

Dragan Prole

Kant i romantičarska ontologija

Apstrakt *U prvom delu rada autor prikazuje posebnosti romantičarskog shvatanja subjektivnosti. Na osnovu pretpostavke da je čovek tek neznatni deo onoga što bi mogao da bude, romantičari ističu imperativ beskonačne subjektivnosti. Odustajući od podele među filozofskim disciplinama, romantičari traže jedinstvo duha u povesti. Odnos između Kanta i romantizma najpre se razmatra na osnovu pojmova anarhije i nomadskog duha, koji Kant na početku predgovora prvom izdanju Kritike čistog uma ističe kao simptome krize metafizike. Ono što je za Kanta izvor krize romantičari prisvajaju kao konstitutivne momente subjektivnosti koja raskida sa svakom supstancijom. Nastojeći da izradi skicu ontologije postajanja, Fridrih Šlegel evocira Platonov pojamontos on, ali ga više ne dovodi u vezu sa objektivnim bićem nego sa procesom ostvarivanja individuiranog ideala. Autor zaključuje da je ontologija postajanja kod romantičara ujedno i metafizika subjektivnosti kojoj je iznad svega stalo do izvornosti, samosvojnosti i originalnosti, do integracije Kantovog pojma dinamički uzvišenog usred filozofskog govora o istinskom biću.*

47

Ključne reči: ontologija, romantizam, nomadski duh, ironija, uzvišeno

Pojam sistema je talac dogmatizma

Protivnici konačne subjektivnosti i osporavaoci autonomije teorijskog saznanja na prvi pogled nemaju ništa zajedničko sa težnjama transcendentale filozofije da za metafiziku konačno izbori status nauke. Zagovornike jedinstva duha i oponente disciplinarnе specijalizacije teško bismo mogli da svrstamo u isti tabor s misliocem arhitektoničkog plana čistog uma koji treba da bude strogo razvijen iz principa. Ipak, u vremenu uobličavanja jenskog romantizma presudnu reč je vodilo upravo izjašnjavanje za i protiv Kantovog (Kant) kritičkog filozofskog sistema. Nasuprot uvreženoj predstavi koja insistira na nepomirljivoj razlici između Kantove filozofske strogosti i romantičarske literarne razbarušenosti, romantičari su smatrali svojom obavezom da žestoko odgovore na napade usmerene protiv Kantove filozofije. Pri tom su se njihove reakcije događale u ambijentu u kojem se među samim pristalicama kenigsberškog filozofa odbrana transcendentale filozofije nije svodila na interpretativnu potvrdu dostignutih misaonih rezultata, nego je uključivala i pitanja vezana za njeno unapređivanje. Izvanredno bogatstvo delatne povesti transcendentale filozofije počiva na ovoj neobičnoj konstelaciji, u kojoj odbrana vlastitih filozofskih načela kod njenih pristalica nije u isti mah značila i bespogovorno afirmisanje pozicije njenog utemeljivača.

Odbraniti transcendentalnu poziciju po pravilu je značilo otići korak dalje, a on je uključivao kako kritički napor prevladavanja uočenih nedostataka, tako i potragu za „subjektom koji se više ne tematizuje u svakidašnjoj nego samo u *alternativnoj* pojmovnoj formi“ (Henrich 1996: 105). Saglasnost u stvarima filozofije tu se više nije ispoljavala u monotonij jednoj dušnosti, nego u izuzetno rafiniranim oblicima diferenciranja. Ujedno se mogla uočiti i zajednička tendencija ka monističkom filozofskom programu, u čijim osnovama je bio upisan „alternativan“ pojam znanja u odnosu na Kantov, pojam čije važenje će se odnositi i na transcendentni, a ne tek na javni svet. Primera radi, Rajnholdovo (Reinhold) pristajanje uz kritičku poziciju označilo je i početak preinačavanja triju kritika u vidu *elementarne filozofije*, u kojoj će biti ostvaren znatno veći stepen jedinstva filozofskog sistema, lišen Kantovih dihotomija i ostalih uočenih boljki. Fihteova (Fichte) borba za principe *učenja o nauci* nije ustuknula ni nakon Kantovog odbijanja intelektualne intuicije, uz obrazloženje da njegova filozofija nema nameru da sledi *slovo*, nego isključivo *duh* Kantove filozofije.

