

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnullahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srdan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srdan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Transcendentalna kritika

Igor Cvejić*
Olga Nikolić†
Željko Radinković‡

Na početku predgovora za prvo izdanje *Kritike čistog uma* Kant piše kako je njegovo vreme (18. vek) s pravom — doba kritike:

Bilo je jedno doba kada je metafizika nazivana kraljicom svih nauka [...]. Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se sve mora 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 2003: 33–34; KrV, A 8, 11)

Ovakvu etiketu zaista možemo vezati za jedan duži period u kojem se religijske dogme i mitska uverenja oštro dovode u

* Igor Cvejić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Olga Nikolić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Željko Radinković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

pitanje — period prosvetiteljstva. Uostalom, kritika se kao značajan termin na različitim evropskim jezicima, uprkos svom starogrčkom poreklu, upravo etablira u periodu moderne (Krstić 2019: 18). Utoliko i ne čudi što jedno od najznačajnijih filozofskih dela tog perioda, i uopšte, *Kritika čistog uma*, sadrži ovu reč u svom naslovu. Međutim, ovo delo unosi i jedno sasvim novo shvatanje kritike povezano sa transcendentalnim metodom. Taj specifičan vid kritike, samog uma i njegove moći, koja nikako nije isključivo negativna, ostaće značajan temelj filozofskog razmišljanja i nastaviće da živi kroz različite pravce savremene filozofije.

U ovom poglavlju ćemo izložiti razvoj transcendentalno-kritičkog pristupa u filozofiji, počevši od Kantovog kritičkog poduhvata, koji postavlja temelje transcendentalnoj filozofiji vraćajući se na pitanje konstitutivnih uslova mogućnosti iskustva. Transcendentalnu kritiku su u nove pravce odveli novokantovci, Diltaj i Huserl, postavljajući pitanja kritike naučnog saznanja, razdvajanja prirodnih i duhovnih nauka na osnovu suštinskih metodoloških razlika (kritike pozitivizma, naturalizma, psihologizma...) i adekvatnog metoda za utemeljenje nauka. Odeljci posvećeni njima takode mapiraju transformacije transcendentalnog metoda kroz njegovu primenu na nova polja, nastojanja za njegovim adekvatnim utemeljenjem, ali i diskrepancije u načinu shvatanja i primene transcendentalnog metoda. Na kraju, razmatraju se granice transcendentalnog pristupa, koje postaju vidljive u Hajdegerovoj filozofiji, nudeći kritički osvrt na mogućnosti i ograničenja transcendentalne filozofije u razumevanju čovekove egzistencije i iskustva.

Kantovo kritičko promišljanje granica uma

Devet godina pre izdavanja *Kritike čistog uma*, 1772. godine, Kant je u jednom pismu naveo da radi na novom delu pod radnim naslovom *Granice uma i čulnosti* (Br, AA 10: 129). Na izvestan

način, ovaj početni radni naslov dobro objašnjava ne samo glavnu nameru dela nego i Kantovo shvatanje kritike.

Pod kritikom Kant podrazumeva ispitivanje osnovnih moći našeg saznanja da bi se utvrdila mogućnost zasnivanja principa ovih saznanja (Kant 2003: 64; KrV, B 25). Osnovne dve karakteristike transcendentalne kritike su (1) utvrđivanje *uslova mogućnosti* saznanja i (2) utvrđivanje *granica* saznanja. Transcendentalna kritika, prema tome, nije negativna u smislu da se radi o pukom osporavanju nečega. Utvrđivanje uslova mogućnosti saznanja podrazumeva istraživanje principa same moći saznanja, a uloga kritike je u tome pozitivna utoliko što ona treba da legitimise ove principe. Međutim, kritika treba i da limitira upotrebu ove moći, odnosno da joj odrekne pravo na nelegitimno prekoračenje granica (up. Höffe 2008: 2).

Neposredno pre Kanta, ime kritike se primarno koristilo za suočavanje sa dogmatskim nasledem, recimo kod Didroa (Diderot) i Voltera (*Voltaire*), ali takođe posebno u umetničkoj sferi kroz kritiku pesništva (up. Krstić 2019: 29). Jednu takvu knjigu o estetskoj kritici napisao je na britanskom ostrvu i Henri Hom, lord Kejms (*Henry Home, Lord Kames*). U svom delu *Elementi kriticizma* (*Elements of Criticism*, 1762) on pokušava da nađe izvore principa estetske kritike, onako kako se mogu izvesti iz „ljudskog srca”. Drugim rečima, lord Kejms pokušava da u ljudskoj prirodi označi stabilne osnove kriticizma—Kantov poduhvat pristupa na analogan, ali ipak sasvim različit način. I Kant, kao i lord Kejms, pokušava da označi neupitne izvore saznanja u ljudskoj prirodi, međutim ne u njegovoj empirijskoj prirodi, nego u čistom umu. Kantov metodički izbor transcendentalne filozofije za to istraživanje doista je na svoj način neobičan. „[...N]azivam *transcendentalnim*”, kaže Kant, „svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće *a priori*” (Kant 2003: 64, KrV, B 25). U osnovi transcendentalnog metoda je promena pitanja—tako da se ne bavimo samim predmetima (makar i naša stanja sama bila predmet), nego uslovima pod kojima nam ti predmeti

uopšte mogu biti dati. To izokretanje pitanja do danas se naziva kopernikanskim obrtom u filozofiji, kako ga je Kant nazvao u predgovoru za drugo izdanje ovog dela:

S tim stoji stvar isto onako kao sa prvim mislima Kopernikovim, koji, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok je pretpostavljao da se cela vojska zvezda okreće oko posmatrača, učini pokušaj da neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatrač okreće, a da zvezde naprotiv miruju. Što se tiče *opažanja* predmeta u metafizici se može učiniti sličan pokušaj. Ako bi se opažanje moralo upravljati prema osobini predmeta, ja onda ne vidim kako se o njemu može znati nešto *a priori*, ali ako se predmet (kao objekt čula) upravlja prema osobini naše moći opažanja, onda ja mogu sasvim lepo da predstavim sebi ovu mogućnost. (Kant 2003: 42; KrV, B 16–17)

