljednjih djela u novom milenijumu, u kojima se Burdje eksplicitno zanima njome i postavlja je u centar njegove kritičke sociologije. (Deer 2008, 199-200) No, šta tačno znači refleksivnost? Kako možemo da je prepoznamo? Zašto je potrebna, koje su dobrobiti ako se sa njom koristimo i konačno, kako možemo da je upotrebimo u našem istraživačkom radu? Refleksivnost u teoriji Burdjea suštinski je povezana sa *sholastičkom iluzijom* pod koju često potpadaju učenjaci, istraživači i svi koji se bave naukom. Istraživači koji nisu refleksivni u odnosu na svoj posao vjeruju da se bave *čistom naukom*, van pritisaka i interesa svakodnevne stvarnosti (ekonomske stvarnosti najviše od svih), a najčešće ne mogu da zapaze kakve posljedice može da ima njihov istraživački rad prilikom konstruiranja i legitimiranja stvarnosti koju proučavaju. U ovom ćemo radu na početku definirati refleksivnost kao ključno metodološko sredstvo u djelima Pjera Burdjea, nakon toga ćemo se baviti *naučnim poljem* i *sholastičkom iluzijom*, što onemogućava nauku da se nadgleda kao svako drugo polje i što ne dozvoljava da se otkriju specifičnosti njenog funkcioniranja i djelovanja na agente koji ga naseljavaju. Na kraju, u trećem poglavlju, obratit ćemo pažnju na potrebu da društvene nauke budu refleksivne.

## 2. ŠTA JE TO REFLEKSIVNOST?

Kada se Džon Lok, u *Ogledu o ljudskom razumu*, pita kako i odakle dolaze ideje u našem umu, nalazi dva izvora: *senzacije* i *refleksije*. Nasuprot *senzacijama*, sa kojima ideje dobijamo iskustvom koje čula sabiraju od vanjskog svijeta, drugi izvor koji nas posebno interesuje, predstavlja „percepcija operacija našeg vlastitog uma unutar u nama“. (Locke 2014; 95-96) Znači, refleksija, u osnovnom smislu riječi, predstavlja okrenutost prema sopstvenom umu, odnosno prema idejama našeg sopstvenog uma. Lok kao jedan od najpoznatijih empirista, refleksiji daje sekundarnu ulogu, podređenu senzaciji, iz jednostavnog razloga što jedini izvor ideja jeste iskustvo, odnosno vanjski svijet. Burdje, za razliku od Loka i drugih

empirista, refleksiju razumije i definira na suštinski drugačiji način, što je posebno važno, zato što *naivni realizam*<sup>2</sup> koji proizilazi iz argumenata empirista, još uvijek jeste kamen temeljac i osnova naučnog razmišljanja. Tako, nećemo ga razumjeti ako ga smjestimo u filozofsko-naučnu tradiciju empirizma i naivnog realizma.

Burdje pronalazi korjene refleksivnosti (kao što je on definira) u kantijanskom kritičkom projektu, utemeljenom u *Kritici čistoga uma*, u istraživanju preduslova svakog mogućeg iskustva i preko otkrivanja apriornih formi čula i razuma (transcendentalna estetika i transcendentalna analitika) koje prethode svakom mogućem čulnom iskustvu, a preduslovi za to iskustvo se nalaze u samom subjektu, a ne u svijetu.<sup>3</sup> Ipak Burdje se nadovezuje na kantijansku tradiciju sa jednom ključnom razlikom; on je čita ili promišlja iz vizure sociologije Emila Dirkema: „na mjesto Kantovih univerzalnih apriornih preduslova“, piše on, „ja postavljam društveno konstruirane *a priori* preduslove, kao što je to napravio Dirkem za religijske principe klasifikacije i konstrukcije svetog u osnovnim formama religijskog života i njegovom djelu za *Primitivne forme klasifikacije*“. (Burdije

---

<sup>2</sup> Po Rejmondu Vilijamsu, „pretpostavka naivnog realizma“ podrazumjeva „da se stvari gledaju onakve kakve jesu, nezavisno od naših reakcija na njih“. U prvom poglavlju *Duge revolucije*, on bilježi da je ova teorija percepcije neodrživa a razlog jeste to što je svaka percepcija intrinzično kreativan interpretativan akt i da je „cijelo ljudsko iskustvo interpretacija neljudske stvarnosti“. (Williams 1961:36)

<sup>3</sup> U jednom od rijetkih slikovitih i konkretnih poglavlja *Kritike čistoga uma* Kant daje sledeću ilustraciju transcendentalnog projekta preko slike „teritorije čistoga razuma“: „... ovo zemljište jeste jedno ostrvo koje je sama priroda zatvorila u nepromenljive granice. To je postojbina istine (jedno dražesno ime) koju opkoljava jedan prostrani i burni okean, pravo sedište privida, gde poneka magluština i poneka santa leda koja će se ubrzo raspliniti lažno nagoveštavaju nove zemlje i, zavaravajući praznim nadama mornara koji neprestance izgleda za novim otkrićima, zapliću ga u pustolovine od kojih nikako ne može da odustane, a koje isto tako nikako ne može da privede kraju. Ali pre nego se usudimo na ovo more, da bismo ga ispitali u svim pravcima i da bismo se uverili da li se imamo nečemu otuda nadati, biće korisno da bacimo još jedan pogled na kartu zemljišta koje upravo hoćemo da napustimo i da se pitamo prvo: zar ne bismo mogli, ili bar po nuždi morali u svakom slučaju biti zadovoljni sa onim šta ovo zemljište u sebe sadrži, ako inače nema nigde nikakvog zemljišta na kome bismo se mogli nastaniti; drugo: s kakvim pravom držimo mi ovo zemljište i možemo li se na njemu sigurno učvrstiti protiv svih neprijateljskih namera.“ (Kant 2012: 211)

2004:78) Apriorne kategorije, prema Burdjeu, ne nalaze se u izoliranom subjektu koji konstituira svijet shodno tim kategorijama, već se njihov izvor nalazi u društvu u kojem se jedinka rađa, razmišlja i djeluje; takođe oni su proizvod određenih historijskih okolnosti, vješto i detaljno skiciranih od Ernesta Kasirera u *Filozofiji prosvjetiteljstva*, i samim tim ne mogu se posmatrati *sub specie aeternitatis*. (Cassirer 1951) Osim u pravcu „sociologiziranog“ i „istoriziranog“ Kanta, Burdje nas upućuje na uticaj Rudolfa Karnapa i njegovog poznatog djela *Empirizam, semantika i ontologija*, u kojem njemački filozof pravi distinkciju između *unutrašnjih* i *vanjskih* pitanja koja mogu da se postave o funkcioniranju jednog naučnog sistema.<sup>4</sup> Ako započnemo od Kantove transcendentalne filozofije, preko spomenutog Karnapovog teksta, do *Strukture naučnih revolucija* Tomasa Kuna (Kun 1974), postoji logična linija razvoja prema progresivnoj, relativiziranoj verziji racionalnosti, jer ovi mislioci, slično kao i Dirkem, istoriziraju i sociologiziraju univerzalne i transtemporalne kategorije kantijanskog subjekta. (2003:80) Na kraju, tu je filozofija kasnog Vitgenštajna, pročitana iz sociološke prizme Dejvida Blora (Bloor 1983) i *totalni fakt* Marsela Mosa, koncept koji u suštini sadrži veliki dio toga što Burdje naziva refleksivnost.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> U spomenutom tekstu Karnap govori da je „koncept realnosti koji se javlja u ovim unutrašnjim pitanjima empirijski, naučni, ne-metafizički koncept. Da se prepozna nešto kao nešto realno ili kao realan događaj znači da se uspije da se inkorporira u sistem stvari u partikularnoj vreme-prostor poziciji tako što će se podudarati zajedno sa svim realnim stvarima, u saglasnosti sa pravilima konstrukcije“. Vanjska pitanja odbacuju se kao pseudo, neteoretska pitanja kamuflirana da liče ne teoretska pitanja, bez ikakve kognitivne sadržine. Ona ne ulaze ni u domen nauke ni u domen filozofije; to su praktična pitanja, a praktična pitanja treba da se mjere iz pragmatičnog aspekta, na osnovi toga koliko su ekspidientni (orijentirani prema novim ciljevima) ili plodni, odnosno koliko pomažu nauci da ona ide naprijed. (Carnap 1950:3-9) Može se reći da je Burdje kao temelj svoje teorije refleksivnosti iskoristio upravo pitanja koja Karnap odbacuje kao praktična i nefilozofska i proučava ih kroz više perspektiva, ali najviše kroz prizmu sociologije.

<sup>5</sup> U *Uvodu za djelo Marsela Mosa* Levi-Stros primjećuje da „svaka validna interpretacija mora da spoji historijske ili komparativne analize i subjektivnost proživljenog iskustva“, a dalje dodaje da „da se nazove društveni fakt totalan ne znači da se govori samo za to da je sve što je nadgledano dio opservacije, već prije svega, da u jednoj nauci u kojoj onaj što nadgleda je od iste prirode kao i njegov



No, što je tačno refleksivnost? Burdje daje mnogo definicija ovog pojma kroz svoja djela i najbolje je da započnemo sa nekom od tih njegovih definicija. Refleksivnost podrazumjeva „objektiviziranje transcendentalnog nesvjesnog koje subjekt što spoznaje, bez da zna, investira u akte spoznaje“, (2004;78) ili na drugom mjestu u njegovom djelu, „da se praktikuje refleksivnost znači da se ispituje privilegija subjekta koji spoznaje, arbitrarno isključen od procesa objektivizacije... i preko toga da se dobije jasniju svjesnost i veće vladanje ograničenja koje može da bude prepreka naučnom subjektu...“ (Bourdieu 2000:119-120) Kao što možemo vidjeti, ovdje se drži za istinito produžavanje kantijanskog kritičkog projekta *par excellence*, ali posmatrano kroz kontekst ne čistih transcendentálnih *a priori* formi van vremena, prostora, kulture, društva i jezika, već kao socio-transcendentálnu preduslovi spoznaje, sa posebnim akcentom predikata *socio*. (2004;79) Društveni temelji su ključni u opredjeljivanju kategorija i istraživača i objekta istraživanja kao istraživački problem. Jedna poznata teoretičarka prelijepo sumira značenje ovog koncepta kada kaže da je refleksivnost „...pokretno predstavljanje objekta uz konstantu (re)formulacija/ekspresija njegove upotrebe i značenja“, i kasnije dodaje da „kao naučna metoda Burdjeovo razumjevanje refleksivnosti može da se definira kao kritički, epistemološki proces, što podrazumjeva objektivizaciju same konceptualizacije procesa naučne objektivizacije. Ukratko, refleksija se ne treba raditi i istraživati jedino na objekat proučavanja, već i sama elaboracija objekta istraživanja i uslova njegove elaboracije“. (Deer 2008,199-200)

Po Burdjeu, preko procesa refleksivnosti samom istraživaču se otkrivaju i popunjavaju slijepa mjesta njegovog *naučnog pogleda* – to što je sakriveno i što bježi od pogleda ne samo naučniku kao *habitusu* već i nauci kao autonomnom polju. „Da bi izašlo na svjetlost dana to što je *par excellence* sakriveno“, piše Burdje, „to što bježi od pogleda nauci, zato što je sakriveno od samog naučnikovog pogleda, odnosno transcendentálno nesvjesno, mora da se istorizira subjekt koji istorizira, da se objektivizira subjekt objektivizacije, odnosno ono *istorijski transcendentálno* –

---

objekat proučavanja, onaj što posmatra/nadgleda je dio vlastite opservacije.” (Levi Straus 1987:28-29)

objektivizacija koja je preduslov pristupanja nauke samosvjesnosti, ili, drugim riječima, znanju temeljenom na vlastitoj istorijskoj presupoziciji“ (2004:86) Preko refleksije produžava se kantijanska kritička tradicija koja istovremeno postavlja preduslove, mogućnosti i granice svakog naučnog saznanja i samim tim naučniku omogućava veću slobodu i njegovu veću samosvijest za granice vlastitog habitusa i polja u kojem djeluje. Za razliku od fenomenologije – najvažnijeg polemičkog neprijatelja Burdjea, zajedno sa strukturalizmom – i sa cijelim čistim kantijanskim projektom, refleksivni projekt Burdjea podrazumjeva i pogled okrenut van, prema polju u kojem agent (u ovom slučaju istraživač), djeluje i razmišlja. Zbog toga, kao što naglašava više puta, polje istovremeno i stvara agenta i stvoreno je od njega, većinom preko agentove prakse, odnosno njegovog djelovanja. (2000:120)

Burdje smatra da se na ovaj način kantijanski kritički projekt dodatno radikalizira: proces refleksivnosti ne samo što nije kontradiktoran sa kantijanskim projektom (pa čak i možemo da kažemo sa cjelim prosvjetiteljskim projektom *Aufklärung-a*), već on ga gleda kao logično produženje kantijanske kritičke filozofije. Ključna razlika je u tome što refleksija kod Burdjea podrazumjeva gledanje i u polju mogućnosti – istorijskih mogućnosti – za konstrukciju tog subjekta koji je sada stavljen u poziciju da spoznaje i da proizvodi znanje. (2000:120) Ali kako se tačno praktikuje refleksija, sada kada imamo jasniju sliku za to što ona predstavlja? Burdje konstatuje da refleksija, odnosno objektivizacija istraživačkog subjekta podrazumjeva *dvojnu istorizaciju* – simultanu istorizaciju subjekta i objekta – koja treba da se realizuje na tri nivoa:

1. Da se objektivizira pozicija subjekta koji objektivizira u cijelom društvenom prostoru, da se odredi njegova originalna pozicija i trajektorija, njegova pripadnost društvenim ili religioznim grupama, itd.;
2. Da se objektivizira njegova pozicija na polju specijalista, pozicija njegove discipline i njena veza sa drugim naukama, ritualima i cenzurom, specifični habitus i odnos i cijeli skup kolektivnih presupozicija njegove nauke;
3. Objektivizacija svega što pripada sholastičkom univerzumu, „nezainteresiranog“ pogleda na svijet. (2004:94) Ovo tročlano opredjeljenje neophodno nas vodi prema opredjeljivanju tri konkretna pojma: *polje*, *habitus* i *sholastički univerzum* – pojmovi koji su neraskidivo povezani sa

refleksijom posmatranom u najopštijem okviru i konkretno sa refleksijom naučnika i naučnog polja.

### 3. *HABITUS* NAUČNIKA U *POLJU* NAUKE

Burdje mnogo puta beskompromisno potencira da naučnik/istraživač, kao i svi drugi agenti u društvenom prostoru, pripada određenom polju, u ovom slučaju polju nauke, sa svim svojim potpoljima (pojedinačne nauke i naučne discipline) i u saglasnosti sa tim podložan je objektivnim ograničenjima koja mu nameće polje. To u bukvalnom smislu znači da više ne možemo da govorimo za nauku, već za naučno polje ili polje nauke. Na taj način se diskreditira ideja za *čistu nauku* kao aktivnost potpuno izdvojenu i izoliranu (u pozitivnom smislu riječi) od ostatka društvene stvarnosti, i za naučnike kao bestjelesne umove nezainteresirane za ništa drugo osim istine. Ukoliko bi naučnici istinski bili „nezainteresirani bestjelesni umovi“, van banalnosti svakodnevnice i praktičnog aspekta njihovih aktivnosti, oni ne bi bili različiti od Lapućana kakvim ih opisuje Džonatan Svift u trećem djelu *Guliverovih putovanja*. Sprotivno ovome, Burdje smatra da se naučnici spremaju, kao i svi drugi agenti koji naseljavaju određeno polje, da zadovolje/ispune određene interese generirane iz suodnosa između specifičnog polja kojeg su dio, i njihovog habitusa konstruiranog od specifičnih ograničenja tog polja.<sup>6</sup> U ovoj slici naučnici više nisu, „unificirana homogena grupa“ koja kolaborativno i harmonično stremi prema jednom zajedničkom cilju (cilj nauke, odnosno otkrivanje istine); kontra ovoj idealnoj i idealiziranoj situaciji, Burdje govori o stanju rata, borbe za vlast i dominaciju. (2004:45)

---

<sup>6</sup> Za Burdjeja interes je uvijek istorijski determiniran i suštinski povezan sa poljem; ne postoji interes u generalnom smislu riječi, već uvijek konkretan interes determiniran od polja. „Daleko od toga da je neki vid antropološke, prirodne pridobivke, interes u svojoj istorijskoj specifičnosti arbitražna je institucija. Ne postoji interes, već interesi, varijabilni sa vremenom i prostorom, takoreći beskonačno: ima isto toliko interesa koliko ima polja.“ Sa pojavom novog specifičnog polja, dodaje Burdje, pojavljuje se i specijaliziran interes. (Bourdieu 1994:87)

Iz ovog razloga možemo govoriti o dvije forme determinacije: s jedne strane determinacija agenta, njegova trajektorija, odnosno karijera, a s druge strane, determinacija polja, objektivni prostor i strukturni efekti koji djeluju na agenta. „Polje posjeduje potencijale“, bilježi Burdje i „vjerovatnu budućnost, koju habitus prilagođen polju može da predvidi“. (2004:60) Ono što je možda ključno kada se bavimo naukom jeste da se ne rukovodimo određenim metodama, a ni pravila ne slijedimo svjesno u najvećem djelu vremena, već se prepuštamo praktičnoj mudrosti ili vještini koja je u nama otjelotvorena preko habitusa. Drugo ime za habitus je „osjećaj za igru“ (*feel of the game*), koji stičemo preko prolongiranog iskustva u naučnim igrama, odnosno preko djelovanja u polju. Nauka, posmatrana sa aspekta agenata u praksi (ne *ex post facto*, već kao *modus operandi*) više je kao zanat ili umjeće. „Naučnik je otjelotvorenje naučnog polja“, konstatira Burdje, „stvarni princip naučnih praksi je u najvećem djelu sistem nesvjesnih, prenosljivih, generativnih dispozicija, koje imaju tendenciju da generaliziraju samu sebe“. (2004:40-41). Habitus, dodaje Burdje, može da zauzme specifične forme u zavisnosti od specijalnosti agenta koji je u ovom slučaju naučnik.<sup>7</sup>

Da bi jedan agent mogao da uđe u polje koje se izborilo za svoju autonomnost u granicama širokog polja društvenog prostora,<sup>8</sup> mora da se ispuni više kriterija. Prvo i osnovno, agent mora da posjeduje kompetencije, ali ne u apstraktno-naučnom smislu (čisto znanje), već kao otjelotvoren habitus i osjećaj za igru, ili drugim riječima, da se odnosi kao naučnik, filozof ili umjetnik, u zavisnosti od polja u kojim je učesnik (ovo je razlog zašto su određeni naučnici postali izvor mnogih interesantnih i konfuznih anegdota koje su definitivno proizvod nepodudaranja habitusa agenta i polja

---

<sup>7</sup> U *Logici prakse*, habitus je definisan kao sistem „trajnih, pokretnih dispozicija, strukturiranih struktura predisponiranih da funkcioniraju kao strukturirajuće strukture, odnosno kao principi koji generiraju i organizuju prakse i predstave...“ (Bourdieu 1990:53)

<sup>8</sup> Po Burdju, polje nauke je započelo bitku za svoju autonomnost sa Nikolom Kopernikom, a kompletiralo ju je sa stvaranjem *Kraljevskeg društva* u Londonu. Svako polje mora da se izbori za svoju autonomiju zato što autonomnost „nije pridobivka, već istorijsko osvajanje, koje treba od početka ponovo da se osvaja.“ (2004:47)

specijalnosti; agenti kao Ludvig Vitgenštajn, koji su ušli bez odgovarajućeg osjećaja za igru na neka mnogo prestižna i institucionalizirana naučna polja, kao Kembridž početkom dvadesetog vijeka). Burdje govori, „ne samo o znanju, već o odnosu prema znanju“. Naravno da agent mora da vjeruje da igra u polju postoji i da je dovoljno važna – Burdje naziva tu vjeru *illusio*, odnosno „podčinjavanje imperativu nezainteresirane zainteresiranosti“. (2000:102)

Ta nezainteresiranost je nešto što agenti ne posjeduju (nije urođena niti je jedinstveno proizvod talenta), već nešto što se uči. (2004:51-55) „Na svakom polju korespondira fundamentalna gledna tačka svijeta, koja kreira vlastiti objekt“, piše Burdje. To je jednostavno tako, „iz razloga, što svako polje, kao *forma života*, jeste mjesto *jezične igre*, koje daje pristup različitim aspektima stvarnosti“. „To, što prihvatamo kao zdravo za gotovo, u stvari je otjelotvorena i institucionalizirana vjera u polje, njegova gledna tačka i prioriteta, zato što je „svako polje institucionaliziranje pogleda na svijet i habitusa... specifičan modus razmišljanja (*eidōs*), princip specifične konstrukcije stvarnosti, utemeljene na predrefleksivnoj vjeri u neospornu vrijednost instrumenata za konstrukciju i objekata konstruiranih na taj način (*ethos*)“. (2000; 99-100)

Veliko ulaganje u svako polje – pa tako i u polje nauke – ono što pokreće agente i što ih motivira u njihovoj praksi jeste sticanje simboličkog kapitala. „Simbolički kapital je zbir opredeljenih osobina koje postoje u i kroz percepciju agenata koji posjeduju adekvatne kategorije percepcije... samo oni koji imaju dovoljno *inkorporiran kulturni kapital* mogu to da zabilježe i uvažavaju“. (2004:55)<sup>9</sup> Specifični simbolički kapital u naučnom polju je naučni kapital, utemeljen na znanju i priznavanju (objavljene knjige, učestvovanje na konferencijama, dobijena priznanja i nagrade, objavljivanje tekstova u prestižnim časopisima, učestvovanje na projektima i slično). Simbolički kapital, po Burdju, djeluje kao kredit, čiji posjed u velikoj

---

<sup>9</sup> Simbolički kapital može, ali ne mora da se transformira u druge oblike kapitala, kao što je ekonomski kapital, na primjer. „Simbolički kapital se sliva prema simboličkom kapitalu“, uspostavljajući svoju dominaciju u polju prilikom akumulacije simboličkog kapitala, agent dobija ekonomske povoljnosti i ekonomski profit. (2004:56)

količini omogućava simboličku moć nad poljem. (2004:34). „Težnja za akumulacijom znanja je neodvojiva od potrage za priznanjem i od želje da postanemo poznati...“ ili drugim riječima, naučnici su isto tako agenti kao i svi drugi subjekti u društvu u potrazi za interesom; ono što u njihovom slučaju pravi razliku jeste da je njihov interes proizvod autonomnog polja u kojem djeluju i samim tim je specifičan interes koji se ne može meriti i kritikovati u generalnim okvirima. (2000:110)

Glavna prepreka za posmatranje ove situacije – nauka kao polje (kao dio društvenog prostora), naučnik kao otjelotvoren habitus, nauka kao zanat, shvatanje interesa i simboličkog kapitala – jeste takozvana *sholastička iluzija*, *sholastička gledna tačka* ili *sholastičko stanje*. Sholastička iluzija je temelj *illusio*-a naučnog svijeta, zbir aktivnosti, percepcija i otjelotvorenog simboličkog kapitala koji ne dozvoljava da se sagleda nauka kao praksa, kao kombinovan proizvod objektivnih granica polja u okvirima društvenog prostora i habitusa agenta. Sholastički položaj izvodi praksu nauke *ex post facto*, kada naučni rad završi i sa tim, po Burdjeu, stvara fikciju o nauci kao potpuno autonomnoj, nedruštvenoj aktivnosti koja postoji jedino u umovima naučnika kao *čista misao* ili *čista nauka*. (2004:38-39) Sholastički svijet se definira u granici društvenog prostora nasuprot nižem svijetu ekonomije, kao nezainteresirana aktivnost utemeljena u negiranju ili u potiskavanju elementa produktivnog rada, koji je neosporno prisutan u njegovom funkcioniranju. (2000:19) Sa metodološkog gledišta, on nudi pozicije u kojima se agent osjeća ovlašten da percipira svijet kao predstavu, kao spektakl, da ga nadgleda od gore i izdaleka i da ga organizira kao da je stvoren jedino za naučnu spoznaju. (2000:21) Obrazac za ovu glednu tačku očigledno je idealni kantijanski subjekt, sa svojom univerzalnom percepcijom, „zasnovanom na tjelim svedenim na čist pogled“, a druga pozicija je ona za *lektora* za koga cijeli svijet izgleda kao jedan veliki tekst za čitanje. (Bourdieu 1994:94-103) Ova distinkcija se bazira na nizu binarnih opozicija između teorije i prakse, intelekta i tijela, „apstraktnih čula“ vida i sluha i „tjelesnih čula“ ukusa, mirisa i dodira. Na kraju krajeva, riječ je o razlici između stvari koje čine kulturu i stvari koje nisu kultura, između svijeta simboličke produkcije i svijeta ekonomske produkcije, i na kraju, kao glavna organizirajuća podjela: između duha i tjela, kartezijskih *res cogitans* i *res extensa*. (2000:22-23)

Izvor sholastičkog pogleda na svijet, po Burdjeu, nalazi svoje korijene još kod Platona i zasniva se na sistemskom potiskivanju koncepta *skholè*, kao osnovni i najjači preduslov za razvoj čiste misli. To podrazumjeva da treba da se stave u zagrade potrebe konkretne situacije, ekonomsko ograničavanje i društvene nužnosti; ovde, po Burdjeu, distinkcija između igranja (*paizein*) i ozbiljnosti (*spoudazein*) nestaje i sama igra postaje ozbiljna (*spoudaiôs paizein*), na osnovu fraze koju Platon koristi da opiše filozofiju; i konačno, podrazumjeva poseban odnos prema slobodi, ili *oslobođenom vremenu*, koje je neophodan preduslov za egzistiranje sholastičke situacije i ujedno je obrazac za organizaciju sholastičkih institucija. (2000:12-14) Institucija ovog načina djelovanja i razmišljanja je univerzitet, a najveći grijeh (*hibris* sholastičke situacije), prema Burdjeu, jeste *hibris bezgranične misli*, a kao posebno podložnu, navodi filozofiju – kao primjer Burdje navodi Kanta, Hegela i ranog Hajdegera. (2000:27) Refleksivnost, objektivizacija subjekta objektivizacije, nije nova borba za apsolutno znanje i za nove transcendentalne kategorije, već specifična forma epistemološke oprijeznosti, tako što Burdje vješto izbjegava zamku sholastičke, čiste nauke. (2004:89)

#### 4. ZAŠTO JE REFLEKSIVNOST NEOPHODNA U DRUŠTVENIM NAUKAMA

Osim toga šta Burdje smatra da je teorija refleksivnosti u cjelini primjenljiva na naučnom polju, bez razlike da li je riječ o prirodnoj ili društvenoj nauci, on ipak potencira njenu važnost za nauke koje se bave sa proučavanjem društvene stvarnosti. Za ovo njegovo mišljenje postoje dva razloga. Prvi razlog jeste to što svi agenti, bez razlike u pogledu njihove kompetencije, sposobnosti i znanja, intuitivno i nesvjesno vjeruju da su kompetentni sociolozi i psiholozi, da savršeno dobro poznaju i prepoznaju društvene procese i druge ljude koristeći se samo zdravim razumom.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>„Zdrav razum je skup/zbir samoevidentnosti koje su spodjeljene od svih i koji, unutar granica društvenog univerzuma, garantiraju primordijalan konsenzus o smislu svijeta. Oni su skup prečutkivano prihvaćenih površnosti koje daju mogućnost konfrontacije, dijaloga, takmičenje, pa čak i sam konflikt/sukob, i među kojim mora

Istorija ima sličnu sudbinu, a „to leži u faktu što vjerujemo da smo već ispunjeni sa naukom: mi vjerujemo da u trenutku razumjemo, i jedna od prepreka je ova iluzija neposrednog razumjevanja. Jedan od načina da se presiječe ova iluzija je kada se ona objektivizira”. (Bourdieu 2015:39)