Otuda nije neobično ni da su jenski slušaoci Fihteovih predavanja izgradili odnos prema Kantu za koji bi se moglo reći sve drugo, samo ne da pristaje da se kreće u koordinatama filozofskog mišljenja koje su naznačene u skladu sa zamisljivim utemeljivača kritičke filozofije. Romantičarski čitaoci Kanta stali su bez ostatka uz ideju transcendentalne filozofije, ali im ni jednog trenutka nije palo na pamet da se svrstaju uz „Kantologiju“, kojom gospodare „slepi poštovaoci velikog čoveka“ (Schleiermacher 1969: 122). Ovaj Šlajermaherov komentar iz recenzije Kantove *Antropologije* rečito svedoči o ambivalentnosti romantičarskog odnosa prema kenigsberškom filozofu. Kant je neosporno veliki filozof, ali se njegova veličina ne može potvrditi ukoliko celokupnu svoju pažnju iscrpimo u naporima da razumemo i da korektno interpretiramo njegovo filozofsko delo. Kao da poštovanje Kanta nije iziskivalo tek strpljivo istraživanje i temeljno prisvajanje njegovog složenog opusa, nego i energično praćenje misaonih tendencija koje su bile podstaknute Kantovim mišljenjem, a vodili su putanjama koje transcendentalnoj filozofiji isprva nisu bile ni bliske, niti prihvatljive.

Kantova filozofija za romantičare nije bila toliko značajna po sebi, nego po onome što je podstakla i što je omogućila. O tome rečito svedoče i reakcije Fridriha Šlegela (Friedrich Schlegel) na delo Šarla Vijera (*Charles Villers*) *Kantova filozofija ili fundamentalni principi transcendentalne filozofije*, izdatog u Mecu 1801. Vijerova korektna interpretacija Kanta i njegovo strpljivo objašnjavanje osnovnih ideja, kao i gotovo celokupnog pojmovnika transcendentalne filozofije, nisu naišli na Šlegelovo odobravanje,

nego su izazvali čuđenje i nevericu. Umesto da pohvali francuskog mislioca koji je filozofskoj publici obezbedio izuzetno čitljiv, obrazložen i pristupačan kompendijum još za Kantovog života, mladi romantičar protestuje zbog toga što se tumačenje Kanta zadržalo samo na Kantu. Podsetimo li na fragment *Ateneuma* koji izričito osporava „imanentnu“ interpretaciju Kantove filozofije: „Ortodoksni među kantovcima uzalud traže princip svoje filozofije kod Kanta“ (Schlegel i Schlegel 1969a: 157), postaće nam jasno da ključ transcendentalne filozofije romantičari nisu tražili u delima kenigsberškog mislioca. Napokon, Fridrih Šlegel ne propušta da prokomentariše čime je izazvana odbojnost prema Vijerovom delu: „ne spadam u one koji su striktno prisvojili Kantov sistem“, da bi u zaključku svog teksta otkrio sve svoje karte, osporavajući Vijerov podnaslov, odnosno njegov kapacitet da zaista položi račune o *principima transcendentalne filozofije*: „ništa nije toliko udaljeno od transcendentalne filozofije kao duh sistema, ili kako se on naziva kod nas, dogmatizma ... možemo se čuditi izboru gospodina Vijera. – Sme li se ignorisati sve što je učinjeno nakon Kanta?“ (Schlegel 1963a: 542–543).

49

Sažeto iskazani, romantičarski prigovori Kantu su usmereni protiv njegovog navodnog *dogmatizma i skepticizma*. Utemeljivač kritičke filozofije verovatno nije mogao ni da sanja da će njegovi nazivi za prve dve etape istorijskog razvoja filozofije biti upotrebljeni kao ključne reči prigovora poslatih na adresu transcendentalne filozofije. Dakako, oba pojma su kod romantičara dobila novo ruho. Značenje dogmatizma više se nije odnosilo na nelegitimnu dispoziciju misaonog obuhvata natčulne stvarnosti. Umesto da označava neograničeno poverenje uma u samoga sebe, *dogmatizam* koji ima na umu Fridrih Šlegel nužna je *posledica filozofskog uzdanja u konačne istine i konačne spoznaje*. Nevolja s dogmatizmom više se ne sastoji u „transcendentnom, a time i potpuno praznom“ (Kant 2004: 68) znanju, nego u svojevrsnom rascepu koji filozofija konačnosti uvodi između sveta empirije i sveta teorije.

Nameru Kantove filozofije Šlegel prepoznaje u suspenziji teorijske upotrebe uma. Ukazujući na potpunu tematsku promašenost sve tri Volfove (Wolff) *metaphysica specialis*, na psihološki paralogizam, kosmološke antinomije i nemogućnost ontološkog, kosmološkog i fiziko-teološkog dokaza Boga, Kant je, prema Šlegelovom tumačenju, „otkrio kraj metafizike“ (Schlegel 1963a: 280). Kraj metafizike svodi se na izgon uma izvan polja teorijske filozofije, kojoj preostaje da se posveti isključivo iskustveno datom svetu. Romantičarski pojam idealizma se temelji na osporavanju teze da izvan granica iskustva ostaje mesta samo za moralnu izvesnost. Kantov dogmatizam se u tome ispostavlja i kao *skepticizam*, koji prema

Šlegelu može da bude nadmašen jedino filozofijom koja polazi od beskonačnosti, a ne od konačnosti. Takva filozofija suštinu umske delatnosti ne vidi u teorijskim restrikcijama, jer se njen osnovni zadatak i ne sastoji u ispitivanju granica nego u neprekidnom „poricanju granica uma“ (Schlegel 1963b: 96).