Jasno je da je prva meta ove kritike stanovište dotadašnje metafizike koje je pokušavalo da odgovore dâ ispitujući svojstva predmeta, kao da su *stvari po sebi*. Nasuprot tome, Kant pristupa pitanju kakvi predmeti moraju biti da bi nam bili dati kao iskustvo, koji su uslovi mogućeg saznanja predmeta, pri čemu „saznajemo *a priori* o stvarima samo ono što sami u njih uložimo” (Kant 2003: 43, B 18). Lako se možemo zavesti i pomisliti da se Kant pita o subjektivnoj prirodi ljudskog saznanja i ljudske moći saznanja. Ne treba izgubiti iz vida da je Kant izbacio iz ovog poduhvata i psihologiju (kao nauku o moćima duše) i antropologiju i fiziologiju (tako, na primer, i razmatranje Džona Loka (*John Locke*), koji je ove principe hteo da izvede iz iskustva (Kant 2003: 107; KrV, B 127). Drugim rečima, Kant ni u jednom trenutku ne pokušava da utvrdi empirijske uslove toga kakav je po prirodi naš um u psihološkom smislu, kao što bismo, recimo, mogli utvrditi uslove ljudske utelovljenosti. Niti pokušava da principe saznanja izvede iz čisto formalne logike. On se pita o tome kakvo saznanje mora biti, odnosno kakvi predmeti

moraju biti, da bi nam uopšte mogli biti dati u iskustvu (videti Cvejić 2018: 56–58). Čitav projekat bi verovatno i ostao čudan da Kantu nije pošlo za rukom da ponudi uverljivo objašnjenje kako je to moguće, primarno ga zasnivajući na osnovnom principu, da „*ja mislim mora moći* da prati sve moje predstave; jer inače bi se u meni nešto predstavljalo što se ne bi moglo zamisliti, što znači upravo: predstava bi ili bila nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa” (Kant 2003: 109; KrV, B 131–2). Međutim, ni pod ovim Kant ne misli na psihološko jedinstvo empirijskog subjekta, već na sintezu predstava o nekom objektu u jednom transcendentalnom subjektu:

Transcendentalno jedinstvo apercepcije jeste ono jedinstvo koje svu raznovrsnost koja je data u jednom opažaju ujedinjuje u jedan pojam o objektu. Zbog toga se ono zove *objektivno* i mora da se razlikuje od *subjektivnog jedinstva* svesti koje znači jednu *odredbu unutrašnjeg čula* pomoću koga ona raznovrsnost opažaja za jednu takvu vezu biva empirički data. (Kant 2003: 112; KrV, B 139)

Na osnovu transcendentalnog jedinstva apercepcije Kant pokušava da legitimiše zakonitosti koje se za naše saznanje mogu, odnosno moraju primeniti, kao što je to princip kauzaliteta — oslanjajući se na istu osnovu da, da bi nama iskustvu uopšte bilo dato kao jedinstveno, ono mora pratiti jedinstveni sled vremena. Ovaj filozofski sistem Kant naziva i transcendentalnim idealizmom, jer zakoni razuma, kao i forme čulnosti (prostor i vreme) postoje samo kao uslovi mogućeg iskustva, te se prema tome ne odnose na stvari po sebi. Međutim, to ne treba pobrkati sa idealizmom uopšte, koji bi predstave same tretirao kao stvari ili stvari kao predstave. Kantov poduhvat, naprotiv, upravo se sastojao u tome da se ograniči ovakvo prekoračenje, i otuda ga on naziva i *kritičkim idealizmom*:

[...] moj takozvani idealizam odnosio se ne na postojanje stvari—u to da sumnjam nije mi ni padalo na pamet (pošto takva sumnja i čini suštinu idealizma u opšte prihvaćenom smislu te reči)—već samo na čulnu predstavu o stvarima, kojoj pripadaju pre svega vreme i prostor; a što se tiče vremena i prostora, dakle uopšte svih *pojava*, ja sam samo pokazao da oni nisu stvari ni određenja stvari samih po sebi (već da su samo načini predstavljanja). A reč *transcendentalan*, kojom ja označavam odnos našeg saznanja prema *saznajnoj moći*, trebalo bi da štiti od tog pogrešnog tumačenja. Ali, da ona ne bi ubuduće davala povoda nesporazumima, ja je povlačim i zamenjujem reči *kritički*. Ako pretvaranje realnih stvari (a ne pojava) u puke predstave jeste zaista neprihvatljivi idealizam, kako onda da se nazove idealizam koji, obrnuto, puke predstave pretvara u stvari? Mislim da ga možemo nazvati *sanjalackim* idealizmom, za razliku od onog prvog, koje može da se zove *maštalačkim*, i oba treba da se odbace uz pomoć transcendentalnog ili, bolje, kritičkog idealizma. (Kant 2008: 54–55; Prol, AA 04: 293–294)

Kantov kritički pristup, nasuprot uobičajenim formama idealizma, upravo ima zadatak da utvrdi granice (mogućeg) saznanja. Zakoni razuma i forme čulnosti važe samo za čulne pojave, onako kako su nam one date, ali ne i za ono što nije čulno dato—odnosno za *stvar po sebi*, stvar kakva je nezavisno od toga da je mi čulno opažamo. Utoliko je stvar po sebi zapravo ime za granice našeg iskustva, za ono do čega naše iskustvo ne dopire. Međutim, glavna primena postavljanja granica našeg saznanja vezuje se za ideje uma koje će naknadno imati svoj značaj u etici—pre svega ideje duše, slobode i boga. Kant idejama naziva one čiste pojmove uma koji prevazilaze mogućnost iskustva, odnosno za koje odgovarajući čulni opažaj ne može biti podmetnut (Kant 2003: 209; KrV, B 377). Kao što nam, upravo zbog ograničenja našeg iskustva da čulne pojave posmatramo u kauzalnom sledu, čulni opažaj

slobode ne može biti dat u čulnom saznanju (izvan kauzalnih veza). Transcendentalne ideje, poput navedenih, takvog su pak tipa da one nastaju samom prirodom uma, kao pojmovi o totalitetu, odnosno celokupnosti, uslova za ono što je uslovljeno (Kant 2003: 210; KrV, B 379). Kant utoliko otkriva zaplet u koji naš um sam upada, da nužno mora da se upusti u misli o idejama čistog uma, a da su ograničenja empirijskog iskustva takva da njihovo postojanje nikada ne možemo saznati. Ali u tome se može oslikati i način kako ulogu granica Kant ne vidi samo kao negativnu. Kant, zapravo, pravi jasnu razliku između granica, kojima se označava prostor koji se nalazi izvan nekog mesta i obuhvata ga, i ograda, koje su puke limitacije (Kant 2008: 130; Prol, AA 04: 352). Utoliko označavanje granica čistog uma istovremeno ukazuje na prostor koji ga ograničava i time nešto pozitivno:

[...] transcendentalne ideje [...] dovode takoreći samo do dodira ispunjenog prostora (iskustva) s praznim prostorom (s onim o čemu ništa ne možemo znati, s noumenima), mi možemo odrediti i granice čistog uma, jer u svim granicama jeste nešto pozitivno (na primer, površina je granica telesnog prostora, ali i sama jeste prostor; linija jeste prostor koji je granica površine; tačka je granica linije, ali je ipak neko mesto u prostoru), dok ograde sadrže samo negacije. [...] Tu je stvarna veza poznatog s potpuno nepoznatim (kakvo će ono uvek i ostati), i ako pri tom nepoznato ne postane nimalo poznatije (čemu se zaista ne treba nadati), mi ipak moramo biti u stanju da odredimo i učinimo jasnim pojam o toj vezi. (Kant 2008: 132; Prol, AA 04: 354)

Primer kako se ove ideje, kojima je Kant prethodno odrekao mogućnost saznanja, mogu pozitivno iskoristiti, nalazimo u njegovim kasnijim kritičkim delima. Naime, Kant je smatrao da ove ideje (duša, sloboda, bog) zadobijaju svoj praktični realitet u našem etičkom odnosu sa svetom oko sebe, sobom

i drugima (u *Kritici praktičkog uma* [Kant 2004]). Štaviše, u svom poslednjem kritičkom delu, *Kritika moći suđenja* (Kant 1991), Kant, oslanjajući se na originalno razmatranje estetike i teleološkog mišljenja, ukazuje na vezu i slaganje ova dva odvojena područja: iskustva i natčulnog.