Drugi razlog je činjenica da „u društvenim naukama, *realno* je zaista eksterno i nezavisno od spoznaje, ali je i samo po sebi društvena konstrukcija, proizvod prošlih borbi, koje posmatrane iz ovog aspekta, ostaju vrlo bitne za nove borbe...“ To postavlja društvene nauke u vrlo specifičan položaj, da postanu „društvena konstrukcija društvene konstrukcije“. Sam naučnik je dio stvarnosti koju opisuje i njegov naučni proizvod je dio borbe za proizvodnju društvene stvarnosti; on je dvostruko aktivan (umješšan) i kao naučnik koji proučava i kao tvorac (stvaralac) (2004:88). Po Burdjeu, ovo se najviše odnosi na sociologiju, filozofiju, psihologiju, pedagogiju, antropologiju, lingvistiku i sve druge nauke i naučne discipline koje se bave deskripcijom i analizom društvene stvarnosti – nije važno da li to rade sa tačke gledišta subjekta (fenomenologija, psihologija) ili sa društvene tačke gledišta (strukturalizam, sociologija, antropologija). „U ovoj igri nema sudija koji u isto vrijeme nisu učesnici” (Bourdieu 2000:117) reći će Burdje, potencirajući da je svaki agent u polju simultano njegov učesnik potčinjen pravilima koja ga reguliraju, oblikuju, upućuju, discipliniraju i ograničavaju njegovo razmišljanje i djelovanje, i agent koji sa svakom svojom aktivnošću i govorom ponovo stvara polje kojeg je i sam dio. Naučno polje karakterizira *preskriptivna deskripcija* (2000:117), istovremeno stvaranje i konstruiranje predmeta posmatranja, opisivanja i analiziranja. Vrlo često, pod plaštom govorenja o stvarima onakve kakve *jesu* – odnosno, pod plaštom *deskripcije* stvarnosti – prelazi se na to kakve stvari *treba da budu* i na taj način dolazi do „prelaska“, to jest „klizanja“ od *deskriptivnog* prema *normativnom*. (2000:122)

„Svaka teorija, a sama riječ to govori, jeste određen program percepcije” i onaj naučni opis koji je najstrože ograničen na konstatacije, uvijek je izložen opasnosti da funkcioniра kao preskripcija, sposoban da doprinosi sa svojim vlastitim verificiranjem da djeluje kao teorija pogodna

---

da postoji posebno rezervirano mjesto za principe klasifikacije, kao što su najvažnije opozicije koje strukturiraju percepciju svijeta.” (2000:98)



da ostvari ono što nagovještava. Dovoljno je da se zabilježi kako je bila shvatana društvena realnost određenih praksi, kao alkoholizam, abortus ili zabrana narkotika, kao mana, moralni pad, kulturna tradicija ili kompenzatorski odnos otpadnika jednog društva. (Bourdieu 1992:128-129,136-137) Studija *Bolest kao metafora* Suzan Zontag pokazuje nam šta sve može da znače rak i tuberkuloza i kakvi sve moralni kvaliteti i nekvaliteti su bili pripisani bolesnim ljudima, često sa podrškom medicine, posebno pri liječenju tuberkuloze u XIX vijeku; a Levi-Stros, u knjizi *Totemizam danas* vešto analizira kako antropologija, upotrebljavajući koncept totemizma, kreira primitivnog Drugog kao okosnicu identiteta zapadnog, civilizovanog i prosvjetljenog čoveka. (Sontag 1978; Levi-Stros 1979)

Da ne bismo širili diskusiju, možemo da ukažemo na primjer koji Burdje daje za ovu preskriptivnu deskripciju društvenih nauka: primjer lingvistike (i srodnih oblasti koje se bave jezikom) i njenog odnosa prema službenom jeziku. Po Burdjeu, službeni jezik nije prirodno dat, već je proizvod određenih društvenih i istorijskih konteksta: zajednički posao lingvista, pisaca, radnika u obrazovanju, pravnika i još reda drugih činilaca. Sosirovski jezik, na primjer je „istovremeno zakonodavan i komunikacijski kod“, a „univerzalnom subjektu govorniku“ Čomskog pripisane su „savršene jezičke kompetencije“, ili drugim riječima, kada lingvisti kao Sosir i Čomski etabliraju svoje teorije strukturalne lingvistike i generativne gramatike, oni istovremeno prave deskripciju i preskripciju, istovremeno opisuju i propisuju komunikacijski kod i idealni subjekt-govornik. (Bourdieu 1992: 22-23, 21-51) Pitanje „kako pravilno govoriti“ istovremeno je i pitanje koje ima svoje političke i naučne korijene i istorija ovih naučnih preplitanja je kompleksna i značajna i ide čak i do tamo, gdje izgleda da je govor naučnika najautonomniji i izdvojen od donošenja sudova i vrjednovanja.<sup>11</sup> Odličan primjer za to kako jedan naučnik koji radi u domenu društvenih nauka treba da praktikuje refleksivnost jeste sam Burdje; veoma je poučno poslednje

---

<sup>11</sup> Za opširniju diskusiju po ovom pitanju, usmjeravam čitaoca prema prvom i drugom poglavlju Burdjeove knjige posvećenu jeziku, *Što znači govoriti: ekonomija jezičkih razmjena*. (1992:21-51, 51-83)

---

poglavlje knjige *Nauka za nauku i refleksivnost* (2000:94-115) i posebna knjiga *Pokušaj za samoanalizu*. (Bourdieu 2008)

## 5. ZAKLJUČAK

U ovom radu, najprije smo pokazali tradiciju mišljenja iz koje Burdje izvlači pojam refleksivnosti; zatim smo definirali ovaj koncept kroz Burdjeove tekstove i kroz tekstove njegovih komentatora. U drugom djelu obratili smo pažnju na njegove teorije o naučnom polju, o habitusu naučnika i na kritiku koju Burdje upućuje sholastičkom univerzumu ili sholastičkoj situaciji. U posljednjem, trećem djelu, obratili smo posebnu pažnju na potrebu i značaj refleksivnosti u domenu društvenih nauka –kao specifika i posebnost njihovog polja i odnosa koje društvene nauke imaju prema znanju i prema objektu svog istraživačkog rada. Kao što smo naglasili još u uvodu ovog rada, refleksivnost zauzima centralno mjesto u kritičkom projektu Burdjea; svi oni koji imaju namjeru detaljno da se bave njegovim teorijama, a zatim da ih primjenjuju na svojim istraživačkim interesima, neophodno je, kao prvo, da ulože napor da shvate sve ono što Burdje govori o refleksivnosti, a da tek poslije to primjene u svom istraživačkom radu.

Uvođenjem koncepta refleksivnosti, Burdje pravi krupne promene u polju nauke. Najprije, radi se o istovremeno doslednom i radikalnom primenjivanju kantijanske kritike, odnosno preispitivanju svih individualnih i društvenih preduslova svakog naučnog saznanja. Nadalje, Burdje insistira da su naučnici – kao i svi agenti uključeni u društvenom prostoru – determinirani logikom prakse; naučnici nisu bestjelesni umovi u potrazi za čistim znanjem, već zainteresirani činioци koji u potrazi za istinom teže i ka mnogo profanijim ciljevima i idealima: sticanju imena, prestižu, popularnosti, uticaju, dominaciji itd. On nikad ne poriče da je naučna praksa utemeljena u idealu potrage za istinom, već da pored toga naučnici streme i ka manje „čistim“ ciljevima, glavno okarakterizovanim kao „akumulacija simboličkog kapitala“. Na kraju, Burdje nam obznanjuje jedno od svojih najvažnijih otkrića: da nauka u procesu opisivanja istraživačkog objekta, istovremeno njega i stvara. Na taj način, on nam potencira društvene i političke implikacije naučnog rada. Zahvaljujući pojmu refleksivnosti naučni radnici su prinuđeni da budu daleko kritičniji u svome radu i involviraniji u

društvenim i političkim konsekvencijama svojih teorija. U svakom slučaju, refleksivnost nije anti-naučna aktivnost; Burdjeov cilj nije dekonstrukcija narativa nauke, već unapređivanje naučnog saznanja i naučne prakse. Samim tvrdoglavim insistiranjem na refleksivnosti, Burdje od nauke i od naučnika zahteva veću serioznost, političku i društvenu odgovornost i, najvažnije od svega, dosljedniju i iskreniju nauku.

## LITERATURA

- Bloor, D. (1983). *Wittgenstein: A social theory of knowledge*. London: The Macmillan Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1992). *Što znači govoriti*. Zagreb: Naprijed.
- Bourdieu, P. (1994). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2004). *Science of Science and Reflexivity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2008). *Sketch for a Self-Analysis*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P., Chartier, R., (2015). *The Sociologist and The Historian*. Cambridge: Polity Press.
- Carnap, R. (1950). *Empiricism, Semantics, and Ontology*. *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950): 20-40. Reprinted in the Supplement to *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, enlarged edition (University of Chicago Press, 1956).
- Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Deer, C. (2008). *Reflexivity*. In Grenfell, M. (ed.). *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, 199-212. Durham: Acumen Publishing Limited.
- Jenkins, R. (1992/2006). *Pierre Bourdieu*. London and New York: Routledge.
- Kun, T. (1974). *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Levi-Stros, K. (1979). *Totemizam danas*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Levi-Strauss, C. (1987). *Introduction to the Works of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan and Paul.
- Locke, J. (2014). *An Essay Concerning Human Understanding*. Hertfordshire: Wordsworth Classics of World Literature.

Susan, S. (1978). *Illness as Metaphor*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Williams, R. (1965). *The Long Revolution*. London: Penguin Books.

Kant, I. (2012). *Kritika čistoga uma*. Beograd: Dereta.

VEDRAN DIZDAREVIKJ

University “St. Cyril and Methodius” in Skopje, Faculty of Philology  
“Blaze Koneski”, North Macedonia

## AN ANALYSIS OF THE NOTION OF REFLEXIVITY IN PIERRE BOURDIEU’S THEORY

**Abstract:** In this paper, we are going to analyze one of the central notions in the theory of the French sociologist and anthropologist Pierre Bourdieu, the notion of reflexivity. In the first part, we are going to introduce this notion and the wide tradition of the Kantian philosophical project, and Bourdieu’s specific reading of this project through the lenses of Emil Durkheim, Marcel Mauss, Rudolph Karnap, and Ludwig Wittgenstein. After that, through a close reading of some of Bourdieu’s texts, in dialogue with the notes of his commentators, we are going to define the notion of reflexivity and its meaning. In the second part, we are going to observe the specific problem of the scientist in the field of science, his relation to the field, his *habitus*, and the particular problem of the scholastic situation – all of which are the main obstacles to the practice of reflexivity. In other words, we are going to practice reflexivity about the scientific calling and the scientific profession. Also, we are going to illustrate what it actually means to talk about the field of science, and not only about science in and of itself. In the third part, we are going to focus on the need for reflexivity in the domain of the social sciences, which are at the same time the product and the producer of social reality.

**Keywords:** reflexivity, Pierre Bourdieu, Immanuel Kant, field, field of science, *habitus*, scholastic illusion, social sciences

*Primljeno: 21.2.2021.*

*Prihvaćeno: 17.5.2021.*



Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 165.6/.8 : 001  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.279-312>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

KONSTANTINOS G. PAPAGEORGIOU<sup>1</sup>

University of Athens, Department of Philosophy, Greece

DEMETRIOS E. LEKKAS<sup>2</sup>

Hellenic Open University, Studies in Greek Civilization, Greece

## *EPISTĒMĒ* VS SCIENCE

**Abstract:** Is “science” the corresponding concept of its Greek progenitor, *epistēmē*? Traditionally, they were thought of as identical concepts. They are not, in more than one way, and the reader is called to evaluate them not based on their chronological order but on the specific systemic characteristics presented here. The crucial difference between the epistemonomic (from *epistēmē*) method and the scientific method will also be presented. One of the main differences that will be discussed is related to logic, both as a concept and as a theory. What the authors present here is by no means a synthesis of past ideas; we do acknowledge that some similar ideas might have appeared in the past but never in the form presented here or within the system proposed in what follows. This work is not about who did not say whatever we propose or who might have some similar thoughts within some irrelevant context. All ideas here stem from original work done solely by us and the ensuing system is unique and of utmost important being also an external critique – the only *truly* external critique – to the institution of modern science and to the grave inconsistencies “scientists” cannot (for whatever reason) notice in it anymore.

**Keywords:** Scientific method, epistemonomic method, theoretical witchcraft, logic

## INTRODUCTION

Little has happened since the 2014 Greek conference announcement “*Epistēmē* vs Scientia”. Because of the ensuing passivity, it is time for an updated version of that discussion: the incompatibility of the concepts

---

<sup>1</sup> Author’s e-mail address: [cconstantinoss@gmail.com](mailto:cconstantinoss@gmail.com)

<sup>2</sup> Author’s e-mail address: [ja-dim@hotmail.com](mailto:ja-dim@hotmail.com)

*epistēmē* and science. The tension between the two concepts should be one of the most important insights of our era. The reluctance of the scientific community to even consider such a total failure of our most cherished and valuable knowledge system, science, can only be considered as confirmation of its weakness. This reluctance is not followed by any counterarguments, save for one: “but look at how good the results of science are, look at technology!” Let us disregard how close the implied relationship between science and technology truly is. The argument is based on the end-result, on the output of a process and not on any sound systemic criteria, as has always been the standard practice in science, but never in classically formulated *epistēmē* which evaluates and judges based on the criteria of consistency, completeness, theoretical productivity and elegance. Here we will attempt to shed some more light upon the different criteria each knowledge system has.

### THE BACKGROUND

Decades of research led D. E. Lekkas to present in 1995 his doctoral dissertation in Greek: *The Mathematical Theory of Music*, in which he introduced a whole branch back to mathematics, giving it the potential to come out as one of the most important contributions of the millennium in Mathematics. It does have inconceivable implications for both mathematics and physics. Music (as a typical theory) is the cover theory for all periodic phenomena, showing, for example, the use of complex analysis for periodic phenomena as being redundant and offbeat. What happened next? Again, not much. Lekkas himself attempted to publish some articles in various international peer-reviewed journals; however, they would not even review the manuscripts as they could not summon “peers”, based on the tough reality that no-one seemed to be able to comprehend the information as physicists did not know music and musicians did not know physics; no one would accept to assumed such responsibility! Feeling like a victim of a universal prevailing specialisation, he never attempted to publish anything again in any major peer-reviewed journal, living in obscurity since then, watching highly celebrated scientists making one mistake after another (and being awarded various prestigious prizes for them). Recently, the authors



have attempted to provide a platform for these insights through a new peer-reviewed journal we have created on our own: *Epistēmēs Metron Logos*.

Here are some factors within the current scientific realm that explain the reluctance to accommodate the formal mathematical theory of music:

- *Epistemology viewed as history*. It could be said that History of Science and Epistemology are different fields; however, the fact is that epistemologists will not take the responsibility of creating a normative theory of knowledge (as medical doctors do in medicine), preferring to just passively record the history of the field.
- *The current paradigm of expertise*. The notion of the *contributory expert generalist* (Papageorgiou & Lekkas, 2020) is not only alien to science but also harmful for its authoritarian structure; however, expert specialists are in no position to evaluate such far-reaching breakthroughs.
- *References as a default way to support any argument*. They are of the utmost importance in order to support anything; this backfires in two ways: anyone can support almost anything based on literature; but also, if literature in some areas does not exist, then new theories are out of the question.

In effect, three such instances occur where no prior bibliography exists:

1. the formal theory of music (as was first presented by the Pythagoreans, only to be removed from mathematics by the vindictive Aristoxenus and his followers),
2. contributory expert generalists (confused with polymaths who are *generalists* but not *contributory* ones),
3. science vs. *epistēmē* (considered, until now, conceptually identical).

Here, we will focus not only on the tension between science and *epistēmē*, but also on some key implications for logic. What is needed is for the reader to use their basic intuition and understanding of the most fundamental notions of science, as well as of key relationships between the most elementary of ideas regarding logic. If something more is needed for a

basic understanding, at least one of us has failed miserably: the author or the reader or... both.

#### THE EMERGENCE OF THE PROGENITOR OF SCIENCE: *EPISTĒMĒ*

**The special circumstances occurring in Athens** could well be the driving force behind the flourishing of dialectics. Classical Athens was neither a specimen of “typical Greece” (indeed: an exception of the rule), nor did other Greeks particularly like Athenians; after all, it was fellow Greeks who put an end to Athenian dominance (and existence even). However, these “special circumstances” endured for an amazing century, a phenomenon nowhere to be found before or afterwards in such a lengthy duration.

These special circumstances basically included the co-existence of markedly different cultures and currents of thought that could only coexist either under extreme suppression and violence or under dialectics. Let us not now get entangled into a historiographical study of the vast differences of the population of classical Athens (others have made that sort of research), but let us examine, in a systemic way, the equilibrium mechanisms of such compositions. When different entities mix, there are elements in common, elements *not* in common and elements that are incompatible. So, under this given situation, how do thesis, antithesis and synthesis play together so that dialectics and logic can be set up? There are three possibilities:

1. Reject all differences, keep all similarities (set intersection): the most minimalistic type of composition.
2. Accept everything and put them under one authority (set union): the most maximalistic type of composition; it requires some sort of resolution to deal with incompatibilities.
3. Combinations of the former two cases.

The rarest case, the second one, occurred in Classic Athens for a whole golden century. This changed the world. In a world scene consisting of city-states and empires, Athens was not just an exception, but the timely exception. A key for all this to succeed was the language itself: the venerated Attic Greek with the following unique combination of elements:

1. It features two (2) negative particles (giving the possibility to logical quadrupoles to evolve);
2. it differentiates syntactically its “definitive” mood from its subjunctive mood, thus sharply differentiating between planned or anticipated and observable events;
3. it features two syntactical kinds of infinitives (*telic* or infinitives of intent and *specific* or infinitives of content)
4. sensory, cognitive verbs of emotion are connected with attributive or complementary participles, thus expressing state of being and not state of acting.

Were these and other similar linguistic characteristics the cause for the development of *epistēmē*? Yes and no; in actuality, it was more like a synergy. Language gained some characteristics because of the said circumstances, peculiar only to Athens, and then abstract thought grew easier, which itself helped the language to further evolve and so on and so forth, each side helping the other: the language boosted *epistēmē* and *epistēmē* helped towards perfecting language. Language, alone, was the necessary condition for the development of *epistēmē*, but not the sufficient one; it became sufficient as soon as abstract thought started to produce its first fruits, which then helped language to evolve and the language-*epistēmē* spiral to keep evolving.

Only on this linguistic structural substrate, consisting of sensory and cognitive verbs going with categorical participles, revealing what you are and not what you do, abstract thought emerges, almost inevitably from a point on. It observes and it evaluates phenomena, it does not simply record; it is not an accounting system like Latin; (not) surprisingly, when Latium was a city-state, the language was also equipped with two negation particles; but when it started becoming an empire, it got rid of the second negation becoming dipolar.

**Indicative mood vs “definitive” mood.** All these special characteristics that expressed the dynamics of the Greek Golden Era – characteristics that the Golden Era only magnified – did not express what was “common public conception and perception” in the Roman Empire, a fact that Roman scholars knew all too well when they were transplanting or

“adapting” the terminology of the Greek grammar translating literally word-by-word (*calque*). They understood that the specific grammatical choices of the Classical Era could *not* be used in their literal sense in the Roman Empire and they had to change them using loose synonyms.

Maybe the best example is that of the basic linguistic mode, the Latin *modus indicativus*.

When Latin scholars were accurately translating word-for-word (*calque*) all of the Greek grammatical terms in order to create Latin grammar (e.g. article, preposition, verb, adverb, conjunction, nominative, genitive, accusative, subjunctive, participle), they very characteristically broke the *calque* and changed some terminology. Why would they do that unless the literalness of the translation suddenly betrayed the meaning that the particular grammatical feature exhibited in classical Latin?

Why is there a difference between *declension* and *conjugation* when they are both called *clisis* in Greek? Why does *conjugation* literally render *συνζυγία* which means something else in Greek, suddenly translated as *syzygy*? what happened when they came across a specific grammatical mood, *enclisis horistikē*? This mood may be quite accurately translated as *modus definitivus*. Why did they prefer to call it *modus indicativus* instead? Was that just an “innocent liberty”? Or could it be that they saw through the fact that the famous Rule of Law of the Holy Roman Empire was much better served by a grammatical mood, which was fixed upon the “objective reality” that can be *indicated* – i.e.: pointed out – by our fingers (*indicare*, cf. *index* finger)? The indicative would certainly not be a mood that points at the real world, recording observations and certifying facts; it would be one that allows the subject, i.e. us, to create the conception of the world freely based on how we choose to *define* things and then discuss the state of affairs standing by their conceptual definitions, comparing and contrasting them but, in any case, assuming intrinsic personal responsibility regarding how we have defined what. The Greek language and thought had been stuck with this very pattern, adhering to the model of abstraction and application that is idiomatic to philosophy and theoretical mathematics. *Modus indicativus* might have served the Roman Empire well; but is it the proper vehicle for *epistēmē*?

Jumping some millennia forward, it is only in such a context that a system such as Logical Empiricism could have emerged and flourished. If one needs to anchor “abstract” theories onto the real world, then *modus indicativus* is the perfect vehicle. When scientists considered verifying theories via observations, quite possibly they thought: “oh well, why not? Let’s give it a try!”, or even (somewhere in Vienna)...

“Na ja, warum nicht? Laß es uns versuchen!”

**Reality vs truth.** It is interesting to note how even in Latin or in English “truth” (or *veritas*<sup>3</sup>) is terminologically differentiated from “reality”; Greek *ἀλήθεια*, *alētheia*, meaning to *not miss anything*, i.e. to take everything into account, stands even further aside truth<sup>4</sup>. Reality refers to the world out there, to *Dinge an sich*. Truth is, or should be, totally abstract, with no connection at all to the world. It is in the way of mathematics, meaning nothing and open to any interpretation; counting things does not affect numbers themselves. Science is based on reality and on experiments that verify the reality of theories; *epistēmē* is based on truth. Whereas there exists an exact term for truthfully speaking in public, verdict, science insists on using the term Truth. All too conveniently “empirical truth”: *ἐπιμηγορία* (*etymēgoriā*), has exactly the same meaning and etymology with the word *verdict*: to speak truthfully in public. But what is the meaning of *truth* – at least that of logical truth?

<sup>3</sup> from *verus*, “true”, and that has indeed the same root as, say, German *Wahrheit*; that comes from Middle High German *wār*, *wāre*, from Old High German *wār*, *wāri*; both of them, then, come from PIE root *\*were-os* (trusted, trustworthy), conceivably ultimately related to proto-root *\*wər* meaning to rise up

<sup>4</sup> English *truth*, one among them, together with abstract noun and verb *trust*, comes from another Germanic abstract noun *\*treuwitho*, from Proto-Germanic *treuwaz* “having or characterized by good faith”, related to German *treu*, from PIE *\*drew-o-*; further on, this is a suffixed form of the PIE root *\*deru-*, “be firm, solid, steadfast”, related to Latin adjective *durus* = hard.

The meaning of truth emerges when someone asks a by-passer about its antonyms. One would easily identify two: falsities (fallacies, errors) and falsehoods (lies). Therefore, our abstract idea of truth should express both these meanings, hence we should have “necessarily true” (expressing the *realist* mode) and possibly true (expressing sincerity).

Whatever “T” (truth) we have in abstract logic, it literally means nothing and, moreover, it doesn’t have to express truth with these two meanings, of reality and of sincerity. Therefore, we do have the right to try both types of truth (necessary and possible) in our logical system and see what we get. Can we have a consistent logical system with both meanings of truth?

The possible outcomes are four:

1. Sincerity works
2. Reality works
3. Both work
4. Neither works

In the special case that both meanings work, we can claim that our standard, our theory about logical truth is interpretable in these two ways (while *a priori* it doesn’t mean any of these two or anything at all) and therefore we have a good model of truth which is applicable to the world. Logic does not have reality as a starting point; it merely has theoretical standards that may be suitable for anything, nothing or something. In the case that a theory suits nothing from reality (because we have been unsuccessful when trying to assign various meanings to some theory), then we have two options: to treat it as a meaningless mental game, or to try and correct it – especially if it is something important (such as logic is to do dialectics). So, to cut a long story short, can logic’s Truth accommodate reality and/or sincerity?

If we input *reality*, then our system shifts to a “definitional” hindmost foremost, violating the direction of logical inference from a cause A (a model) towards an effect B (reality). In that case we will be unable to deal in empiricism (science) based on epistēmē (theory). So, let us try out sincerity instead.

---

*Sincerity* is related to intentions and to expectations. Therefore, a logical Truth expressing psychological modes would concern psychology and maybe the neurosciences in general, but not science.

So, when we develop a logic system based on necessary truth and potential truth, these two kinds of truth mean nothing at all and the meaning will vary only afterwards, when we apply them to the real world in anything that we would like to do.

Theory will not and cannot tell what is *true* regarding the world; It may only tell us whether what we choose to refer to as “true” can actually *be* true. For example, a certain *a posteriori* choice of what is true, when assigned back to the theory (logic), may produce contradictions within the logical system; so, that cannot constitute a valid meaning for truth. On the other hand, if we perform a number of logical tests and they are successful, then that kind of meaning is acceptable. To cut a long story short, what we do is that we visualize a concept or version or shade of “truth” here (as we do about different ideas and concepts in different sets of circumstances, as e.g. within arithmetic, geometry, analysis, calculus, complex systems etc.), check and test it against a particular axiomatic / theorematic theory at a time, appraise how the attempted matching performs by itself and as compared and contrasted to other rival matches. Then, if we do find the particular match satisfactory, we keep this theoretical ambit in order to express our “reality” through it. This will last until such time as we catch it critically misperforming, or until another theory shows up outperforming our current one, or until we get very of it and decide to dispose of it for any reason at all or even for none whatsoever. Usually, though, we keep a match that tests “non-unacceptable and “good enough” until a “better” one hits us, so we deem that it is time to move on to it; or until someone else spots and points out a fatal flaw, which we had failed to spot on our own.

In practice, for instance, we *can* choose to call truth whatever a politician says. Will that lead to a consistent system for truth? No, because such a system (based on what politicians say) will be inconsistent. And if the reader finds this example far-fetched, remember that many people do actually define truth based on what their religion says – and then they have to explain the inconsistencies; in this spirit, all sorts of excuses are provided (some people call such excuses hypocrisy, but who are we to tell?). This

effort to define truth based on some system of observations, reality or texts reminds us of the concept of “saving the phenomena”, i.e. how to accommodate incompatible new observations with older theories. Then, in order to use an external system as the basis for what truth is, we will soon have to either change the system or dismiss the truth in the way that we have described it. So, what is true and what is truth?

This part cannot be stressed enough: theory does *not* predetermine what truth is; it is the way in which we assign our observations to theory that the concerned observations may be said to *express* truth. In still other words: the axiomatic system tells *how* to deal with identities of True and False, not *what* truth *per se* is. When the theory gets to be interpreted, we try to load on it or some version of what we may wish to mean by truth (e.g. a statement that is formally proved, or a statement that is apocalyptically believed, or a statement that does not lie, i.e. says things in the way that the speaker trusts that they actually are, or a statement that is supported as factually correct, and all that in a necessary sense, or alternatively all that in a potential sense); and right then and there we see "what happens", in the sense of checking and deeming whether the semantic content that we have tentatively assigned to "truth" or "ventured to suspend from it" does or does not work in the frame of the axiomatic / theorematic ambitus employed from its own blissful non-committal abstraction. If it does, then we are set: we infer that the particular version and shade and degree of "truth" meant or desired or aspired by us is usable in the realm of this theory, and we are free to adopt *this* meaning; if it does not, then our shot at an interpretation of truth has failed and we have to look for something else: either shift towards another attempted semantic content and focus and try the theory again, or keep it and seek or concoct another theory, resetting and restarting the same process over again. And then and only then, in stages of *application*, we may "have" and "employ" a specific "literal" sense of what *truth* is, but right then and there and by us and for as long as we all agree: only within the field of application and in the specific instance under evaluation (within and by the ambit of this theory and its isomorphs and homomorphs and extensions).

Conclusively, it is not the theory that will tell us what truth means; it is we ourselves who will check and decide whether our attempted meaning for *truth* works within the theory employed so that we *are* or *are not* free to



use "Theory A" as expressing and accommodating "Truth X"; will it be truthfulness? Will it be transcendental creed? Will it be our inner inspiration? Will it be observational fact? Will it be an interpretative and/or organizational model for building and treating our "reliable data"? Will it be a high cultural value? And, will the previous shade be applicable necessarily? Sufficiently? To an "adequate weighted statistical significance" (considering such and such utilities and/or penalties or costs and/or benefits? We shall appraise, decide and take on or drop. It all comes down to an ultimate choice and consensus of accepting as true what we accept as true provided, at least, that it is unconditionally consistent, sufficiently complete, beneficially fertile and gratifyingly elegant.