50

Naredni razlog zbog kojeg su Kantu upućivane optužbe za skepticizam i dogmatizam krije se u strogosti njegovog filozofskog sistema. Premda je od Dekartove (Descartes) *Rasprave o metodi*, pa sve do Volfvog ideala opšte metafizike kao stroge demonstrativne nauke, novovekovnim pojmom metafizike dominirala volja za osiguravanjem filozofskog pojma nauke koji bi svojim važenjem nadmašio i prirodne nauke, kraj osamnaestog veka u tom pogledu donosi značajne promene. Sa Kantovim kritičkim projektom prestala je dominacija uverenja da filozofija ima spoznajne mogućnosti da prevaziđe prirodne nauke. Rušeći racionalni optimizam apriornih *umnih misli*, otelovljen u vladajućoj školskoj metafizici Volfa i Baumgartena (Baumgarten), Kant je ukazao da je naučnost prirodnih nauka van svake sumnje, a da metafizici *tek predstoji* da legitimise pravu meru svoje naučnosti. S druge strane, pojava romantičara označila je ozbiljnu krizu osnovanosti takve legitimacije, naročito kada se ona demonstrira posredstvom filozofskog sistema.

Koliko god da nam se isprva čini neobična, polazišna poetička teza Vackenrodera (Wackenroder) glasila je da je praznoverje daleko bolje od vere u sistem. Prema njegovom mišljenju, systemska strogost nema tek teorijske predznake, jer se nužno prenosi i na emotivnu stranu ljudskog postojanja. Zastupati neki sistem je otuda značilo bezdušno prisiljavati čoveka na pravila i na propise, a time i na „razumsku netolerantnost“ (Wackenroder 1964: 49), čiji učinci bi se mogli uporediti sa totalnom dehumanizacijom.

Romantičarska borba za slobodu izraza, za neuslovljenost umetničkog stvaranja i filozofskog mišljenja neprekidno je nastojala da iskoračuje povrh svega utvrđenog i normiranog, pri čemu joj je malo šta delovalo mrskije od Kantove transcendentalne strategije koja je brižljivo vodila računa o relaciji između *questio facti* i *questio juris*. Karl Šmit (Carl Schmitt) će s pravom tvrditi da je „legitimitet apsolutno neromantična kategorija“, tako da u obavezi da se polože računi, u razmatranju prava da se nešto čini ili ne čini, možemo da prepoznamo idealnotipski eksponent „antiromantičke tiranije“ (Schmitt 1968: 172). U tom duhu će se Žan Paul (Jean Paul) pozvati na Platonovu „svetsku ironiju“, slobodnu poput plamena, koja „pevajući i igrajući lebdi nad celokupnim znanjem, a ne samo nad pukim zabludama“ (Paul s.a.: 165-166).

Da ironija doista bdi nad svim oblicima znanja naročito je pokazao Šlegelov pojam filozofije, ali ništa manje ni njegova kritika Kanta. Prema istaknutoj romantičarskoj definiciji, filozofija je *eksperiment koji uvek iznova započinje* (Schlegel 1963b: 3), i to zbog toga što je reč o znanju koje se tiče celokupnog čoveka. Naime, ono što se odnosi na celokupnog čoveka nikada ne zastaje kod zatečenog lika, a ono ljudsko nikada ne posmatra kao dovršeno. Neophodni preduslov celovite ljudskosti sastoji se u razvijanju *čežnje za beskonačnim*. Iskazujući u ovom motivu nesvakidašnju saglasnost sa Hegelom (Hegel), koji će u predavanjima iz *Filozofije religije* skrenuti pažnju da je religijski osećaj nepoverljiv prema konačnom (Hegel 1840: 17), Fridrih Šlegel će par decenija ranije nepoverenje prema konačnom prepoznati kao osnovni motiv filozofskog mišljenja. Sve što je konačno samo je privid koji se mora ukinuti. Čovek je tek druga reč za „odblesak beskonačnog“, za konačno uobličenje beskonačnosti koja je istupila iz sebe. Na tragu Šlegelovih inicijalnih refleksija o beskonačnom, Šatobrijan (Chateaubriand) će znatno kasnije izjaviti da „čovek nema potrebe da putuje da bi se uvećao: sa sobom on nosi beskonačnost“ (Chateaubriand 1973 : 1012). Francuski mislilac nije tražio beskonačnost nigde drugde do u sučeljavanju s dubokim zaboravom nas samih, u uspešnom razračunavanju s našom duhovnom tromašću i nepokretnošću. Doći do svesti o sebi za romantičare ne znači utvrditi *ja mislim* koje mora moći da prati sve predstave, jer čak i empirijska samosvest za njih ima smisla tek ukoliko označava buđenje svesti o našoj vlastitoj beskonačnosti.