Iz današnje perspektive mi možemo da se slažemo ili ne slažemo s kantovskim rešenjima; neka od njih nam više ne deluje u skladu sa duhom vremena, a neka su svakako pretrpela i kritike kasnijih autora. Ono što je neupitno ostalo važno su dva metoda kritička koraka koja su dobrim delom obeležila različite pravce filozofije od Kanta pa sve do danas. Jedan je postavljanje pitanja o uslovima mogućnosti saznanja. Drugi je pristup otvaranja pitanja o granicama našeg saznanja, ali ne samo saznanja, već i granicama naše institucionalne realnosti, kao što je to kod Fukoa, bez obzira da li ćemo uslove i granice uzimati kao nužne, kako je to Kant smatrao, ili kao istorijski uslovljene.¹⁶ Kantova misao odredila je pravce u daljem razvoju filozofske misli, počevši od reakcije nemačkog idealizma¹⁷ koji je dovodio u pitanje postavljanje granica saznanja i tragao za načinima da ih prevaziđe.

Tako će Fihte (*Johann Gottlieb Fichte*) odrediti transcendentnu filozofiju kao „sredinu” između idealizma i dogmatškog realizma. Ona je ujedno i „realistična” i „idealistična” — realistična jer smatra da „realnost postoji nezavisno od svake svesti”, a idealistična jer je suštinski transcendentna a ne transcendentna (Fichte 1794: 411). Fihte kritikuje Kantovu transcendentno-filozofsku poziciju utoliko što tematizuje ontološki status predmeta spoznaje za koji tvrdi da nije transcendentan transcendentnoj spoznaji, odnosno da je spoznatljiv i pristupačan teoretskom promišljanju. Ono po sebi, koje je kod Kanta nespoznatljivo, sad se kao

16 Videti članak *Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu* u ovom zborniku.

17 Videti članak *Škola sumnje* u ovom zborniku.

Ne-Ja svodi na Ja sa kojim čini jedinstvo. Za Fihtea je zadatak transcendentalne filozofije da bude „učenje o nauci”, odnosno da ponudi utemeljenje svim drugim naukama. Prvi princip takvog utemeljenja Fihte pronalazi u slobodnoj i apsolutno samoevidentnoj aktivnosti subjekta. Pitanje mogućnosti ovakvog utemeljenja umnogome će odrediti dalje pravce transcendentalne kritike.

S druge strane, Šeling (*Wilhelm Joseph Schelling*) će tvrditi da jedino egzistira apsolutni identitet subjekta i objekta, pri čemu se u prirodi taj identitet manifestuje s naglaskom na objektivnom momentu, dok je u okviru transcendentalne filozofije dominantna subjektivna strana. Prema tome, razlike između prirode i duha kao dve manifestacije apsolutnog mogu da se shvate kao kvantitativne, odnosno kao stepeni idealizacije (materija, mehaničko-anorganska priroda, organska priroda, znanje, praksa, umetnost) realne aktivnosti prirode, a uloga filozofije ogleda se u rekonstrukciji te idealizacije. Kritika koju Šeling upućuje Fihteu, ali može da se odnosi i na Kanta, tiče se zanemarivanja te povesti duha, odnosno „dolaženja duha ka sebi”. Iz nereflektovane perspektive najvišeg stepena, odnosno samosvesnog Ja, ono objektivno se pojavljuje isključivo kao predstava u kojoj nije vidljiva povest idealizacije, te ga Ja shvata kao vlastiti proizvod. Prema Šelingu, transcendentalna filozofija u izvesnom smislu ide obrnutim putem nego prirodne nauke koje iz realizma razvijaju idealizam, odnosno materijalnom dodaju formalno. Za razliku od njih, ona izvodi realizam iz idealnoga dodajući materijano formalnom (Schelling 2000: 22). Kada je reč o mišljenju apsolutnog, Kant je povukao jasne granice smatrajući da se um pritom zapliće u nerazrešive protivrečnosti. Šeling je prihvatio Kantov nalaz, ali je pristup apsolutnome tražio posredstvom nepojmavnog „intelektualnog pogleda” (*intellektuelle Anschauung*) postavljajući na najviše mesto ne filozofiju nego umetnost, odnosno „religiozni mit”, kao što je to kasnije formulisao.

Za razliku od Šelinga, Hegel (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) je smatrao da se apsolutno ipak može promišljati pojmovno i da kroz pomenute protivrečnosti, koje su ujedno pokretački impuls našeg mišljenja, treba proći zajedničkim dejstvom razuma, dijalektičkog uma i spekulativne misli. Sistem objektivnog idealizma, koji Hegel ima u vidu, mora se realizovati na dva nivoa: na real-filozofskom (filozofija duha i prirode) i apsolutno transcendentnom nivou (*Nauka logike*) (Hegel 1986; 1989; 2003). Iako Hegel zadržava Kantovo pitanje uslova mogućnosti saznanja, on za razliku od Kanta posmatra ove uslove kao istorične. Hegelov dijalektički metod teze, antiteze i sinteze predstavlja kritičko oruđe za posmatranje dinamičnog razvoja pojmova, a korelativno i same realnosti, naglašavajući pritom ulogu samokritike unutar procesa mišljenja. Hegelova misao dobiće svoj materijalistički obrt u filozofiji Ludviga Fojerbaha i Karla Marksa.¹⁸

Novokantovska transcendentnofilozofska misao

Sredinom 19. veka formira se filozofska struja koja se protivi materijalističkim tendencijama u filozofiji pozivajući na povratak transcendentnoj filozofiji Imanuela Kanta. Uslove u kojima dolazi do nastanka ovog filozofskog pravca karakterišu razne društvene i političke krize, ali posledično i krize na polju duhovnosti i nauke koje su izazvane jačanjem prirodnih nauka, pojavom darvinizma i nemogućnošću ne samo teološke nego i spekulativne idealističke misli da odgovori na nove ideološke i epistemološke izazove. U jeku raznih debata, koje su često poprimale crte svetonazornih borbi, novokantovska filozofija se pojavljuje kao filozofija koja u prvi plan postavlja pre svega spoznajno-teoretska pitanja kojima se opire radikalno materijalističkim tumačenjima, ali i uspeva da razreši dileme koje je za sobom ostavila

18 Više o Hegelovom kritičkom pristupu i materijalističkoj filozofiji zasnovanoj na njemu videti: članak Škola sumnje u ovom zborniku.