First and foremost, then, as we have been arguing consistently and repetitively always and everywhere and as we have steered our ship in the foregoing paragraphs, theories ought to exhibit these four characteristics:

1. consistency (absolutely and without exception);
2. completeness (to the fullest degree feasible);
3. productivity (towards growth);
4. elegance (for purely aesthetic reasons away from messy and distasteful obsessions).

These four features are also the criteria with which we evaluate abstract and structural theories regardless of the way someone is going to apply or not to apply theory to practice. The first attribute of consistency is essential, indispensable, *sine qua non*; upon the least sign of inconsistency, the theory must either be fixed or abandoned; the second attribute of completeness is a desirable feature of a "good" theory and is pursued to the fullest degree feasible: the more complete, the better: the third and fourth virtues of productivity and elegance are matters of systemic and aesthetic choice, so that a theory does not hit the wall and end abruptly after a few theorems, and so that it does not become cumbersome and, say, either monstrosously repetitive and unwieldy or repulsively lame.

So, again, how can we evaluate the theoretical system of logic *per se*? Not by world-observations (of course), but by checking our theory for:

1. breaches in its consistency;
2. holes in its completeness;

3. dead-ends in its productivity;
4. impurities in its elegance.

In other words, we should not expect theory to tell us what *it* “means” by “truth”; it is an abstract conception and means *nothing whatsoever*. It is not theory’s job to “mean”; it is our own call to check whether what we mean is represented fairly by the theoretical ambit that we are attempting to employ towards representing, organizing and reflecting the meaning that we are testing. So, regardless of whether “truth” stands for i. something that checks out or is “verified” by common accepted and ii. agreed consensus or something that is sincere, how do we proceed? One cannot miss that There is still another dimension to the concept: not one of quality and consistency but one of degree. So where do we stand and what do we appraise about the degree of certainty and relevance of these “truths”? Are commonly understood *potential* and *necessary* truths suitable interpretations for the truth and untruth values in a logical theory?

Potential truth is a mild flexible concept that is easy to reach and manage. However, if the best that checking and making sure can do is confirm that a premise “could be true” is hardly a fair target for rigorous thought, strict logic, argumentative philosophy and law, pure and applied mathematics and the sciences and even usual conversation on the level of everyday life. One needs ways towards more certainty from proofs than just confirming potentiality in a way-too-casual remark. No matter which shade of meaning we attach to “truth”, we need our proofs to confirm that particular shade as secure; otherwise the price is vagueness and, alas, inbred fatal incompleteness.

However, there is a grave problem here: there is already a proved theorem in propositional logic stating:

$$F \rightarrow T$$

And, in view of the preceding paragraphs that would not “suggest” that a potential untruth potentially generates a potential truth; it should actually “conclude” that from a necessary untruth an essential truth could be inferred. And that is something intuitively suggesting that in our struggle to avoid vagueness and circumvent incompleteness we have steered our vessel into inconsistency and directed ourselves head on towards institutional *non-*

*sequitur*. Because of that, necessary true cannot seem to be the case no matter how one strives to interpret it. Therefore, we are stuck regarding real-world applicability and relevance; our theory can include neither necessary nor potential intuitive truth of whatever sort.

There are two ways to fix this structural bug: to either correct or to replace the theory. We have shown how logical systems should be structured in relation to the world and we have also shown that current logic is flawed. At a later stage (another paper) we shall provide the new suggested classical-type formal revised theory for logic that has been promised here. Hint: it is neither a three-truth-valued theory nor any other multi-truth-valued system, with infinite truth-values, indeterminacies and the like.

**Theories vs theory.** There exists a critical tension between the Greek word *θεωρία* (*theōriā*) and its Latin derivative loanword *theoria* coming with plural *theoriae*. A marginal plural usage like the Latin one has at times been jumping back and forth even in Greek texts since a very long time ago. Literally, the word with a plural means *viewings* or *overviews*, therefore a more proper term in Greek would be *θεώρησις*, *theōrēsis*, – a term having no *unique* English counterpart, being simply translated as “theory”. This unfortunate situation leaves us with a term, *theoria* (Latin) or, equally, *theory* (English) meaning both *θεωρία* and *θεώρησις*, i.e. *truth* and *perspective*. Indeed, a perspective can be related to reality; truth cannot.

When theories have the aim to be applied to the world, they may be called *applicable*, and when they are applied to the world, they may be called *applied*. An applied theory should not/cannot be any sort of world perceptions simply named “theory”. By the way, spending billions for scientific equipment which supposedly bypasses our fraudulent senses just by recording data will be called “the recorder myth”. The problem is not the clarity of the perception of the world; it is the fact that phenomena never appear together with their causes, we are the ones who hypothesise or select probable causes according to our needs. This has not stopped scientists adopting the “naïve recorder” myth: *hypothesis non fingo, data colligo*. Data themselves, collected through the unquestionable superiority of multi-billion-dollar equipment, may be presented as ready-made theories. Scientists with machines, shamans with Holy Plants, all see parts of the we cannot see with our plain senses. But then again, why not, assuming

everything we do perceive with our plain senses is also “theory”? Maybe we already assume that. No matter what the level of accessing reality is, what we see is relevant only to our neuroses and our need for psychotherapy; least of all, correlation cannot be celebrated as back-door-reintroduced causation.

Some more typical, yet odd (for western thought), characteristics of *theōriā* (*θεωρία*) is that we may only have one theory in *epistēmē* (as well as we may have only one *epistēmē*, only one logic etc.) vs many theories in science, sciences, logics and philosophies; this happens since the theoretical context of those abstract concepts dictates that a plural number is meaningless. It is like saying: do you like musics? Music is an abstract concept and when referring to music in general we use the singular term. “Musics” (if such a term existed) would not refer to the concept of music but to the analytical series of different types of music. Another typical characteristic is that *theōriā* is abstract and hence it cannot be verified or refuted by any kind of experiment. What can anyone evoke in order to refute number theory? Indeed, in the sciences it is commonplace to make measurements and call upon them as a basis of an attempt to adapt Euclidean geometry, even though it is an archetype which we may use whenever and if applicable; it is quite meaningless to refute it by “direct observable evidence”.

When we say that through a point outside a straight line one parallel straight line can be drawn to it, then we have described Euclidean geometry as a subcase of a more general geometry where a different number of parallel straight lines can be drawn. Regarding the number of parallel lines that can be drawn, there are the following cases:

1. Zero parallel straight lines, i.e. we cannot draw any parallels. This is an apophatic, hence potentially meaningless direction: Gauss-Riemann geometry. Space etc. are curved: curved with respect to what? Gauss-Riemann geometry is insufficient as a stand-alone geometry. It is a geometry that suffers from the lack of the criterion of *completeness*.
2. Infinite parallel straight lines: Lobachevsky-Bolyai geometry. It is a chaotic geometry consisting of infinite cases. It is susceptible to an incumbent facet of indeterminacy.

3. One parallel line: the only geometry that is both consistent and complete. This is why it is the simplest geometry.

**Experience vs surveillance.** Does experience (which stems from the reality of the world) not help in the formation of *Epistēmē*? If it does, how could Science and *Epistēmē* be *substantially* different?

Observation of things existing outside and independently of our own observation leads to a book-keeping bank of *a priori* “first-hand” experience (*empeiriā*), in the sense that experience does not necessitate the existence of any theoretical prior. The focus here is on the agent/actor (not on the action). Abstract thought leads to *a posteriori* “surveillance”, or overview (*epopteiā*), in the way that surveillance is based on prior theoretical treatment (and comes after experience). The focus in this case is in the action (not on the actor). In simple words, *epopteiā* is the methodical approach and result and study of coupling an external and *a priori* abstract model onto a chosen set of empirical observations, and of using it as an interpretative tool or device or code towards studying the essence and behaviour of the entities or systems or processes under the particular empirical scientific observation, scrutiny and experimentation. Surveillance also implies general overview and general expertise. Is this not then what science does? Not at all. It is crucial to understand that while experience is a source of inspiration, so to speak, at the level of surveillance, we fully and totally cut ourselves off from any *a priori* reference to experience.

Mechanistically speaking, sensing is prior to any process; the very act of stimulating sensory organs belongs to the world and is not an inner process at all. Even the inner stimulation of the peripheral nervous system may be said to belong to the world and not to the thought-producing parts of our brain. However, mere stimulation is as effective for the acquisition of knowledge as it would be to stimulate a corpse. Cognitive science describes very well how all kinds of stimuli are turned into *knowledge*; Epistemology explains how we turn this knowledge into *science* (or *epistēmē*) and not into something else, say, *witchcraft*.

Experience is something from which one collects data about *scientia*, while the same data in *epistēmē* serve only as a reference frame or point, at best a starting one. From then on, science transforms this sensory

input of observation into fields of study, in which it determines and defines the behaviour of the phenomena and returns this/the data as regulatory constitution, completing a vicious circle. First of all, *epistēmē* dissociates and distances itself from all this data collection, whereupon it backstages or stores them in boxes and “forgets” them as particular materially manifest entities, having set up on them an abstract archetype. It then assigns the phenomena back to the archetype much like the way we fit feet to shoes: given the specific instance and task, the shoes are not “right” or “wrong” in themselves; we just select the shoe that fits our needs and drop the one that does not, following tests of fitting, using, extrapolating. This is what abstraction means: to strip words of their meaning (to ascend to wider and wider supersets by removing specific characteristics).

**Abstraction and/vs subtraction.** Among other things, Latin scholars must have realized that while the Greeks (always meaning Golden Era Athenians) used only one word for abstraction (due to their language and the use of *theōriā*), for Latin there had to be two words, *abstraction* and *subtraction*. Who was right and who was wrong? Did the Greeks miss one term or did the Romans use a redundant term but the structure of their language/thinking did not allow them to see through that?

Indeed, there is a conscious deliberate effort inbred in classical Attic to achieve precision in speech by matching concepts to terms (/ words) on a 1-1 basis: no less (semantic ambiguity and imprecision) and no more (semantic redundancy and wordiness). This ideal has been adopted and imported into classical Latin consciously. Whenever a violation of that choice principle appears to be violated, either in the original terminology or in its translations, an alarm has gone off for Lekkas, who looks for extra analysis seeking or demanding explanations. In this spirit he has often asked audiences why such a precise language as classical Attic Greek uses the same word *aphaeresis*, ἀφαίρεσις, for both abstraction and subtraction; or should we say, using the term *subtraction* for the concept of *abstraction*.

This question belongs to the general discussion about the breach of *calque* on the part of Latin Scholars. Is it OK? If indeed the Romans were conscious of The Greeks heavily investing on keeping a 1-1 correspondence between meanings and words, which they were, this situation at hand borders on irregularity. In the normal context it is not expected on their part

to either change a label or to merge two labels into one – and one cannot say “no big deal! It’s just labels!”. Humanity has paid such “innocent ambiguities” with tons of blood and tears. It makes a very big difference indeed to be able to distinguish between terms and it is not at all a “mental self-indulgence” or “autopathy” as many would eagerly call this attachment to accuracy. So, what is abstraction?

Let us take a specific idea, that of classifying up and down the species of kangaroos. I see a certain individual kangaroo grazing in the back yard. This is a tangible individual creature, a legitimate candidate for an *element* or *member* of sets. If I classify it together with all other kangaroos, I shall have included it in a set of creatures. I shall have gone up a level of abstraction, by including my grazing kangaroo with many others in set by using some categorical criterion. In so doing, though, I have subtracted or knocked off every specific feature of my individual starting kangaroo (e.g. it does not matter if it was male or female), keeping only a selection of common features as relevant; and these common features are a selection from the sum total of the individual features of my starting specimen.

So, what have I done? I have gone up some steps on the ladder of abstraction by successively subtracting and throwing out whole slices of the *epistēton* (semantic content, knowable information material) of my starting kangaroo’s specific kangaroo characteristics, in order to form an including class that has fewer qualifying characteristics. So then, in repeatedly applying this procedure and subtracting and rejecting successive slices of *epistēton*, I ascend ever higher and ever widening successive steps to the supersets of marsupials, then of mammals, then of animals, then of living organisms, then of organisms of any kind (e.g. viruses are not considered to be “alive”), the system... At the end of this procedure there is finally the concept of *one*. “One” lies in the level of absolute abstraction: no meaning of the world is left – and this is a decision, not something I am going to observe anywhere in the world. Absolute total abstraction has been reached, there is no slice of semantic content left, all has been subtracted, there is none left, except the idea; just like the Cheshire cat in Lewis Carroll’s *Alice in Wonderland*. Abstraction and subtraction reflect the same essential process.

All data and observations that guide the theoretical intuition and set it up as an abstract axiomatic model are merely a historical anecdote. For

example, nobody is interested if the shape of the elliptical orbit of the planets was once inspired by an ancient conic section; on the contrary, science's industriousness is exhausted exactly in this process conveying back and forth observed properties of cones to orbits. One step further and scientists debate about the quantum fuzziness and the phenomenology of sections and orbits. In *epistēmē*, the phenomena are assigned back to the theoretical model which now constitutes the abstract space of surveillance. Abstraction has no further meaning from the world, nor can it have.

**Cause-effect vs stimulus-stimulus.** Another far-reaching implication of the difference between science and *epistēmē* is the very notion of causality. Causality for empiricism has been sufficiently described by David Hume – no need to repeat his famous example with the billiard balls. He himself is very sceptical about reducing expectations to causality. It is what we should call a stimulus-stimulus response and it concerns all similar empirical accounts of “causality”. A stimulus in the environment is followed by another stimulus which we, under certain circumstances, may think of as falling under a causal relationship. The circumstances concern distance, both spatial and temporal, between the two stimuli. But the circumstances are *accidental*; humans in different conditions (age, alertness, health, expectations, *prior knowledge* etc.), or different animal and insect species may or may not perceive a causal relationship between two stimuli. Stimulus-stimulus relationship is an instinctive process that we may improve using e.g. our cognitive resources, but it will never be conceived as purely causal.

A *causal relationship* is purely conceptual outside the realm of reality; it shall never be dictated by reality, even in the simplest cases, but it is always meaningful within the propositional system one uses it. Let us consider a simple example: “my car crashes after sliding on a slippery road”. The stimulus-stimulus relationship is this: “car sliding on the road”, “car colliding on the barriers”. Or this: “car tires touch the ice at a specific speed and wheel angle”, “car tires slide” etc.

The causes of the crash may be all of the following (and we have to select according to the propositional system that we are using to examine the event):



- The friction coefficient of ice.
- Me not paying attention.
- My wife who irritated me.
- My poor driving skills.
- The temperature.
- Wrong type of tires.
- The State that had not added salt to the road.
- A stroke that I may have had while driving.
- An intrusive wasp that might have stung me.
- A sudden ultra-high pitched loud noise that had distracted my concentration.
- Bad Karma?

Etc.

Apparently, the cause for me, for my insurance agent and for my yoga teacher will be very different things.

**Conventions vs observations.** Conventions are the backbone of *epistēmē*, since we define everything based on *conventions* and never based on *observations* (even if the nature of the phenomenon sometimes “dictates” what kinds of conventions may be more systematically productive). Conventions are mutual agreements that become absolutely binding until we decide to drop them or replace them. They are treated as “real” for as long as they are kept. They are agreements which we freely consent to, stating that we have agreed to... have agreed.

The important lesson from conventions is that *pretty much everything may appear or may be treatable as relative and hypothetical and elusive until we make a convention*; conventions here may be needed to address issues in mutual agreement regarding interpretation, conformity or mutual accord.

When we reach such a common agreement, *consent* so to speak, then, we are fully bound by it and the convention is treated *as if it were a reality* (there’s the much sought-after reality!). The convention is valid until we decide to change it, again, after common agreement. The technical problems of conventions (how many people should agree? how universal is it?) are of paramount importance and even have ethical consequences

(related to the type of consent on behalf of the community). However, conventions are not a luxury we may or may not afford; they are a necessity stemming out of the impossibility to bypass the *fraud of the senses* and to directly “see” the causes. “Truth”, in its classical conception, is beyond reality and it is about the true being. The various causes we identify in this world are merely shadows of that true being and they are just some particular occasions of it.

**Working Hypotheses vs experiments.** How do we start our well-structured, logical conceptualisation? Enter the Null Hypotheses  $H_0$ . The counterpart in mathematics are called *axioms* and they are completely abstract. Either way, in mathematics or in epistēmē, we are obliged to follow the directionality from the abstract to the concrete. While the sciences prefer working hypotheses to be dictated by data, in epistēmē and in mathematics hypotheses are abstract conceptualisations based on nothing really (while occasionally one could be inspired by historic or observatory inputs) – hence the “Null” part. Working (or Null) Hypotheses are sanctified in episteme only by their interpretative power as in Occam’s razor: how many observations / outputs one such hypothesis can interpret in the simplest way possible and with the fewest exceptions. If another  $H_0$  is not a “better” one (evaluated by the criteria just mentioned), it gets rejected, otherwise it prevails. In the sciences it is believed that  $H_0$ ’s must be derived from observation and tested view (since any  $H_0$  must be testable and tests will decide its fate). In epistēmē, taking as a starting point observations or experiments is just an option, not an obligation.

When we finally reach the end, we then may deploy the analytic-synthetic method and the abstract-structural method. And again, in mathematics, as long as our starting point is abstract meaningless succession of terms and relations (meaningless as in devoid of *a priori* significance), we call this “the axiomatic method”, whereas in the sciences it is considered proper and standard to document  $H_0$ ’s by means of data; this latter scientific process may be the cause of errors, or biases (cognitive, logical, and the like) exactly because we are attempting to connect theory and practice from the wrong end.

**Methodology of science vs methodology of *epistēmē*.** Do all these results in a different methodology, or is *epistēmē* just science called with another name?

As it may be emerging after all this preceding approach, the chief and critical difference between science and *epistēmē* is the *sense* in the *directionality* between observed realities and mental conceptual models: science tries to “ascend” from concrete objects and phenomena (observation → experience, empiricism) towards abstract models, whereas *epistēmē* tries to “descend” from abstract models (interpretation, application → overview, surveillance) to reality. This is no news really; it is common knowledge and elementary textbook material that the pinnacle of science is the experimental method, invested heavily in sensory intake of real-world situations or in set up procedures, with a definite profile akin to statistics, as the objects observed are typically multiple, as in multi-member, multi-valued and multi-variable.

The obvious problem, established by relevant theorems in the deductive Logic level-0 presently holding, i.e. current Statement Calculus (also coming under other equivalent labels), with its standard “if... then...” arrows, is that it is forbidden to deduce cause from effect, unless an instance of logical equivalence has been established beyond doubt or dispute, as in “if... then... and conversely”, or “of and only if”; in case there is any bug in clarity here, it should suffice to take a look at an example of typical real-world situations in the section immediately preceding, laying out a horizon of alternative likely causes, which is not even close to being established as relatively exhaustive; and the scientific ambiguity shall remain fully fledged for as long as it will be even left imperfectly and shakily confirmed if the list of “likely causes” proposed or considered even exhaustive. These differences between the two outlooks are usually ignored, so that we often see one wearing the other’s costume and impersonating the other in inconspicuous cross-masquerades.

More simply stated, unless a 1-1 correspondence is established, the direction of causality is always *from* the cause *to* the effect. Having as a starting point an effect, a phenomenon, and inferring the cause from that is logically inconsequent and trashy. Actually, it is the very formal logical fallacy of *affirming the consequent*: “if it rains there are clouds – there are

clouds therefore it rains”, which is not always true and the truth of the first sentence cannot be transferred to the second one. So, how can anyone theorize securely – and not just potentially – based on observations? How can one form theories, models, causalities based on effects, phenomena and observations?

Returning to actual practice, it is difficult not reach a highly inconvenient sad remark: because of all this, an attempted theory in science typically must be tested again and again (and again), against varied controlled and recorded and appraised environments, before it is *verified* – the only difference with logical positivism is that now we verify theories with a field of mathematics that has no proving capacity: *statistics*. We are in the era of *statistical* positivism. The king is dead, long live the king!

Of course, the methodologies of both science and *epistēmē*, on the level of collecting evidence and organizing it, are directly related to set theory; except that it is very easy to see and handle this fact in *epistēmē* than in science; a good initial demonstration of this fact is evident in the discussion about the way in which the ancient Greeks coined and understood abstraction, discussed in the previous section. In the epistemonomic overview and method, the direct connection to set theory is clear as daylight as opposed to what the sciences feel that they are doing, where a “property” is typically viewed and described as some sort of “content”, which it isn’t, as opposed to a criterion of inclusion, which is what it *actually is*. Both methods of science and *epistēmē* rely heavily on the dual pair of pillars of the twofold pair of the *analytic method* (analysis-synthesis) and the *abstractive method* (abstraction-structure). However, only a mathematical theoretical approach gives this association focus and makes its constitution clear. A starting point in pure theory facilitates, disambiguates and necessitates the multi-level breakup and restitution of the entity under investigation. All this has been made extremely clear and stated in this particular manner by Lekkas for the first time in his texts for a college course textbook that he has coordinated (Lekkas et al., 2003) and re-recorded more compactly and independently in E M L (Papageorgiou & Lekkas, 2018).

The key feature here regarding the entire conception is triggered by posing the fundamental question of where the boundary lies between the

analytic and the abstractive method: where one ends and the other one takes over and how and, especially, *why*. This mess only gets resolved and proceeds onward with the realization and declaration of a “breakup and assemblage” or “scattering and gathering” and creation and recombination going up and down in elements (members) or in categories (sets).

This double method is done by creating supersets (abstraction) and subsets (structure) and then, if an element is selected, by analysing the element into various components and synthesizing the various components to create something else (or resynthesizing the initial element which, now, is not the initial element *per se* but a complete re-composure!). From these it is obvious that set theory should be able to describe in sufficient detail the difference between an element and a unit-set – something it does not do on an axiomatic level.

Since the method of *epistēmē* has been presented elsewhere in much more detail than it is possible to do here, we shall restrict our presentation to a simple example: that of apples:

- Analytic method.
  - Analysis: breaking down a specific apple into carbohydrates, vitamins, proteins, fat, water or stem, peel, seed etc.
  - Synthesis: taking the simplest ingredients which (by convention), which we have identified in analysis and compose any food really out of them.
  - (*Re-synthesis*, Gr: “*anasyntesis*”: re-composing *the same* element, an apple, out of its analytic segments).
- Abstractive method.
  - Abstraction: taking out semantic content from the unit-set [apple]. The process would result is something like this: apple→fruit→foodstuff→...→1. Or apple→tree→plant→living organism→...→1. “One” is a *void signifier*.
  - Structure: taking properties (crunchiness, redness, roundness etc.) and including them gradually into subsets until we have described all the properties that are present in an apple (always by convention)

The implications of the distinction between these two pairwise methods are as far-reaching as anyone should be able to conceive. Drifting back and forth from sets to elements (or from singletons to elements, or from analytic to abstract components) and from elements to their constituent parts and back is a classic fallacy that science doesn't even recognize as such (exemplified in some extreme cases where people compulsively tossing and discussing theories and concepts do not even realize where and when and how many times they keep losing it conceptually and/or perceptually and how badly, as in the case of inextricably confusing *continuum vs discretum* in e.g. quantum mechanics).

**Physics vs mathematics.** This is *not* just another reason why there is a dichotomy between science and *epistēmē*. Physics could, *should* have been representing *epistēmē*. The matter of the fact is that physics is a domain that is typically caught as countering mathematical principle and, hence, coming out as non-epistemonomic.

Why so? Any physics textbook is full of mathematics! Mathematics is said to be the “language” of physics! Is it?

Mathematics can be *used* as:

1. language / metalanguage,
2. methodology,
3. interpretative system,

being within itself neither of the three; just like a tomato is not in itself naturally meant as “food”. Something is not defined by its use: a mother is not a washing machine because she washes her children's clothes. One may also point to two serious problems: the problem of logical causality and the problem of “mathematical utilitarianism”.

Mathematical utilitarianism may be viewed as the case of using two modern washing machines to support a washbowl. It is when mathematics just serves for decorative purposes with the sole aim being to support a physical “theory”. Mathematics is used *ad hoc*, with disrespect for its own limitations and its own methodology. In a direct or indirect effort this practice muddies the waters making, along the way, the two mathematical fallacies Lekkas has introduced as a complementary pair: i.e. *quasi-mathematicity* and *mathematicism*. The former means to dress up even false

theories in equations so they deceive about their validity (*quidquid mathematica dictum sit, altum videtur*), and the latter is tantamount to using more complicated mathematics than necessary to deceive people about their importance.

If science is a way *to record observations systematically and to develop attempted theories based on these observatory data*, *epistēmē* is a *knowledge system logically structured*. Basically, science is what physics does whereas *epistēmē* is what mathematics does.

For physics, it is acceptable to define force as the cause of acceleration. Now, may that be the cause? *Hypotheses non fingo*, it could well be God Shiva. Physics defines its fundamental terms based on effects – an elementary logical error. The second derivative of speed, acceleration, is an effect of an effect. By its definition, acceleration is an indirectly indirect effect of an effect of some observed feature of motion; in more mundane terms, acceleration is a rate of change of velocity which in its turn is a rate of change of position. How on earth an observational empirical science ties it to mass, calls their product a force, then claims force as an "extant", "direct" underlying entity and upgrades effect of effect times a scalar coefficient to stating it as a "cause", is something that totally beats our own sense of logic. Exactly because it has defined force this way and not *in principle*, physics misses that both *uniform circular motion* and the *simple harmonic oscillation* are very nicely definable as inertial movements, not as accelerating ones; and, what's worse, it misses the opportunity to understand the real grade of complex analysis and clean up the mess in the duality of matter vs energy and the structural fabric of space-time.

**Science and witchcraft.** Feyerabend questioned the superiority of science against other knowledge systems. However, we argue that he did not go far enough. Witchcraft (or magick or sorcery or shamanism etc.) may be said to be any tradition, or process, that focuses on the utilization of spiritual, or supernatural, powers, entities and related effects. To that extent, both science and *epistēmē* leave plenty of room for spiritual entities, but with a crucial difference: on one hand, scientists rend their garments denouncing witchcraft in full rage, but, nevertheless, leave a back door open for any kind of entity to not only enter, but become a constitutional element of science (e.g. the definition of *force* in physics). On the other hand, *epistēmē* is

completely neutral on the subject since it is based on the logical structuring of knowledge, no matter how this knowledge was gained. It could not have been any different for *epistēmē*: since its basic tenet is that we may never know the world directly due to *the fraud of the senses*, it would be absurd to argue, on the same page, how the “real world” *is* and how it *is not*. That is reflected in the way *epistēmē* handles causation since it does not refer to any “objective” or “material” cause that has been observed, but rather, sets causes *a posteriori* based on surveillance.

Does science invoke causes through the repetition of effects (e.g. experiments), much like shamans do? Then, the most consistent assumption is that science is *theoretical witchcraft*; this is consistent with the sense in the directionality between cause and effect. Going from effects to causes or from causes to effects (when no 1-1 relationship has been established) are two completely different paths – at least as different as science and *epistēmē* are to each other.

**Reason vs rationalism.** The type of logic used within an epistemonomic context will be presented in later articles. Suffice to say here that linguistic vehicles must be able to distinguish *partial contradictions* and *contradictions*. Again, Latin did not help by dropping one of the two negation particles of Greek. The two negation particles are essentially instrumental towards expressing the minimum logical quadripolar relationship between two structurally elementary one-verb clauses, especially those connected subordinately; in ancient or more synthetic languages the second clause may well be an infinitive, or participle or gerund. This is exemplified by the formulation:

1.  $p: q$
2.  $\neg p: q$
3.  $p: \neg q$
4.  $\neg p: \neg q$

These four instances do not “inevitably” identify pairwise; for example, it is not necessary that (2) and (3) state the same thing or, much worse, that (1) and (4) are identifiable.



An example:

- Θέλω να φάω – I want to eat – ich will essen
- **Δεν** θέλω να φάω – I do **not** want to eat – ich will **nicht** essen
- Θέλω να **μη** φάω – I want **not** to eat – ich will **nicht** essen
- **Δεν** θέλω να **μη** φάω – I do **not** want **not** to eat – Ich will **nicht nicht** essen (= Ich will essen!!)