51

U svojim predavanjima iz metafizike, koja je držao u Oberžanvilu 1806/1807, Fridrih Šlegel osnovni zadatak prve filozofije dovodi u vezu sa izlaganjem borbe između konačnog i beskonačnog. Pritom, slično Novalisovom ranom fragmentu prema kojem ono najviše nije najsloženije i najdalje, nego „najrazumljivije, najbliže i najneizbežnije“ (Novalis 1965a: 417), i prema Šlegelu ono konačno zadaje više teškoća od beskonačnog. Sve što je konačno on asocira sa mrtvim, beživotnim, ukočenim, sputavajućim. Nasuprot konačnostima se ne isprečuje ništa drugo do sama ideja života: „U ideji života, progresivnog kretanja – beskonačno i konačno se mešaju – svaka razlika iščezava“ (Schlegel 1963c: 387).

Izvor svih ontoloških nevolja prema romantičarima proističe iz konstrukcije pojma supstancije kao himere koja mora biti odbačena kao lažna apstrakcija statičnosti i stabilnosti. Biti filozofski živ, za romantičare je podrazumevalo nadmašivanje Kantovog dogmatizma i skepticizma u eksperimentalnoj prirodi filozofskog znanja. Eksperiment je u filozofiji nužan zbog toga što znanje koje je po sebi beskonačno izmiče svakom pokušaju definisanja, a beskonačna stvarnost koju ono iskazuje nije dostupna

čulnom obuhvatu i nalazi se s one strane svakog iskustva. Utoliko je za romantičare svako poricanje transcendencije bilo nužno žigosati kao skepticizam: „Oni su shvatili da je moderni čovek platio enormnu cenu za svoju slobodu i samosvest. Činilo se da kriticizam ima čisto negativnu moć, kao da može jedino da potkopa uverenja i da vodi ka ponoru skepticizma“ (Beiser 1992: 230).

Kako biti za Kanta a ne izdati Fihtea?

Pored toga, bespogovorno slediti Kanta za romantičare bi nesumnjivo značilo izdati Fihtea. Imamo li u vidu da slavni 216. fragment *Ateneuma* kao oslonce romantičarskog mišljenja navodi Francusku revoluciju, Geteovog *Vilhelma Majstera* i Fihteovo *Učenje o nauci*, postaće nam jasno da je romantičarsko priznanje merodavnosti Fihteove filozofije nužno moralo da se odrazi i na njihov odnos prema Kantu. Priznanje odati jenskom profesoru imalo je obavezujuću snagu, jer se uvažavanje Kantove pozicije prevashodno isprva odnosilo na njenu relevantnost za poziciju *Učenja o nauci*. Shodno tome, romantičarski stav prema Kantu nije se razvijao u direktnoj komunikaciji, niti je bio omogućen strpljivim i nepristrasnim studiranjem kritičkih spisa, budući da su romantičarske refleksije Kantove filozofije brižljivo pazile da ne ispuste iz vida dostignuća Fihteove filozofije. Takva vrsta obaveznosti u filozofiji po pravilu proizvodi i izvesnu nesamostalnost, odnosno nelagodu koja je i te kako čitljiva kod Fridriha Šlegela: „Trebalo li moja filozofija da se priključi idealizmu kao Fihte Kantu?“ (Schlegel 1963a: 354).

Kantovski koreni romantizma

Izuzetno teške optužbe koje su romantičari izneli na Kantov račun ne bi smele da nas zavaraju u pogledu njihove privrženosti transcendentalnoj filozofiji. Koliko god paradoksalno da deluju, romantičarske primedbe Kantu su upućene za ljubav „višeg“ lika transcendentalne filozofije. Premda će otvoreno osporavati gotovo sve uporišne stubove Kantovog kritičkog projekta, romantičarima neće pasti na pamet da odobre kritičke reakcije koje su računale sa opovrgavanjem i porazom transcendentalne filozofije. Štaviše, bezrezervno osporavanje Kanta za romantičare se kosilo s elementarnim naložima zdravog razuma: „Ono malo spisa, koji postoje protiv Kantove filozofije najznačajniji su dokumenti o istoriji bolesti zdravog ljudskog razuma“ (Schlegel i Schlegel 1969a: 110). Među pomenutim spisima, najznačajniji je svakako dvotomna Herderova (Herder) *Metakritika*, protiv koje je Bernardi (Bernardi) argumentovao sličnom logikom, koju će docnije Šlegel upotrebiti prilikom svog osporavanja Vijerove monografije