spekulativna idealistička misao prevashodno hegelijanske provenijencije. Novokantovska kritika materijalizma polazi od toga da se i u osnovi samog materijalizma, čija se uloga u napretku prirodnih nauka ne osporava, zapravo nalazi metafizička hipoteza, odnosno nekritičko i dogmatsko jezgro koje u perspektivi može da stvori poteškoće i metodološke i ideološke prirode. Na meti novokantovske kritike nalazi se i psihologizam, kojem Herman Koen (*Hermann Cohen*), iako pobornik metodskog idealizma, zamera radikalno konstruktivistički pristup zasnovan na psihi kao konstituensu u okviru kojeg se poriče mogućnost saznanja čije je važenje nezavisno od subjekta spoznaje. Novokantijanizam tzv. Marburške škole, sa Koenom kao jednim od glavnih predstavnika, poprma socijalkritičku dimenziju utoliko što se iz posebnog shvatanja Kantovog kategoričkog imperativa dolazi do zaključaka koji se tiču potrebe za socijalnim i društvenim reformama. Poput Koena, i Paul Natorp (*Paul Natorp*) se zalaže za metodski idealizam, pri čemu i on polazi od toga da spoznaja nije čisto subjektivna, nego treba da se objektivizuje u zakonskom određenju samih pojava. Kada je reč o pokušajima da se na osnovu Kantove filozofije utemelji metodologija i opravdanost kulturnih i duhovnih nauka, među novokantovcima se ističu Vilhelm Vindelband (*Wilhelm Windelband*), Hajnrih Rikert (*Heinrich Rickert*) i Ernst Kasirer (*Ernst Cassirer*). Vindelbandova podela na nomotetske i idio-grafske nauke, koju je preuzeo i Rikert, trebalo je da osigura nezavisnost kulturnih nauka u odnosu na prirodne nauke. Prema tome, nomotetske iliti „generalizujuće” nauke odnose se na prirodne nauke koje teže spoznaji opštevažećih zakonitosti, dok se idiomatske iliti „individualne” nauke referišu pre svega na istorijske nauke koje nastoje da zahvate pojedinačni kvalitativno jedinstveni istorijski slučaj ili pojavu. S tim u vezi, teza ovog pravca novokantovske filozofije glasi da su „vrednosti” ono što mnoštvo istorijskih pojava lišava indiferentnosti i objedinjuje u određene značenjske strukture (Noras 2020).

Ako su ova Vindelbandova i Rikertova nastojanja prevashodno bila zasnovana na kritici praktičnog uma i kritici moći rasuđivanja, dakle na Kantovoj drugoj i trećoj kritici, Ernst Kasirer će preduzeti jedinstven pokušaj da kulturne nauke utemelji na svojevrsnoj sintezi Kantove prve kritike, kritike čistog uma, i semiotike. Naime, Kasirer će u okviru veoma obuhvatnih analiza mnogih kulturnih fenomena uspostaviti teoriju simboličkih oblika koristeći Kantov katalog kategorija kao temeljnih razumskih pojmova i vreme i prostor kao čiste forme pogleda. Svet simbola se konstituiše na osnovu apriornog smisla razumskih pojmova i čistih formi pogleda s jedne i čulnosti s druge strane. Prema Kasireru, čovečiji duh ne može da direktno zahvati samog sebe, nego je upućen na posredovanje, odnosno posredničku funkciju simboličkih oblika. Na ovaj način Kasirer odbacuje bilo kakav filozofski koncept čiste samoodnosne refleksije duha i stavlja akcenat na činjenje.¹⁹ Tokom procesa simboličke objektivizacije čovek zauzima distanciranu, reflektovanu poziciju u odnosu na svoja unutrašnja emocionalna i kognitivna stanja i sadržaje. Taj čin objektivizacije i distanciranja od neposrednosti afekata i nekritičke evidentnosti kognitivnih sadržaja ujedno predstavlja i čin oslobađanja čoveka. U tom smislu, Kasirer označava kulturu kao proces progresivnog oslobađanja čoveka u kojem se susreću opštost univerzalnih simboličkih oblika i egzistencijalna partikularnost individue. Kao simbolički oblici pojavljuju se mit, religija, nauka, jezik, umetnost. Svaki od simboličkih oblika karakterišu tri funkcije: izražaj, predstavljanje i značenje. One se zapravo razlikuju u odnosu na participaciju čulnog supstrata u dotičnom simboličkom obliku. Recimo, u jeziku, onomatopejske reči su primer izražajne funkcije izraza, dok bi

19 Nasuprot tome, i paralelno s tim, Vilhelm Diltaj i Edmund Huserl razvijaju svoje transcendentalne pristupe, koji se oslanjaju upravo na pretpostavku neposredne samoevidentnosti subjektivnog doživljaja. Videti naredna dva odeljka.

formalizovani logički iskazi mogli da posluže kao primer značenja u svom čistom obliku lišenom gotovo svake čulne konkretnosti. Međutim, kritički potencijal ove simboličke teorije posredovanja ipak ne može da se oslobodi Kantovog transcendentalfilozofskog formalizma koji se ogleda u tome što dva ili više simboličkih oblika može da karakteriše ista simbolička funkcija, ali da u svom dotičnom istorijskom ili kulturnom okruženju svako od njih poprimi različito kontekstualno značenje. Tako monoteističke religije kao što su hrišćanstvo, judaizam i islam, u okviru religije kao simboličkog oblika, karakteriše funkcija značenja, jer se u velikoj meri odvajaju od funkcije izraza koja je karakteristična za „prirodne” religije (npr. protivljenje poštovanju ikona i slika božanskoga u protestantizmu i islamu) (Cassirer 2010a; 2010b; 2010c). U svom poznom tekstu *The Myth of the State* iz 1946. godine (Cassirer 1961), Kasirer donekle revidira sopstveni koncept simboličkih oblika uvodeći njihovu izvesnu hijerarhiju. Naime, usled dešavanja pre i za vreme Drugog svetskog rata, Kasirer se suočava sa fenomenom mitologizovanja političkog delanja koje nastoji da zahvati kritikom „neprosvećenih” simboličkih oblika kao što su religija i mit. Prema Kasireru, u vreme društvenih kriza dolazi do određenog ograničenja čovekove moći razvijanja simboličkih oblika, što ga primorava da poseže za „primitivnijim” oblicima simbolizovanja i uvođenjem rituala, legendi, sujeverja i predrasuda u politički i društveni život. Prema Kasireru, stvaranju političkih mitova doprinosi i odsustvo adekvatne filozofske misli, te su se na meti njegove kritike našli Hajdeger i Špengler (*Oswald Spengler*), ali i Hegel (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*), za koje on tvrdi su u teoretskom smislu razvili nacionalističke potencijale sadržane u romanticizmu i afirmisali povesni fatalizam čime su oslabili mogućnosti kritike političkih i društvenih patologija modernog doba (Cassirer 1961).