Double negation is substantially crashed in German, (not cancelled), and resembles a matter of circumstantial (non-essential) context in English while in Greek the two separate negations make for a totally different statement between judgment and potentiality.

But it would be a simplistic quick verdict to say that the problems in logic are only language-bound. There is a conceptual framework that should be addressed as well.

#### THE WHY'S OF LOGIC

We live in the era of specialization. We consider specialized individuals as necessary and beneficial for science and more specialized individuals as even more necessary and even more beneficial. Both a surgeon specialized in knee surgery and a physicist specialized in black holes are paid more money than general surgeons and “unspecialized” physicists. Deepening knowledge (approfondition, *εμβάθυνσις*), an opposite trend to widening, is appreciated more in an era favouring specialization at the expense of generalization. If this trend continues, as a society we should be prepared to distribute an immense amount of wealth to individuals who know increasingly more for narrower and narrower knowledge domains and, in the end, to ultimate specialists; and, as an old joke has it, those will be individuals who know everything about nothing.

*Epistēmē* started from the need of reaching conclusions *despite* the fraud of the senses, and not *based on* the fraud of the senses as is the ever-imminent case in science. Concentrating on the specific and not on the general overview leads to false conclusions. For example, one can turn towards the simple arts (for an extensive presentation regarding theory of arts: Lekkas, 2018). What starting point should one occupy in order to seek

utility in painting, discuss about the work of art in dance and talk about performers in sculpture? Painting has no utility, dance has no concrete material body as work of art to show for itself and in sculpting there is no performer. When attempting to categorise the six elementary arts we see that there are arts without a concrete material work of art (music, dance), without a performer (sculpture, painting), without special raw material (dancing, poetry) and there is one art which has a concrete product with practical utility (architecture). How can anyone miss general overview of arts and draw conclusions for any of them having as a reference point any *one* simple art?

But let us explore some examples from more formal knowledge domains. We can hear a spectrum of sound frequencies almost ten octaves wide. However, when it comes to visible light, the frequencies we are able to see hardly span one octave. How can we transform visible phenomena into sounds and *vice versa*, as is the trend in popular astronomy nowadays? Or in mathematics, how is anyone going to conclude about which type of geometry is more fundamental? Could someone be concluding that non-Euclidian geometries are more fundamental while describing them using Euclidean terms? Or, maybe, by deducting the Euclidean postulate of parallels (only one parallel) from non-Euclidean geometries which either accept zero parallels or infinite parallels? It is only apparent that our methods for reaching conclusions in science are at best lacking basic elements.

When observing effects, what is the observer allowed to infer? Save for the unique case of 1-1 correspondence (“*iff*” in logic), no function exists, just an image, and it is impossible to reach conclusions. It is this basic logical principle that science continuously overrides.

Whether one takes science, witchcraft or *epistēmē* as a starting point, one observes phenomena in the world (effects). In witchcraft-like approaches, it is from these effects that individuals infer the causes (begging the question). Then they attempt to evoke the causes by recreating the effects. In witchcraft, at least in its folkloric version, people see some kind of disaster and feel bad about it. Then, they infer that some entity did it. Then, some people try to invoke the entity by recreating disasters (e.g. sacrifices) in a ritualistic way. In science, equally, scientists spend billions to recreate

phenomena and verify (invoke?) the hypothesized theories, when theories cannot ever be verified or falsified in “real reality”. In this sense, traditions, such as shamanism, it only figures that certain classes of people argue that they are much more environmentally friendly when instead of particle accelerators they use Peyote. Usually, individuals see/verify what they wanted to see in the first place. The difference is that in science the self-fulfilling prophecy is driven by our conscious will, but crumbles in variety if it cannot be turned into a modelled statistic, whereas in shamanism the self-fulfilling prophecy is attributed as driven by our unconscious symbolic mind: in the latter case, the process is at least psychotherapeutic.

The Greeks knew that theory is beyond experience. At some point they understood that using theorems upon theorems to prove that assumption, it would result in either a circular argument or in an *argumentum ad infinitum*. Understanding that both ways are problematic and that one could never verify any theoretical assumption based on observations, Euclid invented axioms. Axioms have nothing to do with experience but are completely bound on mutual agreement; *when, if and as long as* individuals agree. Others are free to propose their own axioms and see how the theoretical system develops in alternative ways. Axioms are simple, general and elegant. But another thing is much more crucial for everyone to realize: axioms are totally and absolutely abstract statements; as such, they have had the sum total of their semantic content subtracted from them; therefore, they are phrases that mean nothing whatsoever: they are void signifiers, elected and tested perchance as schematic interpretation frameworks towards testing and organizing behaviours of applied complicated theoretical constructs. That is where the virtues of mathematical theories come from, as laid out in our section “Reality vs truth” above.

Is logic nowadays simple, general and elegant? Or is it divided into many sub-disciplines with various axioms, assumptions and goals? Should we develop theoretical systems *in order to* serve some goals? Of course not. Why do we develop theories? Here, another confusion lurks. What is meant by “why”?

In Classic Antiquity there were three types of causes: the poetic, the telic and the necessary ones. From these three, only the necessary cause is used in theories. The poetic cause is about who said or did it. So, the

conclusion “this type of logic is valid because ‘many people believe it/have developed it’ or because ‘an important mathematician proposed it’” cannot apply (since it addresses the poetic cause). Equally, the conclusion “this type of logic is valid because it works well in this application” cannot apply (since it addresses the telic cause). We cannot have a general logic based on authority or utility. We cannot accept an ant reaching conclusions about the world having as a reference point its anthill or its own utility!

The necessary cause is the only sound answer to our “why’s”. It is based on the method of *epistēmē* for developing theories (the analytic-synthetic and the abstract-structural dual, pairwise method), evaluated only by the four said criteria of consistency, completeness, theoretical productivity and elegance. All these do not constitute formal logic; however, they are the inescapable foundation for the formation of such a kind of logic. But are we able to formulate such a logical system? And, if yes, what would it look like?

### DEVELOPING A SYSTEM FOR LOGIC

The starting point are definitions. A definition is a freely chosen phrase commonly accepted by the speakers, valid and binding upon free choice until it is revised or repealed, again within common agreement, which describes a concept fully and exclusively. This was the definition of “definition”. Without definitions we do not have a criterion of identity and otherness, total or partial. In other words: we don't know what we are saying and what is happening to us, a problem identified already by Plato.

Such rules for focusing on concepts determine when something is affirmative and when it is negative; when it coincides and when it is completely and/or partially different from something else. The Classical Greeks used to treat the regulating and the regulated differently. In everyday life we can make abstractions and archetypes based on observation, but then, at a next stage of applied perfectionist or simply artistic formalism. It is the typology of the regulate (*εppυθμισμένον*), sometimes idealized, but certainly typified, that we adapt the regulated (*ppυθμιζόμενον*); because that is now promoted to acting as the ideal prototype regulating norm (*ppυθμίζον*) for the manifestations of a high-grade (*υψηλόν*) transcendental (*υπερβατικόν*)

model (πρότυπον) for imitation / mimesis (μίμησις) and selective reproduction of exalted features.

Given due definitions; the rules of inference help us decide first of all (even informally) what will be considered as an individual or an element and what as a set of elements, and immediately afterwards what is mapped in what, what is the scope and the range of the definition; in other words, which are the archetypes and which are the images of these models in a paired correlation between two sets. The rules of inference should not overturn the direction of the mappings, should not attempt to alternate uncontrollably models and images or, in particular, causes and effects. They then agree on how to manage inclusion, participation (total and partial), correspondences or not of concepts and reasonings, affirmative and negative clauses.

After understanding the asymmetrical nature of affirmation and negation, only then may we move on to the five validly standard forms of the inference, which are affirmative and negative production (*deductio*), reduction (which basically is *reductio ad absurdum*) and the ascending or generalizing and descending or specializing induction (*inductio*). After all this what closely follows is the scientific method with its pillars, as we said, the two twin pairs of the analytic and abstractive method (analysis-synthesis and abstraction-structure), within full awareness of the limits and scope of the two, both internally and towards each other.

Consequently, it should be seen as essential: a) that it is necessary to know what each one phrase says and what it does not say, b) the “span” of each phrase, that is, where each one begins and ends, and where it does not begin and where it does not end. Then we look at what does not check out and we don't do it. For instance, we do not produce affirmative-negative symmetries. We do not stick in the analytic method where the abstract method is needed and *vice versa*, since these two approaches are mutually exclusive. We do not drive ourselves deductively from negative hypotheses or givens to affirmative conclusions, nor from affirmative hypotheses or givens to negative conclusions, leaving such treatments to be carried out reductively; special attention is required towards some crypto-negative concepts such as *darkness*, *health* and *death*. We do not form general conclusions through specialized reasoning or into specific conclusions through generalized reasoning. We do not confuse phases of the analytical

method with phases of the abstract method. We do not apply the synthetic method before the analysis is exhausted, nor the structural method before the abstraction is exhausted, we do not mix them, we do not go backwards etc. Finally, in reductions, there is no need to prove anything or to develop methodical counterarguments or to develop proving methods. A *single* contradictory case or otherwise invalid point to identify, a counter-example, is enough to disprove the relevant part of a mathematical theory.

At this point, let us be aware that there is a very clear boundary between archetypal abstract theory and observational empiricism, that their directionalities are reciprocally reversed, that logic (as opposed to witchcraft) does not allow us to automatically draw working hypotheses from conclusions: such theorems do not exist and the reasons why they do not exist are clear. This also means that we can and should neither create mechanisms from samples and examples nor extract causes from any effects: one is obliged to either make theory, or observatory recordings, (*ad hoc*) groupings and statistics.

The persuasion of mature ancient thought was to primarily exhaust pure reason within its margins, to investigate phenomena and ideas first and foremost through it, to enter into the framework with which it provides us for the protection of ourselves and of others, for the sake and safeguard of equality, and only afterwards may we stretch the wings of our imagination, knowingly and consciously and not unconsciously and carelessly – as long as we do not begin to cancel it all dangerously at the level of public life and of objective discourse.

### CONCLUSION

A total reform of the field called “science” is needed. As in any therapeutic treatment, the first step is to identify the problem. There are many levels in doing so, and one of the most prominent and handiest and securest ones is related to logic.

A sinister confusion always lurks in regard to what logic is and what it is not and what people mean when using the term. Is it common sense? No, mathematics has nothing to do with the senses; on the contrary, it is the abstract system that we will call into action so as to organize the sensory

input, the observations, the data or whatever else coming from “reality”, i.e. from “the world out there”.

Compliance with Ethical Standards:

No funding received.

Ethical approval: This article does not contain any studies with human participants or animals performed by any of the authors.

## REFERENCES

- Lekkas, D. E. (2018). Fundamental issues in arts. In K. G. Papageorgiou (Ed.), *Towards a structural theory of art* (pp. 34–123). Athens: Dromon.
- Lekkas, D. E. (2003). *Arts II, volumes A to E and, handbook for the course, Programme of Studies in Greek Culture, School of Humanities*. Patras: Hellenic Open University.
- Papageorgiou, K. G., & Lekkas, D. E. (2018). On the Methodology of the Analytic Method: Historical Account, Epistemological Suggestions, Stages. *Epistēmēs Metron Logos*, (1), 70–89. <https://doi.org/https://doi.org/10.12681/eml.19244>
- Papageorgiou, K. G., & Lekkas, D. E. (2020). Towards the model of contributory expert generalists. *Arche*, 17(33), 123–143. <https://doi.org/https://doi.org/10.19090/arhe.2020.33.123-143>
- Papageorgiou, K. G., and Lekkas, D. E. (2019) ‘The predicate fabric of abstraction: the hard test of logical inversion’, *Epistēmēs Metron Logos*, (2), p. 69. doi: 10.12681/eml.20573.
- Papageorgiou, K. G., and Lekkas, D. E. (2020) ‘Verification in theory and in the sciences’, *Epistēmēs Metron Logos*, (3), p. 25. doi: 10.12681/eml.22106.

---

KONSTANTINOS G. PAPAGEORGIU

Univerzitet u Atini, Odsek za filozofiju, Grčka

DIMITRIOS E. LEKAS

Helenski otvoreni univerzitet, Studije grčke civilizacije, Grčka

## *EPISTĒMĒ* VS NAUKA

**Sažetak:** Da li je „nauka“ pojam koji korespondira svom grčkom pretku, *epistēmē*? Tradicionalno, oni su mišljeni kao identični pojmovi. Oni to, međutim, na više načina nisu, i čitalac je pozvan da ih vrednuje ne na osnovu njihovog hronološkog reda, već na osnovu specifičnih sistemskih karakteristika koje su ovde prikazane. Biće prikazana i ključna razlika između epistemoničkog (od *epistēmē*) metoda i naučnog metoda. Jedna od glavnih razlika o kojoj će biti raspravljano tiče se logike, i to kako kao pojma, tako i kao teorije. Ono što autori ovde prikazuju ni u kom slučaju nije sinteza prošlih ideja; mi priznajemo da su se pojedine slične ideje možda pojavile u prošlosti, ali nikad u formi koja je prikazana ovde ili unutar sistema koji je predložen u tekstu koji sledi. Ovaj rad nije posvećen tome ko šta nije rekao povodom bilo čega što mi predlažemo ili ko je možda imao neke slične misli unutar nekog irelevantnog konteksta. Sve ideje ovde potiču iz izvornog rada koji smo sami ostvarili i sistem koji sledi jedinstven je, a što je od najveće važnosti, on istovremeno jeste spoljašnja kritika – jedina *istinski* spoljašnja kritika – institucije moderne nauke i ozbiljnih nedoslednosti koje „naučnici“ (iz bilo kog razloga) u njoj više ne mogu da uoče.

**Ključne reči:** naučni metod, epistemonički metod, teorijsko veštičarenje, logika

*Primljeno: 23.2.2021.*

*Prihvaćeno: 19.5.2021.*



KRISTINA TODOROVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

## SMISAO OBRAZOVANJA U RUSOOVIM DELIMA

**Sažetak:** Autor nastoji da ovim radom pokaže da se Rusoovo razumevanje obrazovanja u velikoj meri poklapa sa prosvetiteljskim idejama XVIII veka. Ruso se, zajedno sa ostalim enciklopedistima, zalagao za ideju emancipacije uma od autoriteta, i širenje znanja iz različitih oblasti nauka, filozofije, umetnosti, kao i znanja različitih zanata. Verovali su da će napredak u znanju doprineti i napretku društva. Međutim, Ruso se usudio da posumnja u ove ideje, zbog čega će biti nepravedno optužen da je od njih i odustao. Autor nastoji da u radu dokaže da je Rusoovo odstupanje od ovih ideja samo prividno, i da se njegova koncepcija prirodnog vaspitanja i obrazovanja uklapa u prosvetiteljske ideje. Kako bi dokazao ove tvrdnje, autor će koristiti metodu analize i komparacije Rusoovih tekstova sa tekstovima njegovih savremenika, kao i nekoliko relevantnih istraživanja autora koji se bave ovim i sličnim temama. Cilj ovog istraživanja je prikazivanje drugačijeg tumačenja Rusoovih ideja obrazovanja i vaspitanja, u odnosu na to kako su ih razumevali njegovi savremenici.

**Ključne reči:** Ruso, prosvetitelj, kritika, obrazovanje, prirodno obrazovanje

### UVOD

Rusoovo (Jean-Jacques Rousseau) razumevanje obrazovanja je u velikoj meri određeno epohom u kojoj je živeo. Stoga, smatramo da je za valjano razumevanje Rusoove ideje obrazovanja, neophodno uzeti u obzir istorijsko-filozofski okvir Rusoovog delovanja. Shodno tome, izdvojićemo prosvetiteljske ideje XVIII veka kao ključne, a posebno projekat *Enciklopedije*, u kom je učestvovao i Ruso. U tom smislu, u radu ćemo se najpre osvrnuti na ove ideje i njihovu vezu sa obrazovanjem.

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autorke: [tina.todorovic@live.com](mailto:tina.todorovic@live.com)

Odabrali smo da u ovom radu analiziramo isključivo prosvetiteljske ideje, jer smatramo da su one u skladu sa Rusoovim koncepcijama obrazovanja. Naime, prosvetitelji su u razumevanje obrazovanja uveli određene novine, pa njihova misao, kao i Rusoova, predstavlja udar na tradicionalno razumevanje ovog pojma. Stoga, nastojaćemo da analizom i komparacijom Rusoovih dela, sa delima njegovih savremenika, ukažemo na ključna mesta gde se mogu uočiti poklapanja ovih ideja. Zbog toga, ovo istraživanje ćemo započeti upravo poglavljem *Enciklopedisti i značaj obrazovanja*, kako bismo bliže pokazali pomenutu vezu prosvetiteljskih i Rusoovih ideja obrazovanja. Nastojimo da u ovom poglavlju pokažemo da su mislioci XVIII veka kritikovali ideju obrazovanja koja se odnosi na puko usvajanje znanja, bez potrebe da se preispita njihova istinitost i vrednost. Ovakva ideja obrazovanja, prema njihovom mišljenju, podrazumeva potpuno poverenje u autoritete, koje se kasnije prenosi i na čitavo društvo. Država i njene institucije, zajedno sa crkvom, predstavljaju najveće autoritete toga doba. Problem nastaje onda kada vladari i sveštenici počnu da zloupotrebljavaju svoj položaj i poverenje koje uživaju. Pokazaćemo da prosvetitelji vide rešenje ovog problema u emancipaciji ljudi od autoriteta bilo koje vrste.

Prosvetitelji su verovali da je moguće stvoriti društvo slobodnih pojedinaca, koji neće trpeti samovolju vladara i sveštenika. Smatrali su da je početak emancipacije od autoriteta upravo u odnosu prema znanju. Ideja je da ljudski um bude jedini autoritet kome treba verovati, zbog čega su insistirali na kritičkom promišljanju i želji za samostalnim posmatranjem i proučavanjem prirode. Pošto se vera u autoritete pokazala kao opasna, cilj je da čovek počne sve više da se oslanja na svoj sopstveni um. Kako bi što manje zavisili od drugih, i time izbegli rizik da budu iskorišćeni, ljudima se mora omogućiti prilika da stiču različita znanja iz različitih oblasti. Upravo za ovakvu ideju obrazovanja zalagali su se enciklopedisti, a sa njima i Ruso. Smatrali su da će paralelno sa napretkom nauka i umetnosti napredovati i društvo.

Drugo poglavlje u ovom istraživanju, *Rusoov rad*, sastoji se iz dva manja potpoglavlja: *Rusoova kritika obrazovanja radi mode* i *Rusoov koncept prirodnog vaspitanja i obrazovanja*. U ovom poglavlju, nastojaćemo da razjasnimo zbog čega su Rusoovi savremenici smatrali da se on udaljio

od prvobitnih prosvetiteljskih ideja za koje se i sam zalagao. Cilj ovog poglavlja je da se pokaže da se Ruso, iako se zalagao za ovakve ideje, usudio da u njih i posumnja. Ako sopstveni um treba da bude jedini autoritet i sudija tome da li je neka ideja dobra ili ne, onda je dozvoljeno i neophodno sumnjati u sve ideje. Ruso se odvažio na to da do kraja promisli o tome da li širenje obrazovanja (napredak nauka i umetnosti) zaista doprinosi boljitku i napretku društva. Međutim, Rusoa će zbog ove sumnje nepravedno optuživati da se udaljio od prosvetiteljskih ideja. Naša teza je da je Ruso ipak ostao dosledan prosvetiteljskoj ideji obrazovanja, a da je udaljšavanje od te ideje samo prividno. Smatramo da se Ruso zalagao za emancipaciju od autoriteta, ali i za emancipaciju od loših načina i metoda koje su se tada praktikovale u obrazovanju dece. Tumačićemo Rusoov rad kao pokušaj da se zamisao o širenju obrazovanja sprovede u delo, ali na onaj način koji će doprineti tome da se prosvetiteljske ideje o slobodnim pojedincima, sposobnim da samostalno misle, zaista i ostvare. Pokušaćemo da dokažemo ovu tezu razmatranjem dva aspekta Rusoovog rada. Prvi se odnosi na njegovu kritiku društva i dotadašnjeg razumevanja obrazovanja, koji ćemo razmatrati u potpoglavlju *Rusoova kritika obrazovanja radi mode*. U ovom potpoglavlju pokazaćemo da je Ruso smatrao da tadašnje društvo nije bilo spremno da istinski razume prosvetiteljske ciljeve, jer je obrazovanje doživljavalo kao još jedan modni talas. Ruso kritikuje tadašnji obrazovni sistem koji jednostavno nije bio podoban za sprovođenje pomenutih ideja. Ukazivao je na to da je društvo postalo previše licemerno i izveštačeno, samim tim i nespremno da se odrekne svojih loših navika u korist bilo kakvog napretka.

Drugi aspekt Rusoovog rada, razmatraćemo u potpoglavlju *Rusov koncept prirodnog vaspitanja i obrazovanja*. U ovom potpoglavlju govorićemo o Rusoovom predlogu novog načina obrazovanja i vaspitanja koji je nazvao *prirodnim obrazovanjem*. Ideja je da pokažemo da Ruso nikada nije odustajao od prosvetiteljskih ciljeva. Da bi se prosvetiteljske ideje zaista mogle ostvariti, smatrao je da je najpre potrebno vaspitati i obrazovati decu izvan okvira izveštačenog i izopačenog društva. Jedino tako će ona biti spremna da se u to društvo vrate kao samostalni i sposobni pojedinci. Videćemo da je Ruso insistirao na tome da dete od početka razvija svoju radoznalost i želju da shvata svet oko sebe. Da bi se to postiglo,

neophodno je imati odgovarajuće učitelje, spremne da na pravi način usmeravaju svoje učenike, učeći ih pravim vrednostima i time se boriti protiv licemerja društva.

U zaključku ćemo sumirati osnovne ideje rada, i još jednom pokazati da Rusoova namera nije bila da odstupi od prosvetiteljskih ideja, već da ih valjano sprovede u delo. Njegov projekat prirodnog vaspitanja i obrazovanja nosi u sebi nadu da je promena u društvu ipak moguća, i da se do te promene dolazi jedino ispravnim načinom vaspitanja i obrazovanja dece. Ruso nikada nije bio protivnik nauka i umetnosti, već se zalagao za emancipaciju od loših metoda kojim se ta znanja prenose na decu. Cilj ovog istraživanja jeste ukazivanje na drugačiju perspektivu analize Rusoovog rada i njegovog odnosa sa prosvetiteljskim idejama, od one koju su zastupali njegovi savremenici.

## ENCIKLOPEDISTI I ZNAČAJ OBRAZOVANJA

Pre nego što počnemo sa analizom Rusoovog razumevanja pojma obrazovanja, osvrnućemo se najpre na rad njegovih kolega i savremenika. Smatramo da će nam ovaj kratak osvrt na epohu u kojoj je Ruso živeo biti od velike koristi, kako bismo mogli bolje da razumemo značaj koji se tada pridavao obrazovanju i način na koji se ono tada tipično razumevalo, a samim tim i da možemo bolje oceniti položaj Rusoove filozofije obrazovanja u datom kontekstu.

XVIII vek poznatiji je kao *vek prosvetiteljstva*, koje se, sa jedne strane, može tumačiti kao pokret koji je: „...razornički usmeren protiv onoga što pozitivno postoji: protiv religije, protiv navika, običaja, mnjenja, protiv svetskog stanja u pogledu zakonskog poretka, protiv državnih ustanova, pravosuđa, načina vladavine, protiv političkog i juridističkog autoriteta, protiv državnog ustava i tako protiv umetnosti.“<sup>2</sup> Činjenica je da su prosvetitelji bili veoma kritički nastrojeni prema državnim institucijama, kao i prema crkvi, ali to ne znači da su se borili protiv ideja države i religije kao takvih, već protiv zloupotrebe ljudi koju su sprovodili vladari i sveštenici.

---

<sup>2</sup> Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 398.

Kako Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) navodi, smisao religije i crkve se u ovom dobu izgubio, zbog čega su usledili napadi prosvetitelja na: „najsramnije praznoverje, popovštinu, glupost, izopačenost naravi, a pre svega proćerdavanje bogatstva i nasleđivanje u ovozemaljskim dobrima, pored opšte bede.“<sup>3</sup> Isto važi i za državu, koja se pretvorila u: „najbezumniju vladavinu ministara i njihovih ljubavnica, žena, dvorjanina; tako da je ogromna vojska sitnih tiranina i besposličara smatrala za svoje božansko pravo da pljačka državne prihode stečene znojem naroda.“<sup>4</sup> Oni koji su bili na čelu države i crkve koristili su moć nad običnim ljudima kako bi ostvarivali svoje lične interese. Posledica toga bila je sve veće nezadovoljstvo intelektualaca tog doba, a koje mi nazivamo prosvetiteljima. Rad prosvetitelja je bio usmeren na kritiku ovakvih pojava u društvu, ali i na pronalaženje adekvatnih rešenja ovog problema.

Smatralo se da su moćnici toga doba koristili upravo *neznanje* kao oružje manipulacije. Rešenje u koje su tadašnji mislioci verovali bila je ideja *obrazovanja* što većeg broja ljudi: „...ljudi ne treba više da budu laici, i to ni u pogledu religije ni u pogledu prava“<sup>5</sup>. Reč je o tome da se izgubi privilegija „izuzetnih“ pojedinaca koji jedini imaju pravo na znanja iz oblasti religije i prava, kao i svih ostalih civilizacijskih dostignuća, kao što su nauke i umetnosti: „...tako da u religijskom životu ne postoji neka hijerarhija, neki zatvoreni krug izabranih sveštenika, isto tako ni u pravnom životu ne postoji neka isključiva kasta i društvo (čak ni neki pravični stalež) u kojima se jedino zna šta je večno, božansko, istinito i pravedno... već da ljudski um ima pravo da se sa tim saglasi i da na to pristane.“<sup>6</sup> Suština je u tome da svako ko istinski želi da proširi svoje znanje o nečemu ima mogućnost da to i učini.

Dakle, XVIII vek, pored pomenutih kritičkih stavova, donosi i neku vrstu optimizma. Prosvetitelji su smatrali da je njihovo doba zapravo vreme kada se ostvaruje novovekovna zamisao o *emancipaciji uma* od svih ostalih

---

<sup>3</sup> Isto, str. 399.

<sup>4</sup> Isto.

<sup>5</sup> Isto.

<sup>6</sup> Isto, str. 399, 400.

autoriteta, i da je vlastiti um jedino čemu se može verovati.<sup>7</sup> Kao što smo u prethodnom pasusu videli, da bi se to ostvarilo, neophodno je da ljudi više ne budu *laici*, odnosno da im znanje o različitim stvarima bude nedostupno. Samim tim, pitanje obrazovanja je postalo veoma značajno pitanje kako za Rusoa, tako i za njegove savremenike.

Prosvetitelji su smislili način kako da svoju ideju o širenju obrazovanja sprovedu u delo, zbog čega su otpočeli sa radom na projektu *Enciklopedije*. Ruso je takođe radio na ovom projektu, koji su započeli Deni Didro (Denis Diderot) i D'Alamber (Jean le Rond D'Alambert). Cilj ovog projekta bio je da se napiše *rečnik nauka, umetnosti i zanata*, koji predstavlja pokušaj sabiranja svih korisnih znanja i postignuća ljudske civilizacije. Naravno, D'Alamber i Didro su bili svesni toga da je ovakav projekat veoma komplikovan, zbog čega je neophodno angažovanje brojnih stručnjaka iz različitih oblasti<sup>8</sup>, među kojima je bio i Žan Žak Ruso.

Pošto je *um* jedino na šta se treba oslanjati, čovek je dobio tu mogućnost da sumnja i preispituje sva znanja, kao i da sam odlučuje i prosuđuje o tome koja će od njih prihvatiti, a koja odbaciti. Kako Rasel (Bertrand Russell) primećuje, protestanti su imali ideju da svako treba samostalno da prosuđuje o Bogu – bez ikakvih posrednika, i upravo ova ideja se kasnije primenila i na istraživanje i saznanje prirode. Novina tog doba bila je mogućnost da svako ko se razume i zanima za nauku može imati uvid u istraživanja naučnika. Naučnici su se trudili da rezultati njihovog rada budu dostupni i drugima. Um je sada preuzimao ulogu autoriteta, zbog čega se „odbacuju“ oni autoriteti kojima se nekada slepo verovalo.<sup>9</sup>

Kada je reč o „odbacivanju“, ne misli se na zanemarivanje svega onoga što je tradicija stvorila, već je reč o novoj mogućnosti, mogućnosti preispitivanja onoga što se do tada držalo kao nesumnjivo i neupitno. Kao što nam D'Alamber kazuje, problem je nastao onda kada se promenio način na koji ljudi doživljavaju obrazovanje, ili, kako on kaže, „učenosť“.<sup>10</sup> Prema

---

<sup>7</sup> Krstić, Predrag, *Kritički pojmovnik civilnog društva I*, Grupa 484, Beograd, 2003, str. 183, 184.