čija namera je bila da tumači Kantovu filozofiju. Naime, recenzentu Herderove *Metakritike* je bilo neshvatljivo kako autor dela, koje u potpunosti ignoriše Fihtea i Šelunga (Schelling), uopšte misli da će uspeti da prokrči prohodan put za razumevanje Kantovog kritičkog projekta. Svaki interpretativni gest koji, poput Herderovog, ključeve koji otvaraju transcendentnu filozofiju želi da pronade u Kantovom glavnom delu ujedno odaje i besmislen, sujetan pokušaj da se tako dubokomisleno delo poput *Kritike čistog uma* shvati vlastitim snagama. Interpretator Kanta koji ne želi da čuje za Fihtea i Šelunga, u Bernardijevim očima deluje kao dečak koji šeširrom lovi leptira, a kojem je prašina koju je podigao jedini kriterijum ulova (Schlegel i Schlegel 1969b: 222).

Ipak, Fridrih Šlegel je izričito tvrdio da je Kant „svuda zastao na pola puta“ (Schlegel 1963a: 59). Takva tvrdnja nije predstavljala plod samostalnih istraživanja kojima se posrećilo da nastave tamo gde je Kant stao i da dođu do neosporivih uvida koji bi opravdali i potvrdili izvorne motive transcendentalne filozofije. Naprotiv, samopouzdanje s kojim dvadesetšestogodišnji Fridrih Šlegel presuđuje Kantovom kritičkom triptihu pozajmljeno je iz duha vremena, odnosno predstavlja izvesni eho u kojem su bili sabrani zaključci interpretacija Rajnholda, Salomona Majmona (Salomon Maimon), Šulcea (Schulze) i Fihtea. Njihov zajednički imenitelj se rukovodio idejom da Kantovom sistemu zapravo nedostaje istinska sistematičnost. Usvajajući Kantov pojam sistema kao pretpostavku konstitucije filozofskog saznanja: „sistematsko jedinstvo je ono što obično saznanje tek čini naukom“ (Kant 1969: 695 [A 832/B 860]), interpretatori triju kritika su se saglasili u prigovoru da saznanjima do kojih je došla Kantova filozofija očevidno nedostaje jedinstveni princip. Dovođenje ambicija transcendentalne filozofije otuda je bilo poistovećeno sa otkrićem višeg stepena jedinstva u kojem bi se objedinili princip *Kritike čistog uma* vezan za jedinstvo samosvesti, princip *Kritike praktičkog uma* za slobodu, kao i princip *Kritike moći suđenja* koji se krije u reflektivnoj moći suđenja.

Kantovo navodno „zastajanje“ će se u romantičarskom slučaju ispostaviti kao više nego pouzdana vodilja. Naime, osvrnemo li se na Kantov vlastiti pokušaj uspostavljanja sistemskog jedinstva, pažnja će nam se svakako usmeriti ka trećoj kritici. Budući da je ona imala zadatak da prebrodi jaz između teorijskog i praktičkog uma, odnosno između prirode i slobode, najpre je neophodno da odredimo karakter rascepa koji je utvrđen među njima. Priroda je za Kanta celina pojava koje sačinjavaju objekte mogućeg iskustva. Te pojave sačinjavaju jedinstven sklop u kojem dominiraju pravila i koji je određen zakonima. Tim zakonima, dakako, ne gospodari sloboda, za njih nije nadležna umska volja, već gvozdена nužnost. S druge

strane, pojave su kod Kanta međusobno povezane posredstvom kategorija, među kojima vodeću reč ima kategorija uzročnosti. Upravo *uzročnost iz slobode* predstavlja diskrimen, zahvaljujući kojem se delatnost praktičkog uma ne oblikuje pomoću spoljašnjih pojava, već je vođena autonomnim zahtevima uma. Za razliku od prirodnih zakona, zakoni slobode „započinju sami od sebe“, odbijajući da se povinuju datom stanju stvari i da odrede svoje delanje spram empirijskog poretka. Mogućnost objekta u stvarima ljudske slobode zavisi od naše volje, a ne od zatečenih datosti. Most između slobode i prirode za Kanta postaje zamisliv ukoliko se pojave prirode obrade „kao da“ su stvorene zahvaljujući slobodi. Prirodni fenomeni mogu biti pomireni sa slobodom ukoliko se najpre uobličie kao umetnička dela. Šilerov (Schiller) pojam *slobode u pojavi* ciljao je upravo na takvu vrstu spona u kojoj prirodna pojavnost nije određena nužnim zakonima, već je oblikovana slobodnim stvaralačkim delanjem.