Diltajeva transcendentalfilozofska kritika istorijskog uma

Kantova transcendentalfilozofska postavka pitanja doživljavaće brojne transformacije i izvan novokantovskih filozofskih strujanja. Jedna od važnijih reinterpretacija Kantove kritike metafizike svakako je pokušaj Vilhelma Diltaja (*Wilhelm Dilthey*) da ustanovi odgovarajuću metodologiju duhovnih nauka koja ne bi bila izložena konstitutivnom i metodološkom redukcionizmu prirodnih i pozitivističkih nauka. S tim u vezi, Diltajeva transcendentalfilozofska kritika biće pre svega usmerena prema metafizici, i to onom idealističkom stremljenju ka uspostavljanju sistema znanja i nauka, te se u toj meri može shvatiti i kao svojevrsna rehabilitacija empirijskog naučnog pristupa. S druge strane, transcendentalfilozofski karakter ovog filozofskog pristupa ogleđa se u kritici empirizma koji, prema Diltaju, nije u stanju da iskustvenost zahvati iz unutrašnje perspektive, nego sa teoretskih pozicija, koje su spoljne u odnosu na evidentnu sferu doživljaja, te nastoji da uspostavi empirijski sistem nauka i znanja. Teoretske pozicije o kojima je reč jesu prirodne nauke koje empirizam smatra temeljem vlastite metafizike aposteriorizma i na osnovu kojih želi da istorijske pojave objašnjava prirodnim zakonima. Dakle, prema Diltaju, da bi se uspostavila valjana i istorijskom karakteru ljudskog života odgovarajuća metodologija duhovnih nauka potrebno je formulisati kritički stav i prema idealističkoj metafizici i prema empirističkom naturalizmu:

Dosadašnja teorija spoznaje, kako ona nemačkih idealista (uključujući Kanta) tako i ona empirista, objašnjavala je iskustvo i saznanje iz činjeničnog stanja koje pripada pukom predstavljanju. U žilama subjekta spoznaje koji su konstruisali Lok, Hjum i Kant ne teče stvarna krv, nego razređeni sok uma kao puka misaona aktivnost. (Dilthey 1922: XVIII)

Pritom Diltaj preduzima izvesnu modifikaciju transcendentalfilozofskog shvatanja konstitutivne apriornosti:

Svaki sastavni deo sadašnjeg apstraktnog, naučnog mišljenja, merim celom čovečijom prirodom, kao što iskustvo, studije jezika i istorije pokazuju, i tragam za njihovom vezom. Iz toga sledi: najvažniji sastavni delovi naše slike i naše spoznaje stvarnosti, kao što su lično jedinstvo života, spoljni svet, pojedinci osim nas, njihov život u vremenu i njihovo uzajamno dejstvo, svi se oni mogu objasniti iz te cele čovečije prirode čiji realni životni proces čine različite strane htenja, osećanja i predstavljanja. Ne pretpostavka krutog apriorija naše moći spoznaje, nego samo istorija razvoja koja polazi od totaliteta našeg bića, može odgovoriti na pitanje koje svi moramo postaviti filozofiji. (Dilthey 1922: XVIII)

Diltaj tako formuliše transcendentalfilozofski projekat „kritike istorijskog uma” (Dilthey 1922: 116) koja treba da prevaziđe nedostatnosti Kantove kritike čistog uma koje se ogledaju u njenoj neistoričnosti i formalizmu. Radi se o svojevrsnoj modifikaciji Kantove transcendentalfilozofske postavke pitanja na osnovu koje treba da se dođe do novog shvatanja empirijskih duhovnih sadržaja kao unutrašnjeg doživljajnog iskustva, odnosno iskustva koje se ne odnosi mimetički prema spoljnom svetu, nego sadrži subjektivnu produktivnu komponentu. Kritika istorijskog uma nastoji da kritikom empirizma rehabilituje samo iskustvo.²⁰ Dakle, modifikacija transcendentalfilozofske postavke pitanja ne uključuje samo individualne temporalne objekte spoznaje, nego je od ključnog značaja to što je reč o temporalizaciji samih uslova mogućnosti spoznaje (Radinković 2020: 87).

20 Diltajeva krilatica koja treba da zahvati ovaj novi pristup glasi „Empirija, a ne empirizam” (Dilthey 1982: 17 ff.)

Huserlova transcendentalna fenomenologija

U eksplicitnom nadovezivanju na Kanta, za osnivača fenomenologije, Edmunda Huserla, transcendentalna kritika saznanja igra ključnu ulogu u preosmišljanju odnosa nauke i filozofije, te stoga predstavlja neophodan korak na putu ka dubljem i istinitijem samorazumevanju kako same filozofije i nauke, tako i evropske kulture, pa i čovečanstva uopšte. U svom kritičkom osvrtu na dotadašnju istoriju filozofije i nauke Huserl locira dva glavna trenda: objektivizam sa jedne strane (koji se u svom najproblematičnijem, savremenom vidu javlja kao naturalizam), te transcendentalni subjektivism sa druge strane, čiji su glavni predstavnici pre samog Huserla — Dekart i Kant (Huserl 1991: 84–86). Istoriju filozofije i nauke Huserl shvata kao istoriju samozaborava: zaborava prvobitne, istinski naučne motivacije da se celokupno saznanje apsolutno racionalno utemelji, koju Huserl prepoznaje kod Platona, kao i zaborava subjektivnih izvora saznanja, koji su sve do Dekarta ostali potpuno skriveni kao tema za filozofsku i naučnu misao, a koji jedino mogu da pruže adekvatno utemeljenje nauke. Razlog ovog samozaborava Huserl pronalazi u preteranom naglašavanju objektivne strane iskustva: nauke, zaokupljene svojim predmetima, a naročito nakon neslućenog uspeha Galilejeve matematizacije prirode, usmeravaju se upravo prema ovom prirodno-naučnom idealu. Za Huserla ove „nauke prirodnog stava” ostaju naivne upravo zbog toga što su gluve za pitanje subjektivnih izvora objektivnog saznanja, a time i za zagonetku samog statusa objektivnog saznanja.

Huserlov celokupan opus može se tumačiti kao radikalna kritika usmerena na pitanje uslova mogućnosti saznanja sa ciljem potpuno racionalnog utemeljenja saznanja. To je ono što Huserl smatra glavnim zadatkom svoje novoosnovane filozofske discipline, zadatkom kojem se, smatra on, uprkos Dekartovim i Kantovim hvale vrednim nastojanjima, do sada nije na pravi način pristupilo. Glavni problem sa ranijim

pokušajima radikalne kritike saznanja Husserl vidi u tome što nisu dosledno i sistematično posmatrali čiste fenomene svesti, kako bi verifikovali svoje uvide na temelju onoga što je nesumnjivo dato, već su umesto toga nereflektovano preuzimali pretpostavke iz tradicije. Husserlov zahtev za „povratkom samim stvarima” (Husserl 1984: 10) treba razumeti kao poziv da se fenomeni posmatraju onako kako su najneposrednije dati svesti, upravo oslobođeni bilo kakvih pretpostavki preuzetih bilo iz svakodnevice, bilo iz naučne i filozofske tradicije, jer takve pretpostavke ne bi bile zasnovane na apsolutnoj evidenciji čistog posmatranja. Transcendentalni subjektivizam može istinski da započne tek sa pronalaženjem odgovarajućeg metoda koji treba da omogućiti takvo posmatranje.