<sup>8</sup> Dalamber, Žan le Ron, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Kultura, Beograd, 1955, str. 3.

<sup>9</sup> Russel, Bertrand, *Mudrost zapada*, Mladost, Zagreb, 1959, str. 232.

<sup>10</sup> Dalamber, Žan le Ron, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 37.

njegovom sudu, ljudi su samo puko usvajali dostignuća svojih predaka, a njihov pravi smisao i vrednost se polako gubila iz vida. D'Alamber navodi da je otkriće štamparije omogućilo ljudima da im dela starih pisaca budu lako dostupna, što je doprinelo tome da čitanje i proučavanje tuđeg rada bude popularnije od samostalnog istraživanja: „...mislilo se da je dovoljno da se ova dela čitaju pa da se postane učen, i odista je lakše čitati nego videti. Tako će ljudi gutati bez razlike sve ono što su stari ostavili u svim oblastima: prevodili su ih, komentarisali i, iz neke vrste zahvalnosti, počeli da ih obožavaju, a da skoro nisu ni znali njihovu pravu vrednost.“<sup>11</sup> Dakle, nije dovoljno samo slepo verovati i *obožavati* spise naših predaka, već je potrebno da se i sami upustimo u *proučavanje prirode*. Gomilanje znanja bez kritičkog rasuđivanja ne doprinosi boljitku i napretku čovečanstva, već nosi sa sobom opasnost da se ponovo padne u mrežu manipulacija moćnika. Zbog toga se ne sme dozvoliti nikakav drugi autoritet; ništa više osim našeg uma ne može biti garant tome da su ta znanja ispravna i istinita.

D'Alamber navodi da je za ovaj novi način *filozofskog mišljenja* zaslužan Dekart (Rene Descartes).<sup>12</sup> Dekart je predstavnik one novovekovne vere u *emancipaciju uma* od autoriteta koju smo prethodno već pomenuli. On se zalagao za ideju ponovnog preispitivanja svih znanja koja posedujemo. Čak i kada nije siguran u svoje znanje, čovek će uvek težiti tome da dođe do nekakvih objašnjenja: „Nepouzdanost i taština duha su takvi da on uvek oseća potrebu za jednim mišljenjem za koje se vezuje: to je dete kome treba pružiti igračku da bi mu se otelo opasno oružje, a ono će samo napustiti ovu igračku kada bude dospelo u zrelo doba.“<sup>13</sup> D'Alamber je smatrao da u takvoj situaciji čovek ipak može biti svestan svog položaja. On je poput *deteta* koje je trenutno zadovoljno svojom *igračkom*, ali koju je takođe spremno da odbaci kada stupi u zrelo doba. Upravo je to ideja koju je D'Alamber prepoznao kod Dekarta, i u nastavku kaže: „Stvarajući na taj način promene mišljenja, filozof ili oni koji misle da su filozofi, uče se bar da sumnjaju u svoja objašnjenja, i ovo raspoloženje duha je prvi korak ka

---

<sup>11</sup> Isto.

<sup>12</sup> Isto, str. 47, 48.

<sup>13</sup> Isto, str. 48.

istini.<sup>14</sup> Zagovarajući sumnju i mogućnost preispitivanja svih stavova, enciklopedisti su predstavljali pretnju onima koji su koristili neznanje ljudi u svrhu ostvarivanja ličnih interesa. Kako Volter (Voltaire) navodi, *Enciklopediju* su okarakterisali kao: „...zbornik bezbožnosti i huljenja koji na svakoj strani odiše pobunom protiv religije i autoriteta.“<sup>15</sup> Volter je takođe bio žestok kritičar tadašnjeg crkvenog autoriteta i svešteničke zloupotrebe položaja; kako šaljivo kaže: „...vi biste htjeli da imate kao i oni povlasticu da slobodno ispitujete, da mislite svojom glavom, da sveštenicima oduzmete drevno pravo da misle za vas i da upravljaju vama.“<sup>16</sup>

Enciklopedisti su imali san o čoveku sposobnom da samostalno misli, pa je zbog toga *Enciklopedija* zamišljena kao delo koje će uputiti i motivisati ljude da stiču što više znanja, kako bi mogli što slobodnije i ispravnije da rasuđuju. Verovali su u to da će *Enciklopedija*: „...bar jednoga dana, zameniti građaninu biblioteku u svim oblastima, a profesionalnom naučniku u svim oblastima izuzev one koju on proučava, da će ono razviti istinske principe stvari, da će utvrditi njihove odnose, da će doprineti izvesnosti i napretku ljudskih saznanja i da će, uvećavati broj istinskih naučnika, istinskih umetnika i posvećenih amatera, doneti društvu nove koristi.“<sup>17</sup> Vidimo iz prethodnog citata da je D’Alamber, poput ostalih enciklopedista, verovao u ideju da će sa rastom znanja doći i do *napretka* društva. Enciklopedisti su smatrali da su njihovi preci očigledno grešili jer su dozvolili da se društvo razvija u potpuno pogrešnom smeru, a uslovi života postanu sve gori. Međutim, oni su takođe smatrali da se takvo stanje može izmeniti, a da buduća pokolenja imaju mogućnost za bolju budućnost. Verovali su u ideju da će napredak u saznanju doprineti stvaranju boljeg društva.<sup>18</sup>

Ipak, iako su pravili mnogo grešaka, naši preci su takođe stvorili mnogo toga dobrog i lepog što bi generacijama koje dolaze moglo biti od *koristi*. Zato je cilj enciklopedista da sve to pribeleže i sačuvaju na jednom

---

<sup>14</sup> Isto, str. 48.

<sup>15</sup> Volter, „Hrišćanski razgovor ili obezbjeđivanje od *Enciklopedije*“, u: *U ime savjesti i razuma*, Svjetlost, Sarajevo, 1960, str. 201.

<sup>16</sup> Isto, str. 203.

<sup>17</sup> Dalamber, Žan le Ron, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 75.

<sup>18</sup> Krstić, Predrag, *Kritički pojmovnik civilnog društva I*, str. 188.



mestu: „Koliko bi koristi imali naši očevi i mi sami da su radovi starih naroda, Egipćana, Haldejaca, Grka, Rimljana itd., bili sačuvani u jednom enciklopedijskom delu, u kom bi istovremeno bili izloženi pravi principi njihovog jezika! Učinimo, dakle, za vekove koji će doći ono što žalimo što prošli vekovi nisu učinili za naš!“<sup>19</sup> Kao što smo napomenuli, ideja je da se najpre osveste greške koje su ljudi pravili u prošlosti kako bi se sprečilo njihovo ponavljanje, a to su slepo verovanje autoritetima i puko usvajanje znanja bez preispitivanja njihovog značaja i vrednosti. Zamisao je da *novi vaspitači* vaspitaju nove generacije, koje će razvijati svoju sposobnost samostalnog mišljenja, i time stvoriti bolje i slobodnije društvo.

### RUSOOV RAD

Videli smo u prethodnom poglavlju da je Ruso učestvovao u pisanju *Enciklopedije*, čiji smo smisao pokušali da iznesemo u vrlo kratkim crtama. Međutim, Ruso je dospao u centar pažnje javnosti tek kada je pobedio na konkursu koji je raspisala Akademija u Dižonu. Učesnici konkursa su imali zadatak da odgovore na pitanje da li obnova nauka i umetnosti doprinosi popravljajući morala. Suprotno očekivanjima, Ruso je napisao tekst u kome obrazlaže svoj negativni odgovor. Vera u *napredak* čovečanstva koji ide uporedo sa razvojem nauka i umetnosti dovedena je u pitanje. S obzirom na to da smo prethodno izneli potpuno drugačije stavove enciklopedista koji se tiču veze obrazovanja i napretka, postavlja se pitanje da li se Ruso sa svojim stavovima upleo u mrežu kontradiktornosti? U istraživanju koje sledi, pokušaćemo da pokažemo da ipak nije reč o kontradiktornim stavovima, već da je Ruso nameravao da nam kaže nešto više o društvu u kom je živeo, kao i o odnosu koje to društvo imalo spram obrazovanja.

Smatramo da je Ruso, uprkos tome što je i sam učestvovao u pisanju *Enciklopedije* i širenju svesti o značaju obrazovanja, osetio potrebu da preispita koliko je društvo zapravo spremno da razume smisao ovih ideja. Prema rečima Kenet Vejn (Kenet Wain), Didro je znao za spis nazvan *Rasprava o naukama i umetnostima* i ohrabrivao je Rusoa da ga pošalje na konkurs. Didro je čak razmišljao i o objavi ovog spisa u okviru

---

<sup>19</sup> Dalamber, Žan le Ron, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 71.

*Enciklopedije*, što Kenet Vejn smatra veoma „neobičnim“.<sup>20</sup> Zaista, sa jedne strane imamo borbu enciklopedista za ideju da će napredak nauka i umetnosti doprineti poboljšanju ljudskog društva, dok sa druge strane imamo Rusoovu tezu da je upravo to razlog zbog kog se društvo izopačilo. Postavlja se pitanje zašto bi se Didro, kao jedan od inicijatora projekta *Enciklopedije*, oduševio ovom Rusoovom idejom?

Podsetimo na to da su enciklopedisti najpre pozivali na kritiku i preispitivanje svih mogućih ideja, uključujući i one sopstvene, što je dovoljan razlog da se posumnja i u ideju napretka društva koji dolazi zajedno sa razvojem znanja, a to je upravo ono što je Ruso uradio. Nije nepoznato da je među enciklopedistima postojala bojazan da se njihove ideje neće shvatiti na pravi način. Tako D'Alamber u „Uvodnoj raspravi u Enciklopediju“, poredeći različite odnose koje Engleska i Francuska imaju prema radu naučnika, kaže: „Ljubav za znanjem, koja predstavlja vrednost kod naših suseda, kod nas je u stvari još samo jedna moda i možda nikada neće biti drukčije.“<sup>21</sup> Da li je potreba za obrazovanjem shvaćena kao ozbiljno pitanje od koga zavisi budućnost čovečanstva, ili je ona shvaćena kao prolazni talas koji diktira „moda“, predstavlja presudno pitanje za Žan-Žaka Rusoa.

D'Alamber nam u nastavku pomenutog dela otkriva da je upoznat sa Rusoovom idejom, te kaže: „Ne bi nam priličilo da budemo njegovog mišljenja na početku dela kao što je ovo, a ovaj čovek od vrednosti izgleda da se složio sa našim radom sudeći po marljivosti i uspehu sa kojim je u njemu učestvovao. Mi mu nikako nećemo prebacivati što je pomešao duhovnu kulturu sa zloupotrebom koja može da se vrši sa njom. On bi nam, besumnje, odgovorio da je ova zloupotreba neodvojiva od kulture, ali mi ćemo ga zamoliti da ispita ne dugujemo li uopšte većinu zla koja on pripisuje naukama i umetnostima sasvim različitim uzrocima, čije bi nam nabranje ovde bilo dugačko i delikatno.“<sup>22</sup> Kao što vidimo, D'Alamber smatra da nije od presudnog značaja uzimati u obzir zloupotrebu kulture, a samim tim i obrazovanja. Njegovi stavovi se prilično razlikuju od Rusoovih, i on tvrdi da

---

<sup>20</sup> Kenet Wain, *On Rousseau*, University of Malta, Malta, 2011, str. 1.

<sup>21</sup> Dalamber, Žan le Ron, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, str. 61.

<sup>22</sup> Isto, str. 61, 62.

„moda“ zapravo ne predstavlja preveliku opasnost za čovečanstvo. Uprkos tome što bi se zbog ovako shvaćenog obrazovanja povećao i broj *lažnih naučnika* i *umetnika*, D’Alamber smatra da je to možda i jedini razlog što društvo nije *palo u varvarstvo*, odnosno potpuno odustalo od ideje da je obrazovanje važno.<sup>23</sup> Sa druge strane, za Rusoa je to bilo presudno pitanje u kontekstu promišljanja obrazovanja.

### RUSOOVA KRITIKA OBRAZOVANJA RADI MODE

Svestan toga koliko se *učenost* ceni u društvu kome pripada, Žan-Žak Ruso nam takođe ukazuje na činjenicu da nemaju svi jasnu predstavu o tome zbog čega je ona toliko važna. Nema sumnje da se Ruso divio civilizacijskim dostignućima na polju otkrivanja sveta u kome živimo, kao što i sam kaže: „Veličanstven i lep prizor nudi nam se dok posmatramo čoveka kako sopstvenim naporima izranja iz ništavila; kako svetlošću sopstvenog razuma rasteruje tminu kojom ga je priroda bila obavila; kako se uzdiže iznad samog sebe i duhom uzleće sve do nebeskih predela; kako džinovskim koracima, poput sunca, prelazi ogromno prostranstvo svemira; i, što je veličanstvenije i teže, ponire u sebe da bi proučio čoveka i upoznao njegovu prirodu, njegove dužnosti i njegovu svrhu.“<sup>24</sup> Ako uzmemo u obzir čitavu ljudsku istoriju, čovek je kroz vreme otkrivao sve više, pronalazio objašnjenja za mnoge stvari koje su mu bile nepoznate. Međutim, ako smo zaista toliko mnogo postigli na polju našeg znanja, zar to ne bi trebalo da nam pomogne da živimo sve bolje i bolje u odnosu na naše prethodnike?

Ruso smatra da bi se na osnovu posmatranja društva u kom živi moglo zaključiti nešto sasvim suprotno, a to je da obnova nauka i umetnosti ne samo da nije pomogla ljudima da budu bolji, već je doprinela tome da vremenom budu sve gori: „...sudbina našeg morala i čestitosti zavisi od napretka nauka i umetnosti. Kako se njihova svetlost uzdizala na našem obzorju, tako je vrlina bežala, i ista je pojava bila uočena u svim vremenima

---

<sup>23</sup> Isto, str. 61.

<sup>24</sup> Ruso, Žan-Žak, „Rasprava o naukama i umetnostima“, u: *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd, 1993, str. 189.

i na svim mestima.<sup>25</sup> Kao dokaz ove tvrdnje, Ruso će pružiti opise društva koje se toliko diči svojim uspesima i dostignućima, a zapravo krije mnogo ozbiljnije probleme: „...kad bi stanovnik neke udaljene zemlje pokušao da o evropskom moralu prosuđuje na osnovu stanja nauka kod nas, savršenstva naših umetnosti, uljuđenosti naših pozorišta, ljubaznosti naših manira, milozvučnosti naših govora, našeg neprestanog pokazivanja blagonaklonosti i onog bučnog mnoštva ljudi svih uzrasta i društvenih položaja, koji kao da se od rane zore do večeri utrkuju da jedni drugima čine usluge, taj bi stranac, ponavljam, o našem moralu stekao utisak potpuno suprotan pravom stanju stvari.“<sup>26</sup> Ovdje vidimo Rusoovu snažnu osudu društvenog licemerja i skrivanja iza lažne učtivosti i učenosti.

Posmatrajući iz te perspektive, nije neobično postaviti sledeća pitanja: ako nam napredak u naukama i umetnostima nije doneo ništa korisno i dobro, da li to znači da je bolje da ih nikada nismo ni imali? Da li bismo bili srećniji i spokojniji da smo ostali da živimo u neznanju? Čini se kao da Ruso ovim zaključivanjima želi da sprovede misaoni eksperiment sa namerom da preispita da li su nauke i umetnosti zaista zaslužne za pomenuto izopačenje društva: „Eto kako su luksuz, raspuštenost i ropstvo u svim vremenima bili kazna za ohole napore koje smo činili da bismo izašli iz srećnog neznanja u kojem nas je ostavila večna mudrost... Narodi, shvatite već jednom da je priroda htela da nas poštedi nauke, kao što majka otima iz ruke deteta opasno oružje; da su sve tajne koje vam skriva zapravo zla od kojih vas štiti, i da teškoća sa kojom učite nije njeno najmanje dobročinstvo. Ljudi su pokvareni, a bili bi još gori da su imali tu nesreću da se rode učeni.“<sup>27</sup> Podsetimo na to da smo kod D’Alamberra imali sličnu metaforu sa *detetom*, koje simbolizuje čoveka koji još uvek nije spreman da u ruke uzme *opasno oružje*, odnosno da spozna istinu do kraja. Ruso se pita da li je čovek uzeo preveliki zalogaj onda kada je pomislio da je sposoban za to da jednoga dana barata tim *opasnim oružjem*. Moglo bi se zaključiti da stvarnost u kojoj živi svedoči o tome da *učenost* čini ljude još pokvarenijima nego što jesu. Međutim, pitanje je zapravo zašto su svi ti brojni učeni ljudi dozvolili da

---

<sup>25</sup> Isto, str. 192.

<sup>26</sup> Isto, str. 191.

<sup>27</sup> Ruso, Žan-Žak, „Rasprava o naukama i umetnostima”, str. 196.

situacija u društvu bude toliko loša? Ruso postavlja pitanje: „...da li kod obrazovanog sveta ima više vrline no mana i da li nisu njihovi poroci sudbonosniji no što su im vrline blagodetne, i da li je napredak u znanju dovoljna naknada za zla koja jedni drugima čine dok govore o dobru kojim bi trebalo uzajamno da se obasipaju;...“<sup>28</sup>

Ruso kao da želi da svojim stavovima isprovocira sve one koji sebe smatraju intelektualcima, kao što i sam kaže: „Kako su ovakva zapažanja ponižavajuća za čovečanstvo! Koliko naša oholost mora da trpi zbog njih! Zaboga! Zar je čestitost kći neznanja? Zar su nauka i vrline nespojive? Kakve sve posledice proističu iz ovih predrasuda? Ali, da bismo pomirili ove prividne protivrečnosti, potrebno je samo da izbliza taštinu i ništavilo ovih oholih titula koje nas zasenjuju...“<sup>29</sup> Kao što vidimo, Ruso govori o *prividnim protivrečnostima* u kojima su se našle vrline i znanje, jer on zapravo želi da ispita zbog čega one nisu u saglasju. Smatramo da Ruso nije imao nameru da odbaci nauke i umetnosti, već samo da preispita njihov smisao za društvo. Svaki naučnik, umetnik i filozof je pre svega član društva, i samim tim je (svako na svoj način) odgovoran za to društvo. Ruso smatra da su ljudi njegovog doba zaboravili na tu činjenicu: „Imamo fizičare, geometre, hemičare, astronome, pesnike, muzičare, slikare, ali građana više nemamo; a ako su nam neki još i ostali, raštrkani po našim napuštenim selima, oni tu propadaju siromašni i prezreni.“<sup>30</sup>

Ruso je bio veliki protivnik *lažne* obrazovanosti, odnosno onih ljudi koji su težili tome da budu u toku sa modnim trendovima. Čitavo delo *Rasprava o naukama i umetnostima*, odiše kritikom takvih osobina. Već na samom početku dela Ruso kaže: „U svim vremenima ima ljudi koji su kao stvoreni da se potčinjavaju mnjenjima svog veka, svoje zemlje i svog društva. Sad se prave ateisti i filozofi oni koji bi, sa istom pameću, u vremenu Lige bili fanatici.“<sup>31</sup> Kritikovao je sve one mislioce, naučnike i umetnike koji su se trudili da se dodvore ukusu publike, težeći raznim priznanjima i nagradama, umesto da teže ka tome da njihov rad ima istinsku

---

<sup>28</sup> Ruso, Žan-Žak, „O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima”, u: *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd, 1993, str. 153.

<sup>29</sup> Ruso, Žan-Žak, „Rasprava o naukama i umetnostima”, str. 196.

<sup>30</sup> Isto, str. 202.

<sup>31</sup> Isto, str. 188.

vrednost i korist za društvo. Čovek koji izgubi sebe dodvoravajući se drugima, za Rusoa se ne ponaša *prirodno*, već izveštačeno: „...i svi duhovi izgledaju kao da su izišli iz istog kalupa: učtivost stalno nešto nalaže a uljudnost zapoveda; stalno se priklanjamu pravilima ponašanja, a nikad sopstvenoj prirodi. Ne usuđujemo se više da se pokažemo onakvima kakvi jesmo...“<sup>32</sup> Ljudi su postali izveštačeni, a takvo je postalo i njihovo obrazovanje.

### RUSOOV KONCEPT PRIRODNOG VASPITANJA I OBRAZOVANJA

Videli smo kako su enciklopedisti smatrali da se problem nalazi u nedostatku obrazovanja, dok Ruso vidi još veći problem u nečemu što smo mi nazvali *izveštačenim obrazovanjem*. Ruso nam govori: „Na sve strane vidim ogromne zavode u kojima se uz velike troškove podiže omladina, i tu se uči svačemu, osim dužnostima. Vaša deca ne znaju sopstveni jezik, ali će zato govoriti druge jezike koji se nigde ne koriste; umeće da pišu stihove koje će sama jedva razumeti; iako nisu sposobna da razlikuju grešku od istine, naučiće se veštini da ih drugima učine nejasnim služeći se pri tom prividno ispravnim argumentima...“<sup>33</sup> Uočavamo da je Rusou veoma važno da obrazovanje koje nudimo detetu ima jasan cilj i smisao, kako se ono ne bi pretvorilo u uzaludno učenje onoga što mu neće biti ni od kakve koristi. Smatrao je da bi bilo korisnije pustiti dete da samo uživa u igri kako bi mu se razvilo telo, nego ga primoravati da uči ono što će svakako brzo *zaboraviti*.<sup>34</sup>

Zbog toga, potrebno je iz korena promeniti odnos spram obrazovanja. Društvo je očigledno grešilo, čak i učitelji, na kojima je bila najveća odgovornost, nisu uspešno obavljali svoj posao, pa je zato Rusoova kritika usmerena i na njihov rad. Problem nastaje onda kada učitelj želi da opravda svoj rad time što će zahtevati od svog učenika da u svakom trenutku demonstrira ono što je naučio: „Znanje, što mu ga on daje, lako će se pokazati, kad kod se hoće; malo mu je stalo do toga da li je korisno ono

---

<sup>32</sup> Isto, str. 190, 191.

<sup>33</sup> Isto, str. 201.

<sup>34</sup> Isto.

čemu ga uči, ako se samo lako može primeniti. Bez izbora i bez razlike, on gomila stotinu gluposti u njegovo pamćenje. Kad se radi o ispitu deteta, pozovemo ga da izloži svoju robu; ono je izloži, i mi smo zadovoljni...“<sup>35</sup> Učitelj ne bi smeo da gubi iz vida svrhu svog rada s učenikom, koja se ne ogleda u impresioniranju roditelja ili bilo koga drugog, već u njegovom naporu da istinski nečemu nauči svog đaka.

Čitav svoj život, Ruso je duboko osećao nelagodu zbog pomenutog licemerja društva u kom je živeo, i zato mu je često prijala samoća. Mnogi njegovi savremenici, uključujući i njegove bliske prijatelje (kao što je to bio i Didro), tumačili su njegovo osamljivanje kao neku vrstu mržnje prema ljudima.<sup>36</sup> Međutim, Ruso nikada nije gubio nadu u mogućnost promene na bolje, kako pojedinaca, tako i celokupnog društva. Upravo na takav način mi ćemo tumačiti njegovo delo *Emil ili o vaspitanju*, u kome Ruso iznosi svoje ideje *prirodnog* vaspitanja i obrazovanja deteta.

Emil je zamišljeni dečak koji ima jednog vaspitača od rođenja, pa sve do odraslog doba. Cilj je da se pokuša sa vaspitanjem i obrazovanjem deteta koje će biti izolovano od negativnih uticaja društva, kako bi to dete imalo mogućnost da izraste u čoveka koji neće biti iskvaren svim onim lošim navikama i lažnim vrednostima civilizacije.<sup>37</sup>

Kao što primećuje Kasirer (Cassirer Ernst), Ruso je bio vrlo specifična ličnost, zbog čega je morao da se izoluje od društva kako bi doprinosa tom društvu.<sup>38</sup> Isti princip je i sa Emilom, ideja je da on bude obrazovan van društva, ali sa ciljem da se u to društvo i vrati. Ruso je, poučen ličnim iskustvom, smislio nov način za vaspitanje i obrazovanje: „U rđavoj okolini, kompromitovan družbom s nedostojnim ljudima, Ruso je imao svesti o svemu, što je u prljavštinama svoga života izgubio od dostojanstva i duševne plemenitosti; zato, da bismo vaspitali čoveka u časti i

---

<sup>35</sup> Ruso, Žan – Žak, *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd, 1950, str. 197.

<sup>36</sup> Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant and Goethe: two essays*, Harper and Row, New York, 1963, str. 8.

<sup>37</sup> Deržavin, Konstantin Nikolajevič, *Ruso i rusozam*, Kultura, Beograd, 1947, str. 36.

<sup>38</sup> Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant and Goethe: two essays*, str. 9.

vrlini, izdvojimo sve spoljašnje okolnosti, koje ga mogu uprljati i pokvariti. Emil će živeti sam, daleko od ljudi.“<sup>39</sup>

Ruso iznosi tezu da *društvo čini čoveka slabijim* nego što on uistinu jeste.<sup>40</sup> Ovo razmišljanje nam je veoma važno u kontekstu promišljanja vaspitanja i obrazovanja. Problemi počinju već u samom detinjstvu, to jest u odnosu koji roditelji imaju sa svojom decom. Umesto da uče svoju decu osamostaljivanju, roditelji bi želeli da njihova deca što duže zavise od njih, kako bi im bila bliskija.<sup>41</sup> Međutim, to nikako ne doprinosi razvoju detetovih sposobnosti i spremnosti da se suočava sa različitim životnim problemima. Zbog toga, Ruso se protivi običaju roditelja da preterano štite svoje dete. Dete mora od početka da se suočava sa posledicama svog ponašanja: „Ako razbije posuđe kojim se služi, nemojte žuriti da mu nabavite drugo; dajte mu da oseti štetne posledice nemanja. Ako razbije prozore u svojoj sobi, pustite da mu duva vetar i dan i noć ne brinući se hoće li dobiti kijavicu; jer je bolje da dobije kijavicu, nego da ostane budala.“<sup>42</sup> Ovakav pristup mogao bi se tumačiti kao preterano grub i nedelotvoran, s obzirom na to da različita deca drugačije reaguju na iste mere vaspitanja. Međutim, ono što je nama u navedenim primerima važno jeste ideja učenja na osnovu ličnog iskustva.

Ruso smatra da suština nije u tome da deca zapamte što više informacija koje će kasnije znati da ponove kada god se to od njih očekuje, već da se ona uče razumevanju i povezivanju pojmova: „Šta koristi upisati u njihovu glavu čitav katalog znakova za koje oni ne vezuju nikakvu predstavu?“<sup>43</sup> Zbog toga je vrlo važno da vodimo računa o tome kakav sadržaj su deca spremna da uče u određenom životnom dobu: „...ako priroda daje detinjem mozgu tu elastičnost koja ga osposobljava da prima sve vrste utisaka, ona nema namere da se u nj urežu imena kraljeva, datumi, nazivi iz heraldike, sferike, geografije, i sve one reči koje nemaju nikakva smisla za njegovo doba...“<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Kompere, Gabriel, *Žan-Žak Ruso i prirodno vaspitanje*, Nova štamparija „Davidović“, Beograd, 1911, str. 16.

<sup>40</sup> Ruso, Žan-Žak, *Emil ili o vaspitanju*, str. 78.

<sup>41</sup> Isto.

<sup>42</sup> Isto, str. 102.

<sup>43</sup> Isto, str. 119.

<sup>44</sup> Ruso, Žan-Žak, *Emil ili o vaspitanju*, str. 120.