54

Jedinstvo duha i beskonačnost subjekta

Ideal jenskog romantizma bio je vezan za ponovno ujedinjenje umetnosti i nauke, istorije i religije. U doba kada je prosvetiteljska racionalnost nalagala naučnu specijalizaciju i konstituciju novih disciplina, romantičari su tragali za objedinjavanjem celokupnog znanja. Takvo nastojanje podrazumevalo je daleko fleksibilniji pojam nauke od onog koji je tada gospodario univerzitetskim katedrama. Strogost pojma naučnosti, sazdanog pre svega s obzirom na matematiku i prirodne nauke, morala je da ustupke i da svoje mesto ustupi drugačijim znanjima. Umesto atributa „objektivnosti“, sasvim neutralnog spram ljudskih stvari, sada će na dnevni red doći znanja koja će usavršivati subjektivnost. Celokupno ljudsko iskustvo je, prema romantičarima, iziskivalo obogaćivanje romantičarskim sredstvima koja su imperativno nalagala ljubav, prijateljstvo, iskrenost, vic, ironiju, novi pojam umetnosti, religioznosti. Romantičarske predstave o subjektivnosti polazile su od pretpostavke beskrajnog duhovnog sveta, od nemerljive unutrašnjosti čiji je empirijsko ja tek jedan neznatni deo.

Pojam subjekta jenskog romantizma počiva na pretpostavci da smo mi tek mali, jedva prepoznatljivi fragment onoga što bismo mogli da budemo, budući da je „svaki individuum nova reč za univerzum“ (Schlegel 1963b: 101). Preuzimajući Lajbnicov motiv individuacije posredstvom *repraesentatio mundi*, odnosno tezu da se pojedinačnost svakog bića sastoji u načinu na koji ono predstavlja svet, romantičari su istakli svoje nezadovoljstvo spram ideje apsolutne istine i apsolutnog znanja. Ustanovljenje apsolutne istine značilo bi i dovršeni posao duha, prestanak duhovnih aktivnosti, kraj umetnosti i nauke. Izjašnjavajući se beskompromisno za relativnost spoznaje,

romantičari ipak nisu nastojali da indirektno podrže Kantovu restrikciju naučnih saznanja na područje iskustva. Naprotiv, dokazivanje nemogućnosti apsolutnog saznanja kod njih je ujedno bilo motivisano i borbom za principijelnu beskonačnost saznatljivog. Ipak, princip teorije radi teorije romantičarima nikada nije bio blizak, a dovršeno saznanje dovršenog sveta nije bilo prihvatljivo prevashodno zbog ništavnosti našeg praktičkog čina koja iz toga proističe. Jedinstvo duha u svetu neprekidnog postajanja postaje moguće tek iz praktičke perspektive, određenije rečeno iz perspektive kolektivnog subjekta koji se konstituiše kao jedinstvena povest. Prisvajanje Kantovog primata praktičkog uma romantičari su nastojali da sprovedu u delo posredstvom subjektivnosti za koju nije bilo mesta u transcendentalnoj arhitektonici uma.

Povest: tačka sjedinjenja empirije i nauke

55

Jedan od markantnih momenata vezan za jenski romantizam dogodio se 1795, kada je objavljen Kantov tekst *Ka večnom miru*, ali se iste godine u Nithamerovom (*Niethammer*) *Filozofskom žurnalu* pojavila recenzija Kondorseovog (Condorcet) dela *Nacrt istorijskog pregleda napretka ljudskog duha* koju je potpisao dvadesettrogodišnji Fridrih Šlegel. Prilikom da upozna nemačku publiku sa delom jednog od najznačajnijih revolucionara i filozofa istorije mladi autor nije iskoristio tako što je ključne Kondorseove ideje doveo u vezu sa bogatom tradicijom osamnaestovekovnog mišljenja istorije u Francuskoj. Recenzent ništa ne govori o novim filozofskim tendencijama koje stižu s Monteskejom (Montesquieu), Volterom (Voltaire), Tirgoom (Turgot), Didroom (Diderot). Nema ni reči o bogatoj građi i uporednim studijama zahvaljujući kojima su se čitaoci pomenutih autora mogli upoznati s obiljem etnološkog i istorijskog materijala. Naprotiv, mladi Šlegel nalazi za shodno da zameri Kondorseu da s građom postupa poput običnog francuskog epigona Džona Loka (John Locke). Povezivanje francuskog filozofa istorije i engleskog empiričara privlači dodatnu pažnju, jer je istovetnu primedbu Šlegel uputio Kantovom pojmu čulnosti iz *Kritike čistog uma* (Schlegel 1963c: 424). Rečju, kada se radi o oblicima čulnosti, uprkos transcendentalnoj estetici i njenom učenju o apriornim intuicijama, Kant je na stanovištu Džona Loka, slično kao i Kondorse kada je reč o pojmovnom uređivanju istorijske građe. Umesto obrađivanja slučajne empirijske pojavnosti Šlegel upućuje na sasvim drugačiju vrstu filozofskog promišljanja istorije. U njoj se na prvom mestu ustanovljuju nužnosti i traga se za zakonitostima. Ključan problem sa neveštim i površnim uređivanjem empirijskih podataka u stvarima univerzalne istorije bi, prema Kondorseovom recenzentu, mogao biti rešen tek ukoliko joj se