Ovaj metod Husserl pronalazi u posmatranju sopstvenih svesnih doživljaja (opažanja, sećanja, anticipiranja, vrednovanja, itd.), ali ne kao ličnih doživljaja partikularnog empirijskog subjekta, već s obzirom na mogućnost da se oni zamisle kao idealan tip mogućeg entiteta, koji se zatim može slobodno varirati u fantaziji kako bi se otkrila njegova suštinska svojstva.²¹ Upravo taj akt idealizacije omogućava fenomenologu da iz partikularnih doživljaja izvuče univerzalne zaključke. Kao najuniverzalniju suštinsku karakteristiku svesnih doživljaja Husserl otkriva njihovu intencionalnost: svest je uvek na neki način usmerena na neke objekte. Obrnuto, objekti su uvek na neki način dati svesti, oni se zahvataju pomoću akata svesti i samo tim putem uopšte postaju predmet saznanja. Otuda se Husserl usmerava na pažljivo posmatranje i opisivanje mnoštva načina na koji su objekti dati kroz različite akte svesti, drugim rečima na pitanje konstitucije objekata za svest.

Fenomenološki metod posmatranja svesnih doživljaja zahteva radikalnu promenu stava: od prirodnog stava u kojem se svakodnevno nalazimo, sa njegovim samorazumljivim verovanjem u postojanje sveta, ka fenomenološkom stavu u kojem

21 Ovaj postupak „ejdetske varijacije” ključni je deo fenomenološkog metoda. Za prikaz vidi Husserl 1973: 103–106.

se upravo otkrivaju subjektivni izvori tog bazičnog verovanja, kao i sveg naučnog saznanja utemeljenog na njemu. Ovo je smisao Huserlove „fenomenološke redukcije“, koja se sprovodi praktikovanjem „fenomenološkog epohea“. Naime, Huserl insistira na neophodnosti „stavljanja u zagrade“ svih predrasuda koje proističu iz prirodnog stava, odnosno na suzdržavanju od bilo kakvih sudova o postojanju i nepostojanju stvari u svetu.

[...] sva saznanja, počevši od prostog iskustvenog saznanja pa do svih nauka, moraju biti tematizovana kao metodski upitna, a u skladu sa smislom te upitnosti ujedno i sve i svako saznanje (njegov navodni predmet isto kao i istinu koja ga navodno određuje), treba postaviti kao puki fenomen, umesto da se ono upotrebljava kao važeće saznanje. (Huserl 2012: 291)

Da bi kritika saznanja bila istinski radikalna, a time i na pravi način utemeljena, potrebno je da ona u potpunosti napusti prirodan stav kako bi se zauzeo stav u kojem se razotkriva svest kao transcendentni uslov mogućnosti svih postavki sveta. U suprotnom se vraćamo prirodnom stavu i naturalizovanoj svesti: objašnjavamo svest polazeći od sveta, a ne obratno. Upravo je stavljanje u zagrade svih teza o postojanju stvari u svetu ono što otvara prostor da se sagledaju moći saznanja s obzirom na njihovu konstitutivnu ulogu, i da se svet shvati kao korelat svesti, kao ono što je konstituisano u svesti (Husserl 1973: 75; Husserl 1976: 99–107).

S obzirom da se Huserl u velikoj meri nadovezuje na Dekarta i Kanta, postavlja se pitanje šta je ono novo što fenomenološki metod donosi. Za Huserla, i Dekart i Kant ostaju u okvirima svojih predrasuda. Dekart ne sprovodi do kraja *epoche* kako bi zapravo istraživao čistu sferu subjektivnosti, već koristi metodsku sumnju samo kao sredstvo da bi mogao da utemelji svoje matematičko istraživanje prirode (Huserl 1991: 70–73). Kod Kanta pak Huserl locira racionalističke

predrasude koje mu onemogućavaju da na pravi način shvati prirodu apriorija. Naime, Kant apriori vezuje za tradicionalno pitanje porekla ideja (da li one dolaze iz iskustva ili mu prethode), koje u fenomenološkom stavu treba staviti u zagrade kao činjeničko, psihološko i antropološko pitanje. Pošto Kant određuje apriori pojmove i sudove kao one koji su lišeni iskustvenog sadržaja, oni za njega ostaju čisto formalni. S druge strane, za Huserla su *a priori* svi oni uvidi koji važe nužno i apsolutno, to jest uvidi o suštinama, o idealnim zakonitostima do kojih se dolazi ejdetskom varijacijom, čak i kada te suštine predstavljaju idealizacije sadržaja koji su dobijeni iskustvom. Otuda Huserl pored formalnog prepoznaje i materijalni apriori²² (Kern 1964: 57). S druge strane, Huserl ipak preuzima od Kanta pojam apriorija u značenju konstitutivnih uslova mogućnosti celokupnog iskustva.

Huserlova filozofija se eksplicitno ograđuje od onoga što je samorazumljivo, što se jednostavno prihvata, da bi se ispitalo kako to biva konstituisano za svest. U tom smislu, Huserlova kritika radikalno dovodi u pitanje utemeljenost saznanja. Zahtev za radikalnom kritikom za Huserla je povezan sa zahtevom za radikalnim utemeljenjem nauka, pri čemu se on posebno fokusira na utemeljenje logike i razjašnjenje važenja logičkih istina.

Logika za Huserla zauzima posebno mesto kao *mathesis universalis*, sveobuhvatno učenje o principima svih nauka. Još pre nego što se u njegovoj filozofiji odigrao „transcendentalni obrt“, u *Logičkim istraživanjima* (1900/01), Huserl odbacuje psihologizam: ideju da logika može biti zasnovana na psihologiji kao empirijskoj disciplini. Apriori važenje idealnih zakona logike ne može biti utemeljeno na aposteriori činjenicama o svetu. Čak i kada bi se sposobnost čoveka da misli idealne logičke zakone mogla objasniti preko bioloških karakteristika njegovog mozga, to i dalje ne bi moglo da objasni nužno važenje samih tih zakona. Huserl ističe neophodnost zasnivanja

22 Više o razlikama između Kantovog i Huserlovog shvatanja apriornosti videti Kern 1964: 55–62, Lohmar 2008: 26.

same logike u fenomenologiji kao apriornoj disciplini koja se bavi upravo načinima na koji su važnja logičkih zakona evidentno data u aktima svesti — što za njega predstavlja njihovo krajnje razjašnjenje.²³ Ne samo logika, kao učenje o nauci, već i sve pojedinačne nauke, prema Huserlu, treba da imaju svoje odgovarajuće regionalne ontologije, u kojima bi se fenomenološki ispitivali i rasvetljavali fundamentalni entiteti, pojmovi i racionalne norme tih nauka s obzirom na njihove subjektivne izvore: načine na koji su oni konstituisani u aktima svesti.