Ruso se zalagao za ideju pažljivog praćenja razvoja deteta od samog početka, zato bi bilo idealno da dete ima jednog učitelja koji će ga dobro poznavati. Učitelj bi morao da proceni kada je dete spremno da usvaja određena znanja, u zavisnosti od njegove intelektualne zrelosti.<sup>45</sup> Cilj nije da primoravamo dete na pamćenje što većeg broja informacija, već je cilj probuditi u njemu želju da i samo istražuje svet, samim tim će imati svest o tome zbog čega su mu sva ta znanja *korisna*. Učitelj je tu da prati razvoj deteta, da ga upoznaje sa svetom oko njega i da ga neprestano podstiče njegovu radoznalost i istraživački duh. Potrebno je da dete što više uči iz iskustva, jer će tako lakše usvojiti i povezivati znanja: „Moramo nastojati da govorimo delom, koliko je god moguće, a rečima da govorimo samo ono što nije moguće izvesti pred njim.“<sup>46</sup> Kao što smo videli, Ruso je smatrao da je to model obrazovanja koji nedostaje društvu, i tek kada se ovakav način vaspitanja i obrazovanja primeni na decu, možemo očekivati da ona porastu u samostalne ljude, sposobne da misle i da se uspešno suočavaju sa svim životnim preprekama.

## ZAKLJUČAK

Ovim istraživanjem želeli smo da utvrdimo da li je Ruso, koji je nesumnjivo delovao u okviru prosvetiteljskog projekta, a opet izrazio sumnju u vrednost nauka i umetnosti za razvoj društva, ipak ostao dosledan svojim prosvetiteljskim idejama obrazovanja. Pokazali smo da njegovu sumnju u pomenute ideje ne treba shvatiti kao odstupanje od njih, već kao želju da se ponovno preispita da li je društvo zaista spremno da ih prihvati i razume na pravi način. Ruso je smatrao da bi svi prosvetiteljski napori i zalaganja za ostvarenje boljeg društvenog stanja bili uzaludni ako bi se njihove ideje shvatile pogrešno. Obrazovanje shvaćeno kao još jedan od brojnih modnih trendova, ne bi dovelo do ostvarenja ciljeva kojima su stremili prosvetitelji. Videli smo da se Rusoova kritika nauka i umetnosti zapravo odnosi na preispitivanje njihovog značaja za društvo. Ruso nema ništa protiv naučnika i umetnika koji imaju za cilj da svojim radom

---

<sup>45</sup> Isto, str. 203.

<sup>46</sup> Isto, str. 227.

doprinesu boljitku društva, već on kritikuje one koji podilaze modnim trendovima i neprestano teže nagradama i priznanjima, ne pitajući se o svrsi i koristi njihovog rada.

Pokazali smo da Ruso nikada nije odustajao od vere u mogućnost da se društvo promeni na bolje. Prosvetitelji su govorili o neophodnosti emancipacije ljudskog uma od svih autoriteta, koju je moguće postići sticanjem što većeg znanja, odnosno širenjem svesti o značaju obrazovanja. Videli smo da se Ruso ne protivi ovim idejama, već da poziva na promene unutar samog društva, odnosno načina na koji su se do sada obrazovala i vaspitavala deca. Ruso je smatrao da je stari pristup potrebno zameniti novim, a koji on naziva *prirodnim obrazovanjem*. Svoju ideju o prirodnom vaspitanju i obrazovanju Ruso je pokušao da sprovede na svom imaginarnom učeniku Emilu. Pokušao je da na konkretnom primeru vaspitanja Emila pokaže metode kojim bi se deca podsticala na učenje iz iskustva, negovanjem njihove prirodne radoznalosti i želje za znanjem. Upravo na taj način, deca lakše postaju svesna korisnosti i vrednosti znanja koje usvajaju. Dakle, decu bi trebalo podučavati naukama i umetnostima, ali drugačijim metodama nego što se to do tada činilo. Videli smo da je Ruso bio protivnik učenja *napamet* i gomilanja informacija koje se lako zaborave, zbog čega se zalagao za *učenje iz iskustva*, buđenje radoznalosti i istraživačkog duha kod dece.

Ruso je verovao da je društveni napredak moguć jedino ako se društvo sastoji iz slobodnih i sposobnih pojedinca, kao što je Emil. Smatrao je da je pronašao odgovarajući način vaspitanja i obrazovanja dece koja će jednoga dana izrasti u takve ljude. Neki mislioci, kao što je Deržavin (Konstantin Nikolajevič Deržavin), tvrde da je Ruso bio svestan *utopičnosti* te ideje, ali da ipak nije odustajao od vere u mogućnost poboljšanja stanja u kome se tada nalazilo društvo: „Pa ipak, on se koristi tom utopičnošću, razrađujući program – maksimum svog pedagoškog ideala s tim da sama slika toga ideala bude najefikasnije sredstvo propagande protiv nakaznosti postojećih sistema vaspitanja i postojećih nastavnih postupaka.“<sup>47</sup> Upravo zbog nezadovoljstva obrazovanjem kakvo se do sada praktikovalo, Ruso je namerno izolovao svog vaspitanika, kako bi ga zaštitio od negativnih uticaja

---

<sup>47</sup> Deržavin, Konstantin Nikolajevič, *Ruso i rusoznam*, str. 36.

društva. Međutim, to nikako ne znači da je Ruso zagovarao nekakvo bekstvo iz društva: „Emil nije stvoren za to da večno vodi samostalan život. Kao član društva on ima da ispunjava dužnosti prema njemu. Stvoren da živi s ljudima, on mora da ih pozna.“<sup>48</sup> Kao što vidimo, Ruso je imao jasne namere za svoga Emila, a to su da se on vrati u društvo i živi u zajednici sa drugima. Njegov prethodni način života i vaspitanja bio je, između ostalog, priprema za suočavanje sa ljudima. Ruso je verovao da će ovako odgajano dete biti sposobno da se izbori sa svim preprekama u životu, da ne dopusti da ga zloba i licemerje drugih pokolebaju i iskvare. Kao što možemo uočiti, Ruso nigde ne govori o obrazovanju odraslih ljudi, već je njegov fokus usmeren isključivo na decu. Jedno od mogućih objašnjenja jeste ideja da je Ruso čitav svoj rad usmeravao spram razmišljanja o budućnosti, o generacijama koje tek dolaze, umesto o svojim savremenikima.<sup>49</sup>

Ovo istraživanje imalo je za cilj da pokaže da Rusoovo razumevanje obrazovanja ne može biti u potpunosti shvaćeno ako se ono kritički ne suoči sa prosvetiteljskim idejama. Iako je napetost između prosvetiteljskog i Rusoovog rada očigledna, ciljevi su im identični, a to je širenje obrazovanja u svrhu stvaranja boljeg društva.

## LITERATURA

- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant and Goethe: two essays*, Harper and Row, New York, 1963.
- Dalamber, Žan le Ron, *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Kultura, Beograd, 1955.
- Deržavin, Konstantin Nikolajevič, *Ruso i rusozam*, Kultura, Beograd, 1947.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Istorija filozofije III*, Bigz, Beograd, 1975.
- Kenet Wain, *On Rousseau*, University of Malta, Malta, 2011.
- Kompere, Gabriel, *Žan-Žak Ruso i prirodno vaspitanje*, Nova štamparija „Davidović“, Beograd, 1911.
- Krstić, Predrag, *Kritički pojmovnik civilnog društva I*, Grupa 484, Beograd, 2003.
- Russel, Bertrand, *Mudrost zapada*, Mladost, Zagreb, 1959.
- Ruso, Žan-Žak, „Rasprava o naukama i umetnostima“, u: *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd, 1993.

---

<sup>48</sup> Isto, str. 451.

<sup>49</sup> Kompere, Gabriel, *Žan-Žak Ruso i prirodno vaspitanje*, str. 7.

Ruso, Žan-Žak, „O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima”, u: *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd, 1993

Ruso, Žan-Žak, *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd, 1950.

Volter, „Hrišćanski razgovor ili obezbjeđivanje od *Enciklopedije*“, u: *U ime savjesti i razuma*, Svjetlost, Sarajevo, 1960.

---

KRISTINA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

## THE MEANING OF EDUCATION IN ROUSSEAU'S WORKS

**Abstract:** In this research, the author tries to demonstrate that Rousseau's understanding of education largely coincides with the Enlightenment ideas of the 18th century. Rousseau, together with other Encyclopedists, advocated the idea of emancipation of the mind from authority and spreading of knowledge from various fields of science, philosophy, and also knowledge of various crafts. They believed that progress in knowledge would also contribute to the progress of society. However, Rousseau dared to doubt these ideas, which is why he will be unfairly accused of alienation from these ideas. The author aims to demonstrate that Rousseau's alienation is only apparent and that his notion of natural upbringing and education get along with the Enlightenment ideas. To prove these claims, the author will use the method of analysis and comparison of Rousseau's texts with the texts of his contemporaries. This research aims to present a different interpretation of Rousseau's ideas of education and upbringing, concerning how his contemporaries understood them.

**Keywords:** Rousseau, philosophers of the Enlightenment, criticism, education, natural education

*Primljeno: 20.2.2021.*

*Prihvaćeno: 3.5.2021.*



Arhe XVIII, 35/2021  
UDK 159.964  
801.73  
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.335-353>  
Originalni naučni rad  
Original Scientific Article

GORDANA VULEVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

## MEŠOVITA PRIRODA PSIHOANALITIČKOG DISKURSA

**Sažetak:** Frojd se, još od svoje monografije *O afaziji*, distancirao od neurološkog redukcionizma svojih savremenika. Ukazujući da se fenomen afazije mora razumeti nezavisno od lokalizacije lezije, Frojd je doprineo svojem potonjem razumevanju fenomena histerije. Histerični simptom se ne može svesti na *degenerativne promene centralnog nervnog sistema*. U slučaju histerije, predstava reči biva ocepļena od predstave stvari. Neurotični simptom se, na tome će se upravo i bazirati potonja Frojdova doktrina, upravo, otklanja onda kada se tokom psihoterapijskog procesa poveže predstava reči sa predstavom stvari. Odnosno, kada se verbalizuju nesvesni sadržaji koji leže u osnovi simptoma. Diskurs pacijenta, njegove slobodne asocijacije, bitno profilise *drugi diskurs*; tj. *pacijentovo nesvesno*. U analitičkoj situaciji, ono (*nesvesno*) nam se otkriva kao *diskurs*. Dakle, kao *nešto* što (uvek, nekako tek) valja protumačiti, a onda i (kao protumačeno) razumeti. Da nije tako, besmisleno bi bilo klasično određenje psihoanalize kao *talking cure*. To je nesporno. Ipak, da bi to *talking* uopšte moglo biti *cure*, neophodna je suštinska povezanost simboličkog i energetskog. Lingvistička re-interpretacija, nastavlja Riker, ne predstavlja alternativu ekonomskoj eksplanaciji. Dinamika značenja nužno podrazumeva telesno (energetsko)

**Ključne reči:** psihoanaliza, diskurs, nesvesno, energetika, hermeneutika

U vreme Frojdovog rada na (obimom nevelikoj, svakako značajnoj) monografiji posvećenoj *afaziji*,<sup>2</sup> u pitanju je sam kraj 19. veka, tadašnja

---

<sup>1</sup> E-mail adresa autorke: [gvulevic@f.bg.ac.rs](mailto:gvulevic@f.bg.ac.rs)

<sup>2</sup> Freud, S., *Zur Auffassung der Aphasien*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1891. Nešto ranije (u pitanju je godina 1888) Frojd će, u jednom onovremenom

neurologija i psihijatrija su *bile na pozicijama fiziološkog redukcionizma*. Prema teoriji koju su svojevremeno razvili Vernike i njegov učenika Lihtehajm, *mentalni fenomeni striktno bivaju locirani u nervnom tkivu*.<sup>3</sup> Štaviše, tada se smatralo, da je svaka mentalna bolest, zapravo, *bolest mozga*.<sup>4</sup>

Otud, klasično (neurološko) shvatanje afazije. Smatralo se da *enkodirani sonični stimulus* putuje akustičkim putevima u čisto fiziološkom obliku, stižući tako do *auditivnog korteksa*, gde, potom, biva transformisan u svesne senzacije zvuka. Potom, one *ekscitiraju odgovarajuće ćelije u Vernikeovom centru*. Upravo te ćelije imaju moć da transformišu *percipirane zvuke u sećanje reči*. Tek tako procesuirane reči, konačno, mogu postati prepoznatljive (kao *reči*, a ne više samo kao *zvuci*) sledstveno njihovom prenosu u odgovarajuće *centre specijalizovane za konceptualno mišljenje*. Iz bilo kog od dva pomenuta centra (Vernikeov i Brokin) *senzorne slike reči* mogu da ekscitiraju *motoričke slike reči*, locirane u Brokinom centru za govor. Ćelije Brokinog centra stimulišu *motorne centre precentralnog girusa*, koji, pak, kontroliše same *glosofaringijalne organe govora*.<sup>5</sup> Tako se, dakle, nekada mislilo.

U svojoj monografiji *O afaziji* Frojd, s valjanim razlozima, dovodi u pitanje klasičnu teoriju lokalizacije. Koristeći se retorikom njemu savremene neurologije, on, zapravo, bitno posmatrano, već sada možemo reći, u samoj biti psihoanalize (kao teorije i kao prakse) bila je težnja da se jedan novi diskurs, diskurs psihoanalize, doista, kritički emancipuje od tada

---

dijagnostičkom priručniku (A.Villaret Handwörterbuch der gesamten Medizin) napisati odrednicu, upravo, posvećenu afaziji.

<sup>3</sup> Up. Solms, M, "Before and After Freud's *Project*" in: *Neuroscience of the Mind*, ed. Bilder R, LeFever F. F. New York: The New York Academy of Science, 1998.

<sup>4</sup> Posredi je poznat, nekad često navođen, stav Vilhelma Grisingera, uglednog nemačkog lekara. Up. Griesenger, W., *Mental Pathology and Therapeutics*, William Wood & Company 1882, str. 1-9. Knjiga je izvorno objavljena na nemačkom, pod naslovom: *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*. Stuttgart: Krabbe, 1845; second edition, Braunschweig 1861. Engleski prevod koji ja ovde navodim urađen je po drugom izdanju.

<sup>5</sup> Up. Solms, M, "Before and After Freud's *Project*", in: *Neuroscience of the Mind*, ed. Bilder R, LeFever F. F., The New York Academy of Science, 1998, p. 1-11.



dominantnog diskursa nauke. Iskoračuje iz okvire te iste (u njegovo vreme aktualne) neurološke nauke. Pri tom, važna je sledeća napomena:

Frojd kaže: „Medicina je težila da, u skladu sa psihološkom nomenklaturom, lokalizuje mentalne sposobnosti u određene delove mozga. Izgledalo je da je napravljen veliki napredak kada je Vernike utvrdio da se samo najjednostavniji psihički elementi, različite senzorne predstave, mogu legitimno lokalizovati u zoni centralnog perifernog nerva koji je primio impresiju. Ali“, upozorava Frojd, „zar time ne pravimo istu grešku? Da li je opravdano smatrati da fiziološka modifikacija nervnog vlakna završava u sferi uma, i to kao predstava ili slika?“<sup>6</sup> On nastavlja: „Verovatno je da lanac fizioloških događaja u nervnom sistemu ne stoji u uzročno posledičnoj vezi sa psihičkim događajima. Fiziološki događaji ne prestaju čim započnu psihički; naprotiv, fiziološki lanac se nastavlja. Ono što se dešava je jednostavno to da, u jednom trenutku, svaki (ili neki) od njegovih veza ima psihički fenomen koji mu korespondira. Prema tome, psihički proces je paralelan fiziološkom“.<sup>7</sup>

Potom, sledi njegov zaključak: „Pomenuti autori koriste se eliptičnim iskazom – predstava je locirana u nervnoj ćeliji. Za psihologiju jednostavna predstava je nešto elementarno. To je navelo na pretpostavku da je fiziološki korelat predstave takođe nešto jednostavno, nešto što se može lokalizovati na određenom mestu. Šta bi bio fiziološki korelat jednostavne predstave? Sigurno ništa statično, već nešto što je po svojoj prirodi proces... On počinje iz određene tačke u korteksu i širi se na druge delove korteksa...“<sup>8</sup>

\*\*\*

Problemu afazije Frojd pristupa držeći po strani anatomiju i fiziologiju. U slučaju afazije, dakle, *ne radi se o prekidu linearne progresije*

---

<sup>6</sup> Freud, S., *Zur Auffassung der Aphasien*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1891., str. 66.

<sup>7</sup> Ibid., str. 66

<sup>8</sup> Ibid. str. 67.

*nervnog impulsa od senzornih do motornih vlakana, već o poremećaju veza (asocijacija) između mentalnih fenomena.*<sup>9</sup>

Jezička jedinica, *reč*, smatra Frojd, predstavlja kompleksan mentalni fenomen. On nastaje kombinovanjem auditivnih, vizuelnih i kinestetskih elemenata. Za Frojda, *akustička slika* je *centralni aspekt reči*: primarno značenje reči je ono koje je prvobitno vezano za *zvučnu sliku*. Govor se, sasvim logično, usvaja na osnovu onoga što se čulo. Slično tome, za Frojda, *vizuelni aspekt objekta* je najvažniji kada je u pitanju *objekt asocijacija*.<sup>10</sup> Već sada, na najranijem nivou razvoja svoje misli, Frojd skicira osnovnu shemu svoje potonje doktrine. Suština je, složićemo se, u (sukcesivnom i simultanom) preklapanju i saprožimanju vektora vezanih za *ono viđeno i ono čuveno*.

Koristeći pomenuti model, Frojd je, znači, reformulisao etiologiju Vernikeove afazije. Sa neuropatološkog, težište je bitno pomerenom u smeru funkcionalnog. U slučaju senzorne afazije, poremećene su veze (*asocijacije*) između pojedinih elemenata predstava reči, dok su u slučaju motorne afazije poremećene veze (*asocijacije*) između predstava reči i predstava objekata.

Ukazujući da se fenomen afazije mora razumeti nezavisno od lokalizacije lezije, Frojd je doprineo svojem potonjem razumevanju fenomena histerije. Histerični simptom se ne može svesti na *degenerativne promene centralnog nervnog sistema*. U slučaju histerije, predstava reči biva otepljena od predstave stvari. Neurotični simptom se, na tome će se upravo i bazirati potonja Frojdova doktrina, upravo, otklanja onda kada se tokom psihoterapijskog procesa poveže predstava reči sa predstavom stvari. Odnosno, kada se verbalizuju nesvesni sadržaji koji leže u osnovi simptoma.

\*\*\*

*Projekat za naučnu psihologiju*, pisan 1895. godine,<sup>11</sup> bar u izvesnom smislu, razlikuje se od njegove monografije o afaziji. U *Projektu*,

---

<sup>10</sup> Up. Freud, S., *Zur Auffassung der Aphasien*, kao i Forester, J., *Language and the Origins of Psychoanalysis*, The Macmillan Press Ltd, London, 1980.

<sup>11</sup> Up. Freud, S., „Project for a Scientific Psychology“, Freud, A., Strachey, A., Tyson, A., Richards, A. (1966). *The Standard Edition of the Complete Psychological*

kaže Riker, Frojd je pokušao da stvori *kvantitativnu psihologiju želje* i tako zasnuje *naučnu psihologiju, uporedivu sa Fehnerovom kvantitativnom psihologijom*.<sup>12</sup> To je, zapravo, možemo zaključiti, bio Frojdov (po mnogo čemu paradoksalan) pokušaj da svoje inicijalne kliničke uvide objasni teorijskim spekulacijama. Njihovo težište težište je bilo na nekoj vrsti (ipak *metaforične*) anatomije; na redukcionizmu koji je u svojoj osnovi, upravo, imao takvu jednu (hipotetičku) anatomiju.

Ideja je bila, veli Frojd, stvaranje osnova za jednu (buduću) psihologiju, koja će, pri tom, biti *prirodna nauka*. Osnovna postavka takvog viđenja stvari bila je, u skladu sa onovremenim psihofizičkim senzibilitetom, pretpostavka mogućnosti predstavljanja psihičkih procesa kao kvantitativno determinisanih.

Konkretno, *Projekat* počiva na dvema tezama:

1. Ono što po čemu se razlikuje aktivnosti od mirovanja treba smatrati kvantitetom koji podleže opštim zakonima kretanja
2. Materijalne čestice koje su u pitanju su neuroni.

Brižljivo u svom tekstu, Frojd ih razvija, gradeći tako prvi praosnov svojih potonjih metapsiholoških spekulacija.

Frojdovo rano objašnjenje dinamike psihičkog aparata je zasnovano na, iz onovremene fizike pozajmljenom, *principu konstantnosti*. Takva, u osnovi *kvazi-fizička*, koncepcija psihičkog aparata, mora se priznati, nikada nije bila u potpunosti eliminisana iz Frojdove teorije. U tom smislu, karakterističan je sledeći tok Frojdovih argumenata. Princip konstantnosti on izvodi iz *principa inercije*. *Princip inercije* počiva na ideji da *sistem teži da redukuje tenziju na nulu*. O tome, na početku *Projekta* Frojd kaže: „Neuronski sistem mora da napusti svoj trend prema inerciji (to jest redukovanju tenzije na nulu). On mora da nauči da podnese određeni kvantum tenzije dovoljan kako bi odgovorio na zahteve za specifičnom

---

*Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts*, str. 281-391.

<sup>12</sup> Up. Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An essay on interpretation*, Yale University Press, New Heaven, 1970.

akcijom. Ova težnja postoji paralelno sa težnjom da se kvantitet smanji što je više moguće i da se izbegne porast tenzije...“<sup>13</sup>

Treba zapaziti da nam Frojd ne govori mnogo o poreklu i prirodi onaga što naziva kvantitetom. Što se tiče porekla tenzije, ona potiče iz spoljašnjih i unutrašnjih ekscitacija. Što se tiče prirode samih ekscitacija, Frojd je karakteriše kao sumu ekscitacija homolognu fizičkoj energiji. Posredi je, zapravo, kontinuirani protok energije; ona se kumulira (stvarajući *tenziju*), prazni (uslovljavajući *rasterećenje*). Kao takva, ona (ta suma ekscitacija) biva pohranjena u neuronima. Pojam katekse (*zaposednuća*, tj. *investicije*)<sup>14</sup> koji će Frojd kasnije odrediti kao *kvantum psihičke energije kojom se investiraju psihički fenomeni i strukture*, prvobitno je bio shvaćen na tragu pomenute *dinamike punjenja, odnosno pražnjenja, neurona*.<sup>15</sup>

$\Phi$  neuroni primaju nadražaje iz spoljašnje i unutrašnje sredine. Oni su *permeabilni*, tj. *propustljivi*. Samim tim, oni su u mogućnosti da (dalje) propuštaju različite kvantume ekscitacija, čineći to uprkos među njima postojećih *kontakt barijera*. Sam propust ekscitacije ne menja njihovu strukturu, ali ni funkciju. Nakon ekscitacije oni bivaju isti onakvi kakvi su bili i pre. Dakle, ekscitacija ih nije promenila.  $\Psi$  neuroni su *nepremaeabilni*, tj. oni su *nepropustljivi*. Njihove kontakt-barijere su u permanentno promenjenom stanju. Tako (na nivou neurološkog traga) zabeležena promena čini mogućim (psihološko) reprezentovanje sećanja. Memorija je, zaključuje Frojd, reprezentovana razlikama u facilitaciji koja postoji između  $\psi$  neurona. Facilitacija će zavisiti od količine energije koja prolazi kroz neurone i broja ponavljanja tog procesa, to jest sećanje na iskustvo zavisi od snage impresije i učestalosti njenog ponavljanja.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Up. Freud, S., „Project for a Scientific Psychology“, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume I (1886-1899): *Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts*, str. 297.

<sup>14</sup> Konkretnije o samom pojmu *katekse* u kontekstu Frojdove teorije up. O Frojdovom pojmu asocijacije, detaljnije up. Laplanche J. An Ponatalij J. B. *The language of Psychoanalysis*, Karnac Books 1988, str. 62-65.

<sup>15</sup> Up. Freud, S., „Project for a Scientific Psychology“ in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume I (1886-1899): *Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts*.

<sup>16</sup> Ibid.

Sistem  $\psi$  neurona je, sam po sebi, lišen direktnog kontakta sa spoljašnjim svetom; on prima kvantume energije od strane  $\phi$  neurona, kao i iz (interioceptivnih) celularnih struktura direktno vezanih za ekscitacije iz unutrašnjosti organizma.<sup>17</sup>

Priraštaj nivoa akumuliranih ekscitacija dovodi do *neugode*. Osećanje *zadovoljstva* nastaje kao posledica smanjenja kvantiteta ekscitacija. Subjektivno osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva Frojd lokalizuje u treći tip neurona,  $\omega$  neurone.<sup>18</sup> Ono što se u njima događa je, upravo, *transformisanje kvantiteta u kvalitet*. Dinamika ličnosti, ovde, samim tim, poprima obrise (intelektualno zavodljivog, u osnovi hipotetičkog) *hibrida*, koji sobom objedinjuje sferu subjektivnog doživljavanja sa, svemu tome pretpostavljenim, *organskim supstratom*. Pri tom, važno je naglasiti (a sve to u skladu sa već pomenutom tezom o bitno metaforičkom statusu Frojdovih neuroloških termina) da niko, pa ni sam Frojd (ni tada, ni posle), nije uspeo (zapravo, nije ni pokušao) da, zbilja, izdvoji neurone tipa  $\phi$ ,  $\psi$  i  $\omega$ .

\*\*\*

U Frojdovoj mehanicističkoj teoriji, kakva je izneta u *Projektu*, želja stupa na scenu *posredstvom tragova sećanja vezanih za doživljaj zadovoljstva ili nezadovoljstva*. Već ovde je, dakle, (implicitno) prisutna, za kasniju psihoanalizu izuzetno bitna, teza o razlici između *potrebe* i *želje*. U *Projektu*, dodajmo još i to, nailazimo i na prvo određenje *potiskivanja*, kao *povlačenja katekse* (tj. *investicije, zaposednuća*) sa neprihvatljive slike sećanja.<sup>19</sup>

Osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva uvodi u igru *Drugog*: Na ranim stadijumima razvoja ljudski organizam nije u mogućnosti da samostalno preduzme određenu akciju kako bi spustio tenziju. Smanjenje tenzije (od strane *Drugog*) rezultuje osećanjem zadovoljstva, i dolazi do stvaranja reprezentacije potrebe i menističke slike objekta. O tome Frojd

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

govori kao o *kateksi* (tj. zaposednuću, investiranosti) jednog ili više neurona, što bi korespondiralo kortikalnoj projekciji objekta.<sup>20</sup>

Na početku života, kada dominiraju *primarni procesi mišljenja*, oni funkcionišu u skladu sa *principom zadovoljstva*, tenzija može biti smanjena posredstvom *rekatekse* (tj. *ponovne, naknadne investicije*) sećanja željenog objekta; to jest, ovaj pojam će figurirati i u kasnijoj (zreloj) teoriji, posredstvom *halucinatornog zadovoljenja želje*. Tek progresivno narastanje frustracije (za Frojda, to bi bila ključna pretpostavka potonjeg kognitivnog razvoja) dovodi do napuštanja zadovoljenja na halucinatoran način. Umesto toga, mentalni aparat mora biti u stanju da sebi, pre svega, predstavi *realne odnose spoljašnjeg sveta*.<sup>21</sup> Tek na osnovu takve (sada *realistične*, dakle, ne više *halucinatorne*) predstavljenosti sveta, subjekat se može kompetentno razabrati, a onda i snaći, u svetu (kako spoljašnjih, tako i unutrašnjih) objekata.

Kao što vidimo, *princip zadovoljstva* dobija svog parnjaka u jednom drugom (mnogo zrelijem) *principu duševnog funkcionisanja*. Frojd ga zove; *princip realnosti*. Pojednostavljeno rečeno, psihički aparat i dalje (sebi) predstavlja stvarnost. No, razlika je u tome, u odnosu na raniji stadijum razvoja, on to sada čini *realistično*; dakle, ne više *halucinatorno*. Inicijalni ekskluzivitet *principa zadovoljstva* progresivno ustupa primat *principu realnosti*: ono tu dominantno predstavljeno, više nije *ono prijatno*, već *ono realno*, makar bilo i *neprijatno*.