posreći da dobije svoga Isaka Njutna (Isaac Newton). Romantičarsko prizivanje Njutna koji ovaj put promišlja povest, a ne prirodu, bilo je načisto da nju treba misliti na principu koji nije empirijski nego je pojmovan, što znači da je usmeren na pitanje unutrašnjeg razvoja: „Sukcesivna podela je utemeljena na pogrešnom principu. *Epohe* naučne povesti čovečanstva moraju biti određene prema nužnim stepenima unutrašnjeg razvoja, a ne prema srećnim spoljašnjim povodima, i čudnovatim spoljašnjim revolucijama koje slede iz njih“ (Schlegel 2007: 6).

56

Nesvakidašnja misaona smelost kojom je mladi Šlegel tumačio ključno delo francuskog autoriteta nije se zadržala samo na fenomenima vezanim za problem filozofije istorije. Naprotiv, svojom tezom iz 1798. da *filozofija nije ništa drugo do istorija filozofije*, pod uslovom da se istorija pravilno razume (Schlegel 1963a: 137), Fridrih Šlegel je otvorio vrata istorizovanom mišljenju svih filozofskih disciplina, kao i principijelnom shvatanju filozofskog mišljenja kao povesno određenog. Kada se filozofija misli povesno, onda se prevashodni naglasak stavlja na „nužni unutrašnji razvoj“, prema kojem se ispostavlja da bi se kritički projekt transcendentalne filozofije dogodio i da se Kant nikada nije rodio, kao što bi Učenje o nauci nužno nastalo i bez Fihteata.

Ostaje za žaljenje što se romantičarsko poistovećivanje filozofije i njene istorije okončalo tek na inovativnoj dijagnozi, te stoga nije imalo za rezultat obuhvatno studiranje pojma filozofije posredstvom istraživanja njene istorije. Neprekidna dinamika subjektivnosti na kojoj su romantičari insistirali na planu pojedinačnih biografija se ispoljavala u nepredvidljivom prelaženju s jedne ideje na drugu, u praćenju heterogenih i međusobno nepovezanih intuicija i, napokon, u poverenju u zgusnutu formu fragmenta kao osnovnog sredstva filozofskog mišljenja. Cena njihove „čežnje za beskonačnim“ bila je plaćena manjkavošću konačnih likova romantičarskog izraza. S jedne strane, pomenutoj čežnji treba zahvaliti za neosporno bogatstvo najrazličitijih projekata, ali se ona mora označiti i kao odgovorna za njihovu načelnu nedovršenost i nedorečenost.

Estetička anarhija i kriza metafizike

Otkriće povesti doprinelo je da se odlučujući motiv romantičara ispostavi u raskrinkavanju svakog konačnog ili osamostaljenog lika subjektivnosti kao prividnog i time nedostojnog, lažnog. Svrha denuncijacije konačnosti bila je vezana za romantičarski san o emancipaciji, o oslobađanju ljudskosti koje je moguće provesti tek nakon uvida da umetnost i filozofija, s jedne strane, te religija i istorija, s druge, predstavljaju izraz stvaralačkih

moći ljudskog duha. Kao takve, one zaslužuju da budu tretirane na jedinstven način, iz čega je proistekao jedan od strateških ciljeva romantizma koji će ostati aktuelan do današnjih dana. Naime, nema sumnje da se koreni Diltajevog (Dilthey) programa *duhovnih nauka* (Behler 1966: 59-60) kriju upravo u sklonosti romantičara da u prvi plan stave bliskosti među ključnim ispoljavanjima subjektivnosti, a da sasvim u pozadinu potisnu disciplinarne posebnosti i logiku diversifikacije među naučnim disciplinama.