Zaboravljajući svoje subjektivne temelje, nauka zapada u samozaborav, iz čega proizilazi pogrešno naturalističko samorazumevanje ne samo nauke, već i čitave zapadne civilizacije i samog čoveka kao biološkog organizma, a na račun samorazumevanja čoveka kao duhovnog bića. U svom preispitivanju smisla naučnosti, Huserl je i društveni kritičar: kriza u koju zapadaju evropske nauke nije samo kriza saznanja, već i duhovna kriza. Huserl insistira na racionalnosti nasuprot duhu iracionalizma koji zahvata Evropu njegovog vremena. Mnoštvo nauka i mnoštvo filozofija koje međusobno ne komuniciraju nisu u stanju ni da ponude putokaze za život (videti Husserl 1973: 46–48).

Isključivost s kojom je moderni čovek u drugoj polovini 19. veka pustio da njegov celokupni pogled na svet određuju pozitivne nauke i da ga zaslepi njima postignut 'prosperity', značila je ravnodušno odvrćanje od pitanja koja su presudna za istinski humanitet. Puke činjeničke nauke stvaraju puke činjeničke ljude. Preokret javnog vrednovanja bio je neizbežan naročito posle rata, i on se, kao što znamo, kod mlađe generacije malo-pomalo pretvorio u neprijateljsko raspoloženje. Ova nauka nam u našoj životnoj ugroženosti — tako čujemo — nema šta da kaže. Ona principijelno isključuje upravo ona pitanja koja su od gorućeg značaja za čoveka, izručenog najsudbonosnijim prevratima u našim

23 Više o Huserlovoj kritici psihologizma i utemeljenju logike u fenomenologiji videti Nikolić 2023: 9–13.

zlosrećnim vremenima: pitanja o smislu i besmislenosti čitave ove ljudske egzistencije. (Huserl 1991: 15)

To je kriza koja ne dotiče teorijske i praktične uspehe onoga što je stručno-naučno, pa ipak iz temelja uzdrnava smisao čitave njihove istinitosti. Pri tome ovde nije reč o problemima jedne specijalne forme kulture, 'nauke' odnosno 'filozofije' kao jedne među ostalima u evropskom čovečanstvu. Jer, iskonsko zasnivanje nove filozofije je, po onom do sada rečenom, iskonsko zasnivanje novovekovnog evropskog čoveka, i to čoveka koji, u odnosu na dotadašnjeg, srednjovekovnog i antičkog, želi da izvrši radikalnu samoobnovu preko svoje nove filozofije, i samo preko nje. U skladu s tim, kriza filozofije znači krizu svih novovekovnih nauka kao delova filozofske univerzalnosti, najpre latentnu a potom sve otvoreniju krizu samog evropskog čoveka, celokupnog smisla njegovog kulturnog života, njegove ukupne 'egzistencije'. (Huserl 1991: 18-19)

Kao odgovor na ovu krizu, nasuprot slepoj veri u progres uz pomoć pozitivistički i naturalistički nastrojenih nauka, Huserl želi obnovu kulture istinski zasnovane na razumu, kulture čije izvore on pronalazi u Platonovoj filozofiji, a čiji krajnji izraz predstavlja transcendentalna fenomenologija. Filozofija treba da vodi najdubljem samorazumevanju, takvom koje razotkriva temelje svih naših pretpostavki kako bi nas izvela iz naivnosti u kojoj prosto podrazumevamo njihovo važenje. U tom duhu, i samo fenomenološko saznanje u jednom reflektivnom zahvatu takođe treba podvrći kritici:

Celokupna transcendentalnofilozofska teorija saznanja kao *kritika saznanja* u krajnoj liniji vodi nazad do kritike transcendentalno-fenomenološkog saznanja (najpre transcendentalnog iskustva) i, zahvaljujući suštinskom povratnom odnosu fenomenologije prema samoj sebi, ova kritika takođe zahteva kritiku. (Husserl 1973: 178)

Hajdegerova kritika povesti bića

U svojim ranim godinama, Martin Hajdeger (*Martin Heidegger*) bio je pod velikim uticajem novokantovskih strujanja u filozofiji, koja su bila poprilično raširena na filozofskoj sceni u periodu 1870–1920. Sledeći osnovna načela novokantovske filozofije, on će u prvi plan svojih razmatranja postaviti odnos iskustva i mišljenja i osporavati spoznajno-teoretsku legitimnost naivnog realizma. Pored novokantovskih uticaja, u 1920-im godinama na Hajdegera poseban utisak ostavljaju fenomenološka istraživanja Edmunda Huserla, za kojeg smatra da svojim transcendentalfilozofskim pristupom uspeva da izbegne zamke psihologizma. Hajdeger će naglasiti načelnu različitost sfere psihičkog i sfere logičkog, ali i otići korak dalje tvrdeći da se greška psihologizma ne sastoji samo u tome što pogrešno tumači smisao logike, nego da uopšte nije u stanju da ga spozna. Vodeći se transcendentalfilozofskom postavkom pitanja, Hajdeger uočava da se u problematici logičkog suda pojavljuje pitanje o smislu bića:

Ovo biće ne znači stvarno postojanje ili bilo koji drugi odnos, nego važenje [...]. Kopula [...] predstavlja nešto eminentno logičko. (Heidegger 1978: 101 f.)

Posebnu pažnju poklanja tzv. nepersonalnom sudu, kao što su iskazi „Grmi” ili „Sviće” čiji subjekt je zapravo zameni- ca „ono” i čime se sugeriše neko *dešavanje*. Ovakva vrsta sudova, smatra Hajdeger, ne može se označiti kao egzistencijalni sudovi, jer je egzistiranje, ako uopšte možemo govoriti o nekom postojanju, određeno vremenski. U iskazu „Seva” dešavanje je kratkotrajno i iznenadno, dok je u iskazu „Kiši” reč o dugotrajnijem dešavanju (Heidegger 1978: 108). U ovoj ranoj fazi svog filozofskog delovanja, Hajdeger već transformiše transcendentalfilozofsku postavku pitanja u smeru temporalne interpretacije pitanja o biću, ali se još uvek nalazi u sferi uticaja novokantovskih debata o povesnosti i

spoznajno-teoretskim mogućnostima zahvatanja onog posebno individualnog. U tom smislu, kao što smo već spomenuli u odeljku o novokantovskoj filozofiji, predstavnici novokantovske filozofske škole, pre svega Hajnrih Rikert (*Heinrich Rickert*), zastupali su tezu o epistemološkoj podeli na nomotetske i idiomatske nauke. Imajući tu podelu u vidu, Hajdeger će ukazivati na razliku između „vremena uopšte“, koje bi trebalo da označi strogo sukcesivno fizikalno vreme, i „istorijsko vreme“ koje je, iako takođe zasnovano na izvesnom konceptu sukcesivnosti, pre svega kvalitativno određeno:

Ono kvalitativno istorijskog pojma vremena ne znači ništa drugo do zgušnjavanje — kristalizaciju — objektivizacije života date u istoriji [...]. Pitanje o Kada ima sasvim drugačije značenje u fizici i istoriji. (Heidegger 1993: 187)

Hajdegerova kritika transcendentalne postavke pitanja kod Kanta, koju Hajdeger razvija 1920-ih godina, pre svega u svom delu *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant i problem metafizike*) iz 1925. godine (Heidegger 2010), ali veoma značajno i nešto kasnije, 1927. godine u svom glavnom delu iz tog perioda, *Sein und Zeit* (*Biće i vreme*), poći će od toga da je Kantova transcendentalnofilozofska kritika napravila značajan iskorak u odnosu na Dekarta, jer je problematiku vremena razmatrala u okviru subjekta i subjektivnosti, ali je ipak ostala verna „tradicionalnom vulgarnom pojmu vremena, što Kanta naposletku sprečava da izradi 'transcendentalno određenje' vremena u njegovoj strukturi i funkciji“, usled čega „ključna veza između vremena i onog 'Ja mislim'“ ostaje potpuno nerazjašnjena (Heidegger 1993: 24). U svom egzistencijalnoontološkom i fundamentalnoontološkom obliku, koje Hajdeger demonstrira pre svega u *Sein und Zeit*, transcendentalnofilozofski pristup poprima jednu novu dimenziju koju bismo nešto slobodnije mogli nazvati pitanje o uslovu mogućnosti bića. Transcendentalnofilozofski shvaćena fenomenologija, na način na koji ju je formulisao Huserl,

kod Hajdegera dobija ontološku dimenziju utoliko što je on shvata kao nauku o biću bivstvujućeg. Pritom će fundamentalna ontologija imati za cilj da rasvetli karakter tubića (*Dasein*) kao bivstvujućeg kojem i u ontičkom i ontološkom smislu pripada posebno mesto, jer reč je o bivstvujućem koje *razume* biće i koje kao takvo omogućuje pristup pitanju o smislu bića. Iz razumevajućeg odnosa tubića prema vlastitom biću proizlazi hermeneutički karakter fenomenološkog, dok je „metodski smisao fenomenološkog opisa *izlaganje*”. Analizom osnovnih struktura bića tubića i otkrivanjem smisla bića — koje će se ispostaviti kao vremenitost — postaviće se horizont za ontološka istraživanja i drugih netubićemernih bivstvujućih, a hermeneutika će imati status transcendentne instance za iznalaženje „uslova mogućnosti svakog ontološkog istraživanja” (Heidegger 1993: 37). Polazeći od svog postulata ontološke razlike između bića i bivstvujućeg kojim se tvrdi da biće ne može biti nekakav, pa ni najviši rod bivstvujućeg, nego se njegova univerzalnost mora shvatiti kao nešto što pripada sasvim drugoj sferi, sferi koja se apsolutno razlikuje od sfere bivstvujućeg, Hajdeger će reći da je

[b]iće [...] *transcendens par ekselans*. Transcendencija bića tubića je izuzetna utoliko što uključuje mogućnost i neophodnost najradikalnije *individuacije*. Svako otključenje bića kao transcendentnog je *transcendentalno* znanje. Fenomenološka istina (otkrivanje bića) je *veritas transcendentalis*. (Heidegger 1993: 38)

U tom smislu, Hajdeger će nasloviti prvi deo svog glavnog dela *Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein*, odnosno *Interpretacija tubića i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o biću*. S obzirom na to da je najavljeni drugi deo koji je trebalo da se bavi fenomenološkom destrukcijom povesti ontologije ostao nerealizovan, prvi deo čini sadržaj *Bića i vremena*. Hajdegerovo

naglašavanje transcendentalnofilozofskog karaktera njegovog pristupa nestaje odbacivanjem egzistencijalnoontološkog pristupa i uvođenjem onoga što sam Hajdeger naziva Obrat (*Kehre*). Naime, Hajdeger sad ne nastoji da pristupi problematici bića preko tubića kao bivstvujućeg koje razume biće, nego nastoji da dođe do neposrednog pristupa biću. Dakle, biću se ne pristupa na osnovu transcendentalnog horizonta tubića u razumevajućem projektovanju bića, pri čemu se sugerije da je razumevanje konstitutivno za samo biće, nego se biće shvata kao osnova koja ujedno ima i vlastitu povest i nosi čovekovo razumevanje bića. Iako je već rani Hajdeger kritikovao Huserlov fenomenološki pristup kao subjektocentričan i prema tome u fenomenološkom smislu nedosledan, jer ne prevazilazi okvire metafizike subjektivnosti, ovaj zaokret u promišljanju bića predstavlja svojevrsnu kritiku „subjektocentričnosti” vlastite egzistencijalnoontološke postavke pitanja i može se smatrati fenomenološkim zahvatom par ekselans, jer „povratak samim stvarima” nastoji da razume kao „povratak samom biću”.

Bibliografija

- Cassirer, Ernst (1961), *The Myth of the State*, Yale: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (2010a), *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil — Die Sprache*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, Ernst (2010b), *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil — Das mystische Denken*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, Ernst (2010c), *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil — Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cvejić, Igor (2018), *Nesvodivost sposobnosti osećanja. Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva u filozofiji Imanuela Kanta*, Beograd: IFDT.
- Dilthey, Wilhelm (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften*, tom I, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1982), *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895), Gesammelte Schriften XIX*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Gesamtausgabe 1/2, Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003), *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Heidegger, Martin (1978), „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik“, u Martin Heidegger, *Fruhe Schriften (1912–1916)*, Gesamtausgabe 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 59–188.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (2010), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Höffe, Otfried (2008), „Einführung in Kants *Kritik der Urteilskraft*“, u Otfried Höffe (prir.), *Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Verlag, str. 1–20.
- Husserl, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Erster Teil*, New York: Springer Science+Business Media.
- Husserl, Edmund (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, 1. Halbband*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Huserl, Edmund (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Huserl, Edmund (2012), *Prva filozofija: kritička povest ideja*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kant, Imanuel (1991), *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (2003), *Kritika čistog uma*, Beograd: Dereta.
- Kant, Imanuel (2004), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: Plato.
- Kant, Imanuel (2008), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Fedon.
- Kern, Iso (1964), *Husserl und Kant*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Krstić, Predrag (2019), *O kritici*, Beograd: IFDT.
- Lohmar, Dieter (2008), *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Dordrecht: Kluwer.
- Nikolić, Olga (2023), *Anticipacija i navika: izvori probabilističkog rasuđivanja*, Univerzitet u Beogradu: doktorska disertacija,

dostupno na: <https://phaidrabg.bg.ac.rs/view/o:31807>

(pristupljeno: 30.11.2023)

Noras, Andrzej J. (2020), *Geschichte des Neukantianismus*, Berlin: Peter Lang.

Radinković, Željko (2020), *Hermeneutika: istorija osnove i klasici razumijevanja*, Novi Sad/ Akademska knjiga: Beograd /IFDT.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2000), *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.