Govoreći iz perspektive razvoja ličnosti, opisano uspostavljanje dominacije principa realnosti, dalje, rezultuje postepenim formiranjem *sekundarnih procesa mišljenja*. Pre svega, pojavljuje se jedna važna funkcija: *pažnja*. Psihička stvarnost više nije *rasuta*. Subjekat je u stanju da se *fokusira*; da sam (*aktivno*) krene u susret čulnim utiscima, umesto da (*pasivno*) čeka njihovo nastupanje. Sa ovim povezano, javlja se i moć *diskriminacije halucinacije i percepcije*. Nju će Frojd, kao što znamo, pripisati *egu*. Sam ego tu biva viđen kao instanca koja inhibira (ili

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

dezinhibira) kateksu slike sećanja, to jest ego uči da *ne katektira* (tj. da povlači katekse, da deinvestira) slike željenih objekata.<sup>22</sup>

Frojdov *Projekat*, tvrdi Riker, nije (samo) mehanički sistem generisanja eksplanacija, isključivo zasnovanih na dominaciji anatomske hipoteze. Drugim rečima, taj njegov *sistem* (u nastajanju), ni tada, u svojem najranijem obliku, nije u potpunosti bio lišen izvesnog *hermeneutičkog naboja*. U *Projektu* je (implicitno) prisutna *topografija* (primarni i sekundarni procesi mišljenja). Upravo ona otvara mogućnost interpretiranja simptoma.<sup>23</sup>

Veza koju uspostavlja Frojd između *diskriminacije* i *inhibicije*, kaže Riker, nije *mehanička*. Ona je *deskriptivna*. Mehaničke eksplanacije, upozorava Riker, pogotovo na završnim stranicama *Projekta*, sve više ustupaju mesto deskripcijama.<sup>24</sup> U tim deskripcijama prepoznatljivi su zametci potonje teorije i prakse tumačenja. Drugim rečima, već sada možemo reći, za samu psihoanalizu inače karakteristična hermeneutika nastaje na tragu Frojdovog doslednog emancipovanja sopstvenog mišljenja od tada preovladavajućeg (dominantno neurološkog) redukcionizma. Naravno, ovome valja dodati i sledeće pojašnjenje: distancirajući svoje mišljenje od njemu savremene nauke Frojd, ni jednom rečju koju je izrekao ili zapisao, nije želeo da porekne sam smisao nauke. Naprotiv, celim tokom svog života on je nastojao da proširi okvire postojeće nauke. Konačno, u pravu je bio Tomas Man kada je tvrdio da je Frojd, pre svega, bio čovek prosvetećenosti.<sup>25</sup>

Pojam mentalne bolesti nije svodljiv u uske okvire pojma bolesti mozga. Razumevanje dinamika ličnosti, nužno, podrazumeva mnogo više od priprostog matematizovanja ekscitacije shvaćene kao veličine. Nije sve u (zbrojivoj) količini. Nešto je i u kvalitetu. No, čak ni sam kvantitet nije do kraja izaziv.

Pitanje kvantiteta (kao uostalom i pitanje kvaliteta) proističe iz Frojdove kliničke prakse. Da je tvorac psihoanalize pokazivao sklonost

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Up. Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An essay on Interpretation*.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Up. Man, T., *Stvaraoci i dela*, Matica srpska, Novi Sad, 1932.

spekulativnom (ponekad bivajući u tome upadljivo neoprezan) nije sporno. Ipak, valja priznati, retke su njegove spekulacije (sve i da su neoprezne) koje su bile potpuno lišene veze sa njegovim, najkonkretnijim mogućim, analitičkim iskustvom.

To je, kao što vidimo, bilo očigledno već na samom početku, u njegovim ranim (*meta*)neurološkim spekulacijama.

\*\*\*

U svom delu *Tumačenje snova*, nastojeći da teorijski formalizuje svoje ideje o strukturi i funkciji mentalnog aparata, Frojd radikalno (dakle, ne više implicitno, već sasvim eksplicitno) odustaje od svakog anatomskeg (tj. neurološkog) redukcionizma. Njegova topika sna isključuje priču o (eksplanatorno validnoj) redukciji na domen kortikalnog lokaliteta. Posredi je nešto bitno drugačije; tj. pitanje *psihičkog* (a ne *kortikalnog*) *lokaliteta* kao *odredišnog toposa* nastanka samog sna.<sup>26</sup>

Za Frojda, san je *psihološki fenomen*. On ga posmatra u kontekstu svoje, široko postavljene, teorije o *dinamici psihičkog*. Dinamika psihičkog nije svodljiva na dinamiku nervnog. Za razliku od neurološke ekspanacije, koja počiva na ideji svodljivosti psihičkog na organsko, Frojdovo razumevanje sna podrazumeva svest o (heurističkoj) neophodnosti ostajanja u domenu psihičkog. Da bismo ga razumeli, san moramo tumačiti. Tumačenje je stvar simbola. Simboličko izmiče organskom. Jedno je, naprosto, nesvodljivo na drugo.

Naravno, ovde valja biti obazriv. Izvorno Frojdovoj hermeneutici potpuno je stran svaki (neretko, frivolno apstraktni) formalizam. Teško je i pretpostaviti šta bi Frojd, danas, da je kojim slučajem u prilici, rekao o Lakanu. Čak je moguće da bi mu se tu ponešto i dopalo. Ipak, bojim se, izvesno je da mu se mnogo toga što je (u decenijama koje su za nama, kako u Francuskoj tako i u angloameričkom kulturnom prostoru) proizašlo iz Lakanovog učenja ne bi dopalo. Kad to kažem, prvenstveno imam u vidu (danas već uveliko prepoznatljiv) manir retoričkog građenja psihoanalitičkog diskursa lišenog svake smislene veze sa konkretnom analitičkom praksom.

---

<sup>26</sup> Freud, S., *Tumačenje snova*, Novi Sad, Matica srpska, 1969.



Istine radi, valja i to reći, verovatno ne bi bio ništa skloniji ni današnjoj neuropsihoanalizi.

Frojd je (vrlo rano) odustao od anatomskog redukcionizma onovremene neurofiziologije. To, međutim, nikako ne znači da je odustao i od *tela*. O telu je, svakako, moguće govoriti kao o činjenici svima nama zajedničkog organskog supstrata. Prirodne nauke, svaka iz svog ugla, upravo to čine. Istovremeno, telo možemo posmatrati kao (pre svega energetsku) odrednicu personalnog; dakle, psihičkog. To je ono što Frojd čini.

Riker je u pravu. *Tumačenje snova*, kao i kasniji Frojdovi tekstovi, pokazuju da je Frojdov diskurs *mešovit diskurs*. U njemu se, kao takvom, nužno prepliću *pitanja značenja* i *pitanje sile*.<sup>27</sup> Jedno bez drugog, jednostavno, gubi smisao. Frojdu teoriju, veli Riker, možemo posmatrati kao sasvim naročitu formu razumevanja psihičkih fenomena, upravo, posredstvom konflikta sila. Otud (uz svu svesnost o važnosti simboličkog), neophodnost dosledno izvedene energetike. Istovremeno, psihoanaliza uključuje tumačenje manifestnog značenja (snova, simptoma, kulture) kroz latentno značenje, te može biti uključena u hermeneutiku. U zaleđu svega toga leži ontološki nužna dinamika energetskog naboja.

Još jednom, Riker je u pravu. Do spoznaje nesvesnih sadržaja dolazimo posredstvom tumačenja svesnih fenomena (snova, omaški, simptoma). Tumačenje (zamena jednog teksta drugim tekstom) moguće je, upravo, zahvaljujući tome što je nesvesno psihički modalitet sačinjen od reprezentacija. Frojd kaže: „Nagon nikada ne može postati objekat svesti – to može samo predstava koja ga reprezentuje. On, međutim, ni u nesvesnom ne može biti reprezentovan drugačije nego predstavom. Kad se nagon ne bi držao predstave, ili ne bi bio uočljiv za afektivno stanje o njemu ne bi mogli ništa da saznamo“<sup>28</sup>. I samo Frojdovo određenje nagona sadrži psihičko određenje ove energije: „Ako razmotrimo mentalni život sa biološke tačke gledišta, nagon je koncept koji se javlja na granici između psihološkog i biološkog, kao psihički reprezentativ stimulusa koji potiču iz organizma i

<sup>27</sup> Up. Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on interpretation*.

<sup>28</sup> Up. Freud, S., *The Unconscious*, *SE*, vol. XIV, Hogarth Press, London, 1915 ab, str.177.

dopiru do uma.“<sup>29</sup> Drugim rečima, interpretacija fenomena normalnog života (snova i omaški) kao i neurotičnog simptoma isključivo biva moguća jer je nesvesno po svojoj prirodi semiotičko. Lakan bi rekao – *strukturisano kao jezik*.

Važan je sledeći stav. Lingvistička re-interpretacija, nastavlja Riker, ne predstavlja alternativu ekonomskoj eksplanaciji. Dinamika značenja nužno podrazumeva telesno (energetsko) zaleđe.<sup>30</sup> Subjekt analitičkog iskustva nije bestelesna utvara. San se ne može interpretirati ukoliko se ne uvedu u igru energetski koncepti. Isto važi i za sve ostale (neurotske ili psihotične) tvorevine duše.

Želimo li dospeti do (potisnute) želje snevača, prethodno moramo razumeti mehanizme koji uslovljavaju, za san karakteristične, simboličke distorzije izvornog (dakle, potisnutog) značenja. Drugim rečima, sledejući logiku analitičke procedure, od *manifestnog* moramo dopreti do onog u snu *latentnog*. Iskrivljavanje latentnih misli sna, veli Frojd, nastaje usled dejstva *cenzure*. Reći da iskrivljavanje sna nastaje usled dejstva cenzure, znači uspostaviti (ekonomsku) eksplanaciju. Cenzura je uzrok, iskrivljavanje je posledica.

Eksplanacija je, shvaćena kao uspostavljanje uzročno posledičnih odnosa, prvenstveno karakteristična za prirodne nauke. No, legitimno je zapitati se, kako stoje stvari sa eksplanacijom u kontekstu psihoanalitičkog diskursa? I tu, kao što smo videli, postoji težnja da se uspostavi nekakva veza između posledice i uzroka; tj. namera da se smisao posledice odredi posredstvom razumevanja njoj prethodećeg uzroka.

---

<sup>29</sup> Up. Freud, S., *Instincts and Their Vicissitudes*, *SE*, vol. XIV, Hogarth Press, London, 1915 a, str. 121-122.

<sup>30</sup> Sličnu tezu zagovaraće i Andre Grin, Up. Green A., *The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse*, Routledge 1999.

\*\*\*

Psihoanalitički diskurs je, uverava nas Riker, *mešovit*. Podjednako je nemoguće svesti ga u okvire prirodnjačkog, ali i semiološkog redukcionizma.<sup>31</sup>

Diskurs pacijenta, njegove slobodne asocijacije, bitno profiliše *drugi diskurs*; tj. *pacijentovo nesvesno*. U analitičkoj situaciji, ono (*nesvesno*) nam se otkriva kao *diskurs*. Dakle, kao *nešto* što (uvek, nekako tek) valja protumačiti, a onda i (kao protumačeno) razumeti. Da nije tako, besmisleno bi bilo klasično određenje psihoanalize kao *talking cure*. To je nesporno. Ipak, da bi to *talking* uopšte moglo biti *cure*, neophodna je suštinska povezanost simboličkog i energetsčkog. Shodno tome, valja zapitati se: da li su zakoni tog, kako veli psihoanaliza, *drugog diskursa* (diskursa nesvesnog) lingvistički zakoni u pravom smislu te reči?<sup>32</sup>

Tačnije, da li se jezik nesvesnog (ili, još bolje, nesvesno kao jezik) poklapa sa onim što de Sosir podrazumeva pod *jezikom* koji (za razliku od *govora*, *žive reči*) počiva na konvenciji, kako u pogledu jezičkih jedinica, tako i u pogledu pravila njihovog kombinovanja?

Na sve ovo, dalje, sasvim prirodno, nadovezuje se pitanje: da li je psihoanaliza (uopšte) nauka? Odnosno, kakav je njen epistemički potencijal? Te, kolika je (realna) delotvornost njene prakse?

Navedene nedoumice (a one nisu jedine, ima ih još) pokreću mnoga važna (kako teorijska, tako i praktična) pitanja. Jednostavni odgovori ne postoje. U svakom slučaju, besmisleno je govoriti o *teorijskoj psihoanalizi*. Ut to, ništa manje nije besmisleno govoriti ni o *ateorijskoj praksi*.

---

<sup>31</sup> Up. Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*.

<sup>32</sup> U tom smislu možemo razumeti i Grinovu kritiku Lakana; odnosno, poznatog lakanovskog manira svođenja svega na puku dinamiku međugre označitelja. Up. Green A., *The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse*, Routledge, London 1999.

\*\*\*

Psihoanaliza nije prirodna nauka. Njen objekat bitno se razlikuje od objekata kojima se bave prirodne nauke. Istovremeno, psihoanaliza nije svodljiva ni u okvire društvenih nauka. Složićemo se Rikerom, njen status je *dvojan*; zapravo *mešovit*. Nužno, kao takav, on mora podrazumevati i hermeneutiku i energetiku.

Psihoanalitički iskazi, sami po sebi, ne mogu biti locirani unutar diskursa prirodnih nauka. Psihoanalizu je nemoguće svesti na neurologiju. I ne samo to. Psihoanalizu je nemoguće potkrepiti saznanjima koje nam donosi neurologija. U pitanju su potpuno različiti tipovi diskursa. Dakako, oni se međusobno ne isključuju. Ipak, nemoguće ih je (nekritički) poistovećivati. Realna dobit je premala, gubitak (same stvari) je nemerljiv.

S obzirom da se ona bavi psihičkom realnošću, psihoanalitičar ne govori o *uzrocima*, već o *motivima*. I to, ponajviše, o *motivima koji su nesvesni*, koji se nalaze izvan okvire svesne samorefleksije subjekta. Zbog toga što topografsko polje subjektivnosti samog (uvek konkretnog) subjekta analitičkog iskustva ne koincidira sa svesnim procesom (to jest svesni fenomeni, kao što je neurotični simptom, objašnjavaju se nesvesnim motivima) njena eksplanacija samo (na prvi pogled) može podsećati na uobičajeno shvaćenu kauzalnu eksplanaciju.<sup>33</sup> Važno je uvideti razliku. Nesvesni uzroci (to jest motivi) su nedostupni posmatranju ili kvantifikovanju, kao u prirodnim naukama. Oni predstavljaju plod konstrukcije u analizi. Kako na jednom mestu veli Frojd: *od naših pacijenata mi ne očekujemo da nam kažu ono što o sebi znaju, što su voljni da nam kažu; mi od njih očekujemo da nam, nehotice, o sebi kažu, upravo, ono čega sami nisu svesni.*<sup>34</sup>

Pokušaj da se reformulišu psihoanalitički koncepti kako bi se zadovoljili kriterijumi teorije nauke, kaže Riker, izdaju samu suštinu analitičkog iskustva. Slobodno možemo dodati, bio bi to promašaj. Za psihoanalitičara (tj. za njegovu praksu) nisu relevantne *empirijske činjenice*,

---

<sup>33</sup> Up. Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*.

<sup>34</sup> Frojd, S., „Pitanje laičke analize“, u *Spisi o psihoanalitičkoj tehnici II* (1920-1935), Cathexis, Beograd, 1991, str. 34.

na način na koji ih, recimo, poznaju opservacione nauke. To nisu činjenice koje su dostupne spoljašnjem posmatraču. Ono što je za psihoanalitičara (za njegovu praksu) relevantno isključivo su dimenzije spoljašnje sredine i to, upravo, onako kako bivaju doživljene od strane subjekta analitičkog iskustva; ono što je analitičaru bitno nije *činjenica*, već *značenje* koje je data činjenica (iskustvo) poprimilo u istoriji subjekta.<sup>35</sup> To značenje je krajnje idiosinkratično, individualno. Otud Lakanovo određenje psihoanalize kao *nauke o pojedinačnom*.<sup>36</sup>

Ponašanje (odnosno, doživljavanje), stoga, za analitičara, ne može biti zavisna varijabla koja se da posmatrati. Ono je proizvod značenja koje subjekat pridaje (što sopstvenim, to i tuđim) akcidencijama. Još od *Studija o histeriji*, Frojd naglašava *subjektivnu* (to jest *istorijsku*, a ne *hereditarnu*) etiologiju neuroza.<sup>37</sup>

Istorija subjekta otkriva se u polju govora. Stoga je, kaže Riker, pravi objekat psihoanalize *efekat značenja* – simptomi, snovi, omaške – koje empirijska psihologija može da razmatra samo kao segment ponašanja.

Za analitičara, ponašanje je segment *značenja*. Svođenje na moguću dinamiku kauzaliteta organskog supstrata sasvim bi bilo neprimereno.

Zajedno sa Brojerom, Frojd tvrdi da *histerici pate od reminiscencija*.<sup>38</sup> Konverzivni simptom ima status mnemičkog simbola, to jest simbola potisnutih sećanja. Simptom je *mesto gde psiha pamti*, upravo, ono što je svest potisnula. Paradoksalnost simptoma očituje dvojakost njegove prirode; on je psihički fenomen *par excellence*, istovremeno bivajući izmešten izvan granica subjektu dostupne (svesne) samorefleksije. Suština psihoanalize, od najranije prošlosti do naših dana, sadržana je u ovom iskazu.

Primenjujući *katartički metod* u tretmanu neurotičnih simptoma, ova dva autora (Brojer i Frojd) će uskoro otkriti da se asocijacije pacijenta ne zaustavljaju na aktuelnoj traumi, već da se kreću ka prošlim iskustvima, i to ne samo iz perioda puberteta već i iz perioda ranog detinjstva. Frojd kaže:

<sup>35</sup> Up. Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*.

<sup>36</sup> Up. Glynos J. and Stavrakakis, Y., *Lacan and Science*, Routledge, London, 2002.

<sup>37</sup> Up. Breuer, J., Freud, S., *Studies on Hysteria*, vol. II, *SE*, The Hogarth Press, London, 1893-1895.

<sup>38</sup> *Ibid.*

„Ovaj regresivni pravac je postao važna karakteristika analize. Izgledalo je da psihoanaliza ne može ništa da objasni bez pozivanja na prošlost; doista svako patogeno iskustvo je uključivalo prethodno iskustvo koje je, iako po sebi nepatogeno, ipak zaodevalo potonje patogenim kvalitetom.“<sup>39</sup> Potom, menjala se teorija, menjala se i tehnika.

Frojd je uglavnom radio sa neurotičnim pacijentima u vreme kada su se još uvek razvijale psihijatrijske nomenklature. To, bar delimično, objašnjava izostanak dosledno razvijene ideje o psihotičnim mehanizmima iz Frojdove teorije, koje će, na sebi svojstven način, razviti pripadnici Klajnijanske i Lakanove škole.

U slučaju psihoza, kao i u slučaju dimenzije psihoticizma u poretku subjektiviteta, krećemo se u narcističkom (Lakan bi rekao) Imaginarnom poretku. Na nivou Imaginarnog registra, po prirodi stvari, izostaju simboli. Samim tim – i nesvesni sadržaji.

S tim u vezi nameće se pitanje: da li se, i na koji način, pomenuti klinički i teorijski uvidi uklapaju u tezu o *neophodnosti hermeneutike i energetike* u psihoanalizi? Da li se u slučaju verbalnog oposredovanja psihotičnih fenomena može govoriti o interpretaciji u Frojdovom smislu te reči? Verbalna artikulacija sadržaja koji se nalaze sa one strane označitelja proizvodi konkretan *efekat*, to jest progresivno uvođenje subjekta simbolički poredak. Diskurs terapeuta, koji dovodi do konstituisanja odnosa sa Drugim, uverava nas Šošana Felman, ne funkcioniše kao *konstativ* već kao *performativ*.<sup>40</sup>

Nesvesno je diskurs Drugog. Sam Frojd to (na takav način) nikad nije rekao. Na osnovu svog čitanja Frojda, Lakan to izvodi iz njegovih (Frojdovih) tekstova. Dakle, učinjen je (ali sada na strogo formalnom planu) definitivan otklon psihoanalitičke doktrine od kakvog god zamislivog neurološkog redukcionizma. Isti onaj posao što ga je svojevremeno Frojd započeo (pišući mladalački tekst posvećen *afaziji*) konačno će dobiti svoju (slobodno možemo reći) filozofski domišljenu apoteozu. Izvesni korektiv

---

<sup>39</sup> Freud, S., The History of Psychoanalytic Movement, *SE*, vol. XIV, 1914, str. 10.

<sup>40</sup> Felman, S., *Jacque Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis and Contemporary Culture*, University Press, Harvard, 1987.

lakanovskoj (semiotički profilisanoj) jednostranosti, videli smo, pružiće Andre Grin.

U svakom slučaju, sve bi ovo, pre svega, moglo značiti (to bi bio i zaključak ovog mog teksta) da je psihoanalitička teorija (a sa njom i praksa) prevalila dug razvojni put, krećući se od ranih tekstova (poput studije o *afaziji* i *Projekta*) konačno stigavši do jedne sasvim specifične škole viđenja normalnosti i patologije subjekta; u svojoj srži ona ima postavku o *bitno ekscentričnom statusu nesvesnog u odnosu na punktualno shvaćen identitet individuuma*.

### LITERATURA

- Breuer, J., Freud, S., *Studies on Hysteria*, vol. II, *SE*, The Hogarth Press, London, 1893-1895. Glynos J and Stavrakakis, Y., *Lacan and Science*, Routledge, London, 2002.
- Green A., *The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse*, Routledge, London, 1999.
- Griesenger, W., *Mental Pathology and Therapeutics*, William Wood & Company 1882.
- Freud, S. *Zur Auffassung der Aphasien*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1891.  
*On Aphasia (A Critical Study)*. By Sigmund Freud. Translated by E. Stengel. New York: International Universities Press, Inc., 1953.
- Freud, S., „Project for a Scientific Psychology“, Freud, A., Strachey, A., Tyson, A., Richards, A. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume I (1886-1899): *Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts*, Vintage Books, London, 2001.
- Forester, J., *Language and the Origins of Psychoanalysis*, The Macmillan Press Ltd, London, 1980.
- Freud, S., *The History of Psychoanalytic Movement*, *SE*, vol. XIV, 1914.
- Freud, S., *The Unconscious*, *SE*, vol. XIV, Hogarth Press, London, 1915 ab, str.177.
- Freud, S., *Instincts and Their Vicissitudes*, *SE*, vol. XIV, Hogarth Press, London, 1915 a, str. 121-122.
- Frojd, S., *Tumačenje snova*, Novi Sad, Matica srpska, 1969.
- Frojd, S., „Pitanje laičke analize“, u *Spisi o psihoanalitičkoj tehnici* II (1920-1935), Cathexis, Beograd, 1991.
- Felman, S., *Jacque Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis and Contemporary Culture*, University Press, Harvard, 1987.
- Man, T., *Stvaraoci i dela*, Matica srpska, Novi Sad, 1932.

Solms, M., "Before and After Freud's *Project*", in: *Neuroscience of the Mind*, ed. Bilder R, LeFever F. F., The New York Academy of Science, New York, 1998.

Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Heaven, 1970.



---

GORDANA VULEVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

## THE MIXED NATURE OF PSYCHOANALYTIC DISCOURSE

**Abstract:** Since his monography *On aphasia*, Freud distanced himself from the neurological reductionism of his contemporaries. Pointing out that the phenomenon of aphasia must be understood as independent of the localization of lesia, Freud contributed to the understanding of the phenomenon of hysteria. The hysterical symptom could not be reduced to degenerative changes in the central nervous system. In the case of hysteria, word-presentation is split from thing-presentation. Neurotic symptom – and this is the essence of Freud’s later doctrine – is cured when during the psychotherapeutic process, word presentation is linked with thing-presentation. The patient’s discourse, his free associations, is mainly determined by his unconscious. In an analytic situation, it (unconscious) is revealed to us as *discourse*. It cannot be disputed. However, if the *talking cure* is to be the *cure*, it is necessary to connect the symbolic and the energetic. Linguistic re/interpretation is not an alternative to economic explanation. Dynamic of meaning implies physical (energetic).

**Keywords:** Psychoanalysis, discourse, unconscious, energetic, hermeneutic

*Primljeno: 30.12.2021.*

*Prihvaćeno: 12.3.2021.*



# PRILOZI

---

TANJA TODORVIĆ

## PROBLEM ZASNIVANJA ESTETIKE

(Marica Rajković, *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*,  
Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad, 2021.)

Tačan datum zasnivanje estetike kao discipline, za razliku od drugih disciplina poput etike, logike i ontologije je poznat. Ona je prvo „rođena“ u magistarskoj tezi A. G. Baumgartena pod nazivom *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, da bi kasnije autor razrađivao neke svoje osnovne ideje u delu *Estetika*. Ovde je ona određena kao *nauka o čulnoj spoznaji*, koja razmatra i filozofsko određenje lepog i umetnosti u širem smislu. Ipak, u svojoj knjizi *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*, autorka Marica Rajković otvara pitanje o stvarnom zasnivanju estetike kao *samostalne discipline*, i uslovima mogućnosti da jedna takva disciplina bude fundirana na temeljima empiri-

stičke i racionalističke tradicije. Ove dve škole su svakako bile preduslov da logička sfera čulnosti bude ispitana, te da se pokaže kako ona mora imati svoju unutrašnju logiku. Ipak, autorka u knjizi prodire u fundamentalnu problematiku koja se bavi nužnim uslovima za zasnivanje nauke kao takve, problematiku koja će biti vodeći problem transcendentarno-idealističkog projekta. Iz njega onda proizilazi problem zasnivanja posebnih disciplina, među kojima će estetika imati svoje mesto.

Estetika je mlada nauka, imajući u vidu da je ona nastala tek u XVIII veku. Međutim, kroz ovu knjigu zaključujemo da je ona još mlađa od istaknutog datuma, jer su stvarni uslovi za njeno fundiranje *ostvareni tek u filozofiji nemačkog*

*idealizma*. Viševjekovna tradicija razmatranja o filozofskom statusu umetnosti nju je često smeštala u sekundarnu, poietičku sferu, koja nikada nije imala primarno, visoko, niti samostalno mesto u hijerarhijskim podelama filozofskih disciplina. Tek sa Kantom se ostvaruje uslov mogućnosti za njeno samostalno zasnivanje i filozofija umetnosti i poietika se transformišu u *projekat zasnivanja estetike* koja dobija potpuno „drugačiji smisao i terminologiju“<sup>1</sup>. On usvaja Baumgartenovu definiciju *estetike kao nauke o čulnoj spoznaji* koja se razvija kroz horizonte *čulnosti, lepote i umetnosti*, ali ovu ideju razvija u potpuno drugačijem svetlu.

Kant prevazilazi racionalističku i empirističku tradiciju već svojom prvom *Kritikom čistog uma* pokazujući da induktivistička logička osnova empirističke tradicije na čelu sa Hjumom, kao i deduktivizam racionalističkih učenja, ne mogu biti logika koja će da stoji u osnovi samostalne nauke. Tako se okreće projektu zasnivanja transcendentalne nauke subjektivnosti koja ne pokazuje samo

spoljašnje formalne uslove za zasnivanje nauke, nego i subjektivne uslove mogućnosti koji bi valjalo da utemelje tradicionalni formalizam mišljenja. Druga i treća kritika koherentno prate intencionalnost koju je zadao autor već u prvoj. Kantov kritički projekat predstavlja jedinstvenu celinu. Kritika čistog uma ispituje apriorne forme čulnosti i u njoj se radi o zasnivanju *transcendentalne estetike*, dok se stari poietički pojmovi *lepog, ukusa, genija i umetnosti* vezuju za treću kritiku – koja se vezuje za moć suđenja uopšte (*die Urteilskraft*)<sup>2</sup>. Transcendentalna filozofija je imala veliki značaj da se preispita mogućnost zasnivanja estetike kao samostalne discipline. Zbog toga joj Marica Rajković u knjizi posvećuje uvodno mesto ističući tako njenu fundamentalnu kritičku poziciju spram tradicije.

Knjiga *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Rajković, Marica. *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*, str. 25.

<sup>2</sup> Rajković, Marica. *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*, str. 31.

<sup>3</sup> Tekst predstavlja prerađenu doktorsku disertaciju pisanu pod mentorstvom prof. dr Milenka A. Perovića i odbranjenu 2.7.2016. godine na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

predstavlja prerađenu doktorsku disertaciju, a njenoj sistematičnoj strukturi prethodi ozbiljan naučno-istraživački rad. Marica Rajković je aktivan istraživač i u istoriji njenog rada možemo naći mnoge tekstove koji su vezani za ispitivanje statusa estetike u filozofiji nemačkog idealizma kao što su: „Kraj umetnosti kao početak estetike”, u: *Estetika i obrazovanje*, „Kategorički imperativ kao centar obrta bitak – trebanje”, u: Arhe, „Pozicija umetnosti u Šelingovoj filozofiji”, u: Arhe, „De gustibus est disputandum”, u: *Problem ukusa*, „Umetnost i duh vremena”, u: *Kriza umetnosti i nove umetničke prakse*, „Estetika u Fihteovoj filozofiji“, u: Arhe, „Šiler: estetika i filozofija umetnosti”, u: Arhe, i mnogi drugi.<sup>4</sup> Na samo letimičan

pogled postaje jasno da je primaran fokus istraživanja autorke upravo posvećen filozofiji nemačkog idealizma i problemima sa kojima su se autori suočavali u svojim pokušajima da zasnuju estetiku kao samostalnu disciplinu. Ipak, čitaocu knjige neće promaći koliko je idealistička filozofija afirmisala i druge autore i tradicije i odala priznanje onima koji su bili zaslužni da se otvore načelna pitanja o nezavisnom statusu umetnosti. Zbog toga u ovoj knjizi možemo čitati ne samo o uticaju empirističkih i racionalističkih predstavnika na idealističku filozofiju nego i o uticaju Getea, romantizma, kao i Šilera, koji se sa razlogom smešta u srž ove tradicije. Upravo zbog potrebe da se očrta povesni status i razni uticaji u kome su autori idealističke škole stvarali, sama knjiga je podeljena, pored obimnog uvoda i zaključka, na pet velikih celina koje se bave glavnim predstavnicima ove tradicije, a to su ujedno nazivi većine glavnih

<sup>4</sup> Detaljno o tome: Kraj umetnosti kao početak estetike”, u: *Estetika i obrazovanje*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2011.; „Kategorički imperativ kao centar obrta bitak – trebanje”, Arhe, br. 16, Novi Sad, 2011.; „Pozicija umetnosti u Šelingovoj filozofiji”, Arhe, br. 19, Novi Sad, 2013.; „De gustibus est disputandum”, u: *Problem ukusa*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2013.; „Umetnost i duh vremena”, u: *Kriza umetnosti i nove umetničke*

*prakse*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2014.; „Estetika u Fihteovoj filozofiji“, Arhe, br. 25, Novi Sad, 2016.; „Šiler: estetika i filozofija umetnosti”, u: Arhe, br. 26, Novi Sad, 2016. i dr.

poglavlja: *Fridrih Šiler, Johan Gotlib Fihte, Fridrih Vilhelm Jozef Šeling, Romantizam* i na samom kraju *Georg Vilhelm Fridrih Hegel*.

Uvodni deo knjige posvećen je pitanju zasnivanja estetike kao samostalne filozofske discipline i pokazivanju kako je epoha nemačkog idealizma uticala na njeno konstituisanje. U njemu je dat i obiman prikaz Kantove filozofske pozicije koji ima za cilj ne samo rasparčano isticanje estetskih osnovnih fenomena, nego pokazivanje kakvo mesto estetika kao disciplina ima u celini Kantovog kritičkog projekta. Tako se pokazuje da njena uloga za Kanta nije bila slučajna, proizvoljna niti posledična, nego da je upravo ispitivanje struktura subjektivnosti ispostavilo pojmovnu aparaturu koja će da omogućí nezavisno polje estetici. Zbog toga on na samom početku kritičkih razmatranja ima problem sa nazivom *estetika* u kontekstu u kome ga upotrebljava Baumgarten, ispitujući da li će područje lepog, umetnosti i ukusa uopšte moći da se zasnuje i uzdigne do nivoa nezavisne nauke: „Ono što je u osnovi empirijsko, smatra Kant, ne može postati punim predmetom

nauke, pa pod *estetikom* ipak treba razmatrati pre svega nauku o principima čulnosti, a ne teoriju ukusa ili filozofiju lepog.“<sup>5</sup> Već u uvodnim razmatranjima vidimo kako se ističe važnost principa i sistemskog mišljenja u zasnivanju nauke kao takve i zbog čega tradicija nije uspela da odgovori na ovaj zahtev. Lajbnic-Volfov sistem će svakako biti polazna tačka za Baumgartena koji primećuje da područje između čulnosti i mišljenja ostaje „prazno“, te tako postaje slobodno polje za zasnivanje nauke. Kant će ipak prvi dati pojmovnu aparaturu da se ono upotpuni. Svojim uvođenjem koncepta uobrazilje (*Einbildungskraft*) on već pokazuje da postoji „posrednik“ između čulnosti i mišljenja, koji će u trećoj kritici zadobiti potpuno novu ulogu u odnosu na teorijsku nauku. Iako je estetičko suđenje dato bez pojma, ono je ipak u analogiji sa istim, opšte i intersubjektivno koncipirano, stoga ovaj pojam neće imati status „intelektualnog opažanja“ više vrste kao na kasnijoj Šelingovoj poziciji, nego

<sup>5</sup> Podv. T. T. Rajković, Marica. *Problem estetike u filozofiji nemačkog idealizma*, str. 36.

jasno mesto u području subjektivnih formi: „Uobrazilja je sposobna ne samo za sintezu naizgled nespojivih sfera, nego i za igru, potpuno oslobođenu pravila razuma.“<sup>6</sup> Rajković Marica na samom kraju uvodnog dela ističe fundamentalni značaj *Kritike moći suđenja* pri zasnivanju estetike kao samostalne discipline, ali i značaj koji će ovo delo imati za kasnije autore koji će se svojim konceptima direktno ili nadovezivati na Kanta poput Šilera, Fihtea, romantičarske tradicije i drugih.

Ono što i sama autorka u zaključku ističe jeste da knjiga „nije imala za cilj sukcesivno navođenje estetičkih koncepcija“<sup>7</sup>, nego da pokaže osnovnu pojamovnu strukturu i probleme jedne epohe, da se vodi pitanjima o *neophodnim načelima jedne nauke*. U tom duhu je posvećeno i poglavlje *Fridrihu Šileru* koji na prvi pogled ne pripada idealističkoj tradiciji. Ipak Rajković ga smešta u ovo područje pokazujući da je primarni interes da se u knjizi vodi osnovnim idejama i načelima koji su potrebni da se zasnuje estetika kao

samostalna disciplina, u čemu je Šilerova filozofska koncepcija imala fundamentalno mesto. On je ispitivao mogućnost zasnivanja *objektivno-čulnog* statusa estetičke teorije koja u njegovim razmatranjima predstavlja jednu filozofiju kulture. Podstrek za Kantovu treću kritiku je bio svakako motivisan preispitivanjem mogućnosti odnosa između prirodne nužnosti i slobodne svrhovitosti. Šiler upravo pokušava da pokaže kako je moguća sinteza ove dve sfere stvarnosti, dva principa u kojima se „prvi drži apsolutne realnosti, dok drugi insistira na apsolutnoj formalnosti“. On te dve manifestacije naziva *nagonima* – prvi je čulni, dok je drugi nagon za formom. Pokazujući kako ova dva principa funkcionišu u polju obrazovanja, on pokušava da Kantovu estetičku koncepciju konkretizuje, da joj da živo meso i smisao, da njegovoj *subjektivnoj svrhovitosti da objektivni smisao*.

Naredna dva poglavlja su posvećena ključnim predstavnicima idealističke tradicije *Johanu Gotlibu Fihteu* i *Fridrihu Vilhelmu Jozefu Šelingu*. Ona se nužno nadovezuju na uvodna i početna razmatranja, pre svega u

<sup>6</sup> Ibid, str. 87.

<sup>7</sup> Ibid, str. 365.

njihovim raspravama o tome kako treba razumeti Kantovu osnovnu pojmovnu aparaturu. Pored mnogobrojnih tema koje se ovde obrađuju, kao što je pitanje odnosa estetičkog i estetskog, odnosa estetike i etike, statusa pojmova uzvišenog i slobode, i dr., u ovim koncepcijama istraživanje se koncentriše i oko jednog fundamentalnog pojma Kantove filozofije a to je – *pojam opažaja*: „Ako se svest pokuša 'raščlaniti' na svoje sastavne delove, oni u svojoj izolovanosti mogu da budu određeni samo kao činjenice svesti (*Tatsache*), dok se činjenično delanje (*Tathandlung*) izvornom Ja pokazuje kao sjedninjen proces. U okviru tog procesa svoju funkciju ima i *intelektualni opažaj*.“<sup>8</sup> Oko razmatranja ovog pojma i njegove uloge se koncentriše Fihteova, ali i Šelingova filozofija na jedan način koji pokušava objediniti subjektivističke i objektivističke razlike i utrti put apsolutnom idealizmu. Šeling ističe da transcendentalna pozicija mora stalno biti praćena *intelektualnim opažajem*, u čijem procesu sudeluje i *uobrazilja*, koja ima povlašćenu ulogu u procesu

pomirenja jedinstva suprotnosti subjektivnog i objektivnog načela.<sup>9</sup>

Ključno mesto u samoj knjizi ima i poglavlje o *Romantizmu* i romantičarskom uticaju na idealističke koncepte. Autorka jasno ističe da ovaj uticaj nije bio jednostran. Iako se tek nakon Hegelove kritike čini da su postale pre svega obelodanjene granice ovog pokreta, u samoj knjizi se ističu i neke ključne osobine i momenti koji su imali presudnu ulogu u povesnom procesu konstituisanja estetike. Tako se pokazuje da ovaj pokret, slično Kantovoj filozofskoj poziciji nastaje u kritičkom odnosu spram racionalizma i vodećim idejama modernosti. Romantičarski pokret doduše svoje krajnje ishodište traži u neodređenoj beskonačnosti, što će biti ključna tačka Hegelove kritike. Ali treba priznati da su glavni predstavnici poput Helderlina, Novalisa, Šlegela i drugih presudno uticali ne samo na produbljivanje vodećih ideja nemačkog idealizma, nego i da su otvorili put za savremenu teoriju umetnosti koja će se koncentrisati oko nekih njihovih osnovnih ideja. Knjiga ispituje i

---

<sup>8</sup> Ibid, str. 153.

---

<sup>9</sup> Ibid., str. 208.



filozofsku osnovu određenih pojmova kao što su pojam *prirode*, pojam *genija* i *ironije* koji su imali ključno mesto u ovim razmatranjima.

Na samom kraju knjige se analizira Hegelova filozofska pozicija. Stiće se utisak da je autorka ciljano ostavila projekat apsolutnog idealizma u završnom delu svojih razmatranja, ne zato što on istorijski dolazi na poslednjem mestu, nego upravo zato što je u njegovoj filozofiji prevladano jezgro protivrečnosti i sukoba koje su se nagomilavale u tradiciji. Bogatstvo ovih poglavlja se ogleda pre svega u njihovoj sistematičnosti koja pruža na samom početku obimnu refleksiju na svoje povesne prethodnike i razračunavanje sa nekim problemima i ograničenjima njihovih filozofija. Tako se pokazuje da se kroz dijalektičku metodu jedino može prevladati Kantova „stvar po sebi“ koja je donekle i posledica sličnosti sa empirizmom koji on sam pokušava da prevaziđe. Tako se u ovom sistemskom razmatranju pokazuje da ni Hegel nije bio zadovoljan samim nazivom estetika, zbog njenog tradicionalnog opterećenja smislom i značenjem, ali da se koristio ovim

pojmom zbog njegove ustaljenosti i naviknutosti u literaturi i praksi. Ovo govori u prilog tome da je estetika do Hegela već uspela da oformi svoje polje delovanja, i da je kao disciplina uspela da zadobije svoje ontološko mesto. Ipak Hegel joj pridaje veoma visoku hijerarhijsku poziciju smeštajući je u područje apsolutnih duhovnih tvorevina. On joj odriče moderni ostatak dominacije prirodnog ideala koji je postojao i kod Kanta i kod Šelinga, ali i u određenim romantičarskim uticajima. U ovim poglavljima se ističe kako kritika subjektivizma pokazuje paradoksalno da Kant *nije bio dovoljno subjektivan* te da se tek sa Hegelom estetika uzdigla do najviših nivoa *slobodne duhovnosti* i tu našla polje za jedan samo uslovno nezavisan režim delovanja.

Autorka u zaključku ističe da je tek Kant prema Hegelovom sudu dao „prve razumne reči o esteticici“, što kasnije vodi ka zaključku da estetika u svom punom pojmu smislu i određenju postoji jedino u filozofiji nemačkog idealizma.<sup>10</sup> Ipak, u samom tekstu ona pokazuje kako

---

<sup>10</sup> Ibid, str. 367. i 370.

je upravo ova epoha otvorila mnogobrojne probleme koji će biti osnova za dalje filozofije koje će se iznova vraćati osnovnim estetičkim pitanjima i problemima. Iako je Hegel najavio kraj estetike u smislu dosezanja najviše istinitosti stvarnosti, on nije prognozirao i kraj reprodukcije i proizvodnje umetničkih dela. Naprotiv. Svojom izazovnom tezom otvorio je polje za mogućnost jedne nove refleksije istih u budućem tehničkom dobu.

Kant je sa svojim ukidanjem ideala savršenosti, ali ostavljanjem mogućnosti da se umetničko delo nekako meri spram *uzvišenog* otvorio pitanje o mogućnosti izvora za buduće vrednosti ne

samo estetičkih dela, nego i etike i humanizma. To je svakako područje oko kojeg će se mnoge kasnije filozofske pozicije koncentrisati u potrazi za jednim sistemom koji u savremenom povesnom ruhu pretenduje na otvorenost. Kako je jedan savremeni umetnik zaključio, iako težak za koncipiranje i razumevanje, sistem je jedno zlo bez kojeg se ne može: „I stvarno, izgradnja sistema ne protiče drugačije do preko zločina, rušenja prethodnog sistema i građenja novog; svaki sistem je konstrukcija jedinica, tako da nijedna, krećući se u svom označenom mestu, ne bi mogla izaći van granica sistema.“<sup>11</sup>

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2021.35.355-362>

---

<sup>11</sup> Maljevič, Kazimir Severinovič. *Bog nije zbačen*. Trebinje: Oktoih, 1996., str. 17

## AUTHORS

**LAZAR ATANASKOVIĆ** (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of History and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He wrote and published numerous scientific articles.

**VEDRAN DIZDAREVIKJ** (1992) received his BA in Pedagogy at the Faculty of Philosophy in Skopje, 2015. He received his MA in Intercultural Studies at the same faculty in 2018. He received his BA in General and Comparative Literature at the Faculty of Philology in 2020. He is currently a PhD student in the program Science of Literature at the Faculty of Philology in Skopje. He has published papers in domestic and foreign journals, on the topics of pedagogy, philosophy, culture and literature. He works as a literary editor at the Ars Lamina publishing house in Skopje.

**MINA ĐIKANOVIĆ** (1984) is an Assistant Professor of Ethics and Philosophy of Right at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. Her fields of research are Ethics, Philosophy of Right and Philosophy of Economics. She wrote and published numerous scientific articles.

**YANNIS FIKAS** (1962) is Director of Humanities at BCA College. Holds a bachelor's degree in Computer Science from the University of Patras and a PhD in Philosophy from the University of Athens. He was Director of Corporate Relations & Cooperative Education at New York College and Professor of Philosophy at the State University of New York/Empire State College from 2012 to 2019. He was Executive Director for Learning Technologies at the American College of Greece from 1995 to 2011 and a visiting Professor of Renaissance Philosophy in the Master Programme in Philosophy of the University of Athens from 2001 to 2008. He is the author of eight books with philosophical and anthropological content: *The Myths of the ancient World* Athens, M. Sideris, 2019. *The City in time and space, Art, Philosophy, Politics*, Athens, M. Sideris, 2018. *Philosophy & Leadership*, Athens, M. Sideris, 2017. *World, City and Man, Philosophical texts*, Athens, Nikas, 2016. *Giordano Bruno, His Place in the*

*History of Philosophy and Ideas*, Athens, Nikas, May 2012. *Paths of Art and Wisdom*, Athens, Nikas, December 2010. *Art and Culture of Ancient World*, Athens, Karakotsoglou, June 2005. *Myths and Communications*, Athens, Nikas, February 2003. *Giordano Bruno, His Place in the History of Philosophy and Ideas*, Athens, Ellinika Grammata, April 2000.

**ORAZIO MARIA GNERRE** (1993) graduated in Political Science and International Relations and European and International Politics at the Catholic University of the Sacred Heart in Milan. He is the author of several articles and books (including *Prima che il mondo fosse. Alle radici del decisionismo novecentesco*, Mimesis, Milan 2018).

**SAFER GRBIĆ** (1992) is a doctoral student at the Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb (Croatia) and a writer. He received his BA degree at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo (BiH) with a thesis on the relation between aesthetics and Islam (2015). At the same department, he received his MA degree with the thesis concerning the relation between philosophy of religion and Kant's philosophy (2018). He is the author of the book *Critique of Rational Theology: Relation between Belief and Knowledge in epistemology of Immanuel Kant*, and the editor of the books *Al-Biruni's Introduction to Hinduism* (2018) and *Ibn Taymiyyah's Epistemology* (2019). He is a member of the PEN Centre of Bosnia and Herzegovina and Croatian Literature Society.

**NEVENA JEVTIĆ** (1982) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Politics at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. The area of her specific research interests includes Philosophy of Marxism. She wrote and published numerous scientific articles.

**ŽELJKO KALUDEROVIĆ** (1964) is a Full Professor of Ancient Greek Philosophy and Bioethics at the Faculty of Philosophy (University of Novi Sad). He is the author of the books *Aristotle and Presocratics* (2004), *Hellenic Concept of Justice* (2010), *Presocratic Understanding of Justice*

---

(2013), *Philosophical Triptych* (2014), *Dike and Dikaiosyne* (2015), *Early Greek Philosophy* (2017) and *Stagirites* (2018). He wrote and published more than 140 articles and reviews in different science and philosophy journals in Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Germany, Hellenic Republic, Hungary, Montenegro, North Macedonia, Romania, Russian Federation, Serbia, Turkey, Ukraine and USA.

**DEMETRIOS E. LEKKAS** (1950). Mathematician, Composer, ex-Academic: Hellenic Open University – designer of the Programme "Studies in Greek Civilization".

**EMILIANO METTINI** (1976) Master of Philosophy, PhD in pedagogical sciences, is Head of Department of Humanities of International School of Medicine of Russian National Research Medical University "Pirogov" (Moscow, Russian Federation). He is the author of more than 85 scientific papers and as well as monograph *A. S. Makarenko: Italian capriccio on different themes* (2015).

**KONSTANTINOS G. PAPAGEORGIU** (1983) is a member of the Applied Ethics Lab, University of Athens, Greece. He is the founder and the Publishing Director of the *Epistēmēs Metron Logos* journal.

**UNA POPOVIĆ** (1984) is an Associate Professor of Logic, Medieval and Modern Philosophy (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad). She is the author of the books *Language and Being. Fundamental Ontology of Language* and *Truth of Sensibility. Baumgarten and the Problem of the Foundations of Aesthetics*. She wrote and published numerous scientific articles.

**GORAN RUJEVIĆ** (1988) is an Assistant Professor of Philosophy of Science and Logic at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

**NIKOLA TATALOVIĆ** (1981) is an Assistant Professor of Contemporary Philosophy and Introduction to Philosophy at the Faculty of

Philosophy, University of Novi Sad. He wrote and published numerous scientific articles.

**KRISTINA TODORVIĆ** (1995) attends PhD studies in Philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

**STANKO VLAŠKI** (1987) is an Assistant Professor of Classical German Idealism and Philosophy of Religion at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. He is the author of numerous scientific articles.

**GORDANA VULEVIĆ** (1956) is an Associate Professor at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. She had published the book: *Developmental Psychopathology* (2016), and various texts that are concerned with the topics of psychoanalysis, literature, theology and semiotics.

# UPUTSTVO AUTORIMA

## OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju *Arhe* objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonimni za javnost i autore.

Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

- *originalni naučni rad* (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);

- *pregledni rad* (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);

- *kratko ili prethodno saopštenje* (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);

- *naučna kritika, odnosno polemika* (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji).

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije filozofski relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje o filozofskom životu.

Radove objavljene u *Arheu* autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u *Arheu*. Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

## OPREMA I SLANJE RUKOPISA

### **Poželjni obim tekstova:**

- *originalni naučni rad* – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovima mestima, uključujući fusnote);

- *pregledni rad* – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *kratko ili prethodno saopštenje* – od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *naučna kritika, odnosno polemika* – od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

- *prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi* – od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote).

**Oprema rukopisa** podrazumeva sledeće elemente:

- ime i prezime autora,

- naziv i adresu matične institucije autora,

- e-mail adresu autora,

- pun naslov (i podnaslov) članka,

- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),

- ključne reči (ne više od 10),

- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom **Times new roman**, veličina slova **12**, prored **1,5**, **justify** poravnanje.

Članci se dostavljaju poštom (jedan odštampan primerak uz priložen CD) na adresu:

**Časopis za filozofiju Arhe**

**Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2**

ili kao attachment na e-mail adresu:

**casopis.arhe@gmail.com**

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

## NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:



---

- za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, *Naslov dela*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

- za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov knjige*, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

- za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“ u *Naslov zbornika* (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ u *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

- za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, [http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis\\_1972\\_1-2:Zbilja\\_i\\_utopija\\_-\\_Milan\\_Kangrga](http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga), 15.6.2010.)

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka *isto* ili *Ibid.* i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku.



## GUIDELINES FOR AUTHORS

*ARHE* Journal for philosophy publishes strictly (previously) unpublished papers. This ground rule stands for both peer reviewed articles and book reviews, translations and other. Peer reviewed articles are accepted for publishing based on two positive anonymous reviews.

Desirable length of articles:

- *Original scientific work* – 30.000 to 50.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Overview article* – 20.000 to 40.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Preliminary communication* – 10.000 to 20.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Scientific polemic* – 10.000 to 15.000 characters with spaces, including footnotes;

- *Book reviews, translations and other* – 6.000 to 8.000 characters with spaces, including footnotes.

Elements of the Manuscript:

- Name and surname of the author (and co-authors),

- Name and address of institution in which the author (co-author) works,

- E-mail address of the author (and co-authors),

- Full title (and subtitle) of the article,

- Summary in the language in which the article is written (100-250 words) and English language (which can be more extensive, but must not surpass 1/10 of the article's length),

- Keywords (not more than 10)

- Reference list (literature).

Texts should be written using the **Times New Roman** font, font size **12**, line spacing **1,5** and text alignment – **justify**.

Articles should be submitted by post (one printed copy with CD) to:

**Časopis za filozofiju *Arhe***

**Filozofski fakultet Novi Sad, Zorana Đinđića 2**

**21000 Novi Sad, Serbia**

or as an e-mail attachment in Microsoft Word (or similar) to:

**casopis.arhe@gmail.com**

We do not send back submitted articles.

## References:

Recommended citation style within the article is “with footnotes”, as following:

- for books: Surname of the author, Name initial of the author, *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., p. 35.);

- for book chapters: Surname of the author, Name initial of the author, “Chapter title” in *Title of the book*, Publisher, Place and Year, page number (e.g. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`“ in *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., p. 166.);

- for proceedings: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article” in *Title of the Collection* (ed. Name and Surname), Publisher, Place and Year, page number (e.g. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu“ in *Rani Hajdeger* (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd 1979., p. 150.);

- for electronic sources: Surname of the author, Name initial of the author, “Title of the article”, full URL and date (e.g. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, [http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis\\_1972\\_1-2:Zbilja\\_i\\_utopija\\_-\\_Milan\\_Kangrga](http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis:Praxis_1972_1-2:Zbilja_i_utopija_-_Milan_Kangrga), 15.6.2010.).

In the second and all following quotations of the same work, the publisher, place and year are excluded (e.g. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, p. 40), while in consecutive quotations of the same reference, a footnote should only consist of ‘Ibid.’ and the number of cited page.

List of references (i.e. Literature, Bibliography) should come after the text and before the English summary. Arranging style of the references is the same as in footnotes, only without number of cited page. References are listed in alphabetical order, by surnames of authors, paperback sources

---

first, followed by electronic editions. References should not be translated into the language of the article.



TEMATI ČASOPISA *ARHE* /  
ISSUES OF *ARCHE* JOURNAL

- ARHE 01/2004: KANTOVA FILOZOFIJA /  
KANT'S PHILOSOPHY
- ARHE 02/2004: ARISTOTELOVA FILOZOFIJA /  
ARISTOTEL'S PHILOSOPHY
- ARHE 03/2005: KJERKEGOROVA FILOZOFIJA /  
KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY
- ARHE 04/2005: FENOMENOLOGIJA / PHENOMENOLOGY
- ARHE 05-06/2006: HEGEL /  
HEGEL
- ARHE 07/2007: MARKS I MARKSIZAM /  
MARX AND MARXISM
- ARHE 08/2007: HAJDEGEROVA FILOZOFIJA /  
HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
- ARHE 09/2008: HERMENEUTIKA /  
HERMENEUTICS
- ARHE 10/2008: POLITIČKA FILOZOFIJA /  
POLITICAL PHILOSOPHY
- ARHE 11/2009: VITGENŠTAJNOVA FILOZOFIJA /  
WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
- ARHE 12/2009: BIOETIKA / BIOETHICS
- ARHE 13/2010: PLATONOVA FILOZOFIJA /  
PLATO'S PHILOSOPHY
- ARHE 14/2010: FILOZOFIJA ISTORIJE /  
PHILOSOPHY OF HISTORY
- ARHE 15/2011: NIČEOVA FILOZOFIJA /  
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

- ARHE 16/2011: FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA /  
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
- ARHE 17/2012: DEKARTOVA FILOZOFIJA /  
DESCARTES' PHILOSOPHY
- ARHE 18/2012: FILOZOFIJA RELIGIJE /  
PHILOSOPHY OF RELIGION
- ARHE 19/2013: SPINOZINA FILOZOFIJA /  
SPINOZA'S PHILOSOPHY
- ARHE 20/2013: FILOZOFIJA TEHNIKE /  
PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY
- ARHE 21/2014: SOKRATOVA FILOZOFIJA /  
SOCRATES' PHILOSOPHY
- ARHE 22/2014: FILOZOFIJA KULTURE /  
PHILOSOPHY OF CULTURE
- ARHE 23/2015: LAJBNICOVA FILOZOFIJA /  
LEIBNIZ'S PHILOSOPHY
- ARHE 24/2015: FILOZOFIJA JEZIKA /  
PHILOSOPHY OF LANGUAGE
- ARHE 25/2016: FIHTEOVA FILOZOFIJA /  
FICHTE'S PHILOSOPHY
- ARHE 26/2016: FILOZOFIJA UMETNOSTI /  
PHILOSOPHY OF ART
- ARHE 27/2017: ŠELINGOVA FILOZOFIJA /  
SCHELLING'S PHILOSOPHY
- ARHE 28/2017: FILOZOFIJA PRAVA /  
PHILOSOPHY OF RIGHT
- ARHE 29/2018: AVGUSTINOVA FILOZOFIJA /  
AUGUSTINE'S PHILOSOPHY
- ARHE 30/2018: ESTETIKA /  
AESTHETICS



- ARHE 31/2019: FILOZOFIJA TOME AKVINSKOG /  
PHILOSOPHY OF THOMAS AQUINAS
- ARHE 32/2019: ETIKA / ETHICS
- ARHE 33/2020: MARKSISTI XX VEKA / 20th-CENTURY  
MARXISTS
- ARHE 34/2020: LOGIKA / LOGIC



UNIVERZITET U NOVOM SADU  
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD  
21000 Novi Sad  
Dr Zorana Đinđića 2  
www.ff.uns.ac.rs

*Štampa*  
Futura  
Novi Sad

*Tiraž*  
150

*URL*  
<http://arhe.ff.uns.ac.rs>

---

CIP - Каталогizacija u publikaciji  
Библиотека Матице Српске

10/14(05)

**ARHE** – časopis za filozofiju / glavni i odgovorni  
urednik Stanko Vlaški. – God. 1, No. 1 (2004) –  
Novi Sad : Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju,  
2004 – . – 23 cm

Dva puta godišnje  
ISSN 1820-0958 (štampano izdanje)  
ISSN 2560-5593 (e-izdanje)

COBISS.SR-ID 194388487

---