Pojam duhovnih nauka romantičarima bi bio blizak i zbog toga što presudna čovekova briga, prema njihovom mišljenju, više nije bila vezana za teorijska dostignuća, nego za najveću moguću meru *razvijanja vlastite ličnosti* (Garnier 1962: 54). Ideju celovitog čoveka Diltaj nije morao da preuzima od Rudolfa Hajma (Rudolf Haym); mogao ju je prisvojiti i na osnovu studiranja Šlajermahera i njegovih romantičarskih prijatelja. Kako god, stavljanje u prvi plan celovite ljudskosti, a ne samo umnosti, impliciralo je da filozofski interes mora znatno više da povede računa o svim onim delatnostima koje potpomažu oplemenjivanju subjektivnosti. Otuda je pažnja filozofa više nego ikada bila usmerena ka umetnostima, jezicima, narodnim predanjima, istorijskom nasleđu. Umesto da bude nastavljen *spor među fakultetima*, koji je započeo Kant, romantičari predlažu suprotnu strategiju. Čitav univerzitet bi prema njima trebalo da bude jedan jedinstveni institut, a „najviši zadatak obrazovanja je da se domognemo svoga transcendentnog sopstva“ (Novalis 1965a: 425). Sa romantizmom filozofija odustaje od borbe sa ostalim naukama duha za institucionalni status i prestiž, ujedno shvatajući da mora da odustane od samoproglašene izvrsnosti i da omogući ravnopravni status umetnostima i srodnim disciplinama. Duh je jedan, bili su uvereni romantičari, što onda znači da postoji kapilarna povezanost među onim izrazima subjektivnosti koji se isprva čine sasvim heterogeni, suprotstavljeni, nesvodivi jedni na druge.

Filozofija isprva započinje kao teorijska potraga za jedinstvom sveta. U literaturi odavno vlada konsenzus da Helderlinov (Hölderlin) *hen kai pan* nesumnjivo stoji u središtu romantičarskog shvatanja teorijske filozofije. Međutim, da bi pronašli traženo jedinstvo, romantičari su bili prinuđeni da napuste teorijski stav, da nagnaju teorijsku spekulaciju da „izađe iz same sebe“ i da pređe u praktičku ravan „života“, u kojoj je tek moguće obuhvatiti svetsku celinu. Teorija svoju vlastitu eksplikaciju dostiže tek u životnoj empiriji, a medij posredovanja među njima nije ništa drugo nego povest.

Posledice romantičarskog objedinjavanja teorije i empirije u mediju povesti naglašeno su ambivalentne. S jedne strane, romantizmu valja priznati

značajne zasluge za konstituciju refleksivno-istorijskog proučavanja pojedinih disciplina duha, koje će Hegel u predavanjima iz filozofije povesti imenovati kao *pojmovna povest*. Uzgred, korak koji je omogućio neutralizaciju nasleđene suprotnosti između povesnog i sistemskog obično pripisujemo upravo Hegelu, ali istini za volju treba priznati da ga je prvi načinio Fridrih Šlegel. Ideje da se sistemsko i povesno mišljenje ne isključuju, te da je i te kako moguće povesno razvijanje sistema, kao i dosledno shvatanje same povesti kao kritičkog sistema, kod njega beležimo već 1798 (Schlegel 1963a: 85–86).

58

S druge strane, sklonost ka međusobnom disciplinarnom „prelivanju“ – zahvaljujući kojoj su romantičari s lakoćom prepoznavali poeziju u nauci, a nauku u poeziji, filozofiju su tretirali kao umetnost da bi je učinili dostupnom kritici¹, tražili su ono božansko u istoriji, istorizujući ujedno i religiju – imala je za rezultat pojam *estetičke anarhije*. Doduše, funkcija njenog uvođenja pravdana je potrebnom da se sučeljavanje s dogmatizmom i borba protiv jednostranosti uobliče tako što će se interdiciplinarne međe učiniti krajnje poroznim: „Sistem estetičke anarhije služi barem dezorganizaciji despotizma jednostranih teorija“ (Schlegel 1979: 264). Paradoks romantičarskog poziva na *anarhiju* počiva na drastičnoj promeni vrednosnog predznaka, to jest na težnji da se termin koji je tradicionalno označavao nered i izostanak racionalnosti prevede u nit vodilju filozofske delatnosti.

Pojam anarhije se kod Kanta pojavljuje na samom početku predgovora prvom izdanju *Kritike čistog uma*, s ciljem da ilustruje aktuelnu krizu metafizike. Umesto da predstavlja vodilju čovečanstva i da ponudi poredak u kojem će umnost voditi odlučujuću reč i predstavljati *Gerichtshof*, to jest *sudište* koje donosi presude nezrelosti, neracionalnosti, samovolji i despotizmu, metafizika se zapravo svela na *Kampffplatz*, na *bojno polje* na kojem se odvijaju beskrajne prepirke uma sa samim sobom. Skandal anarhije dodatno pospešuje filozofski skepticizam, budući da ona stvara izvrstan ambijent za pojavu mišljenja čija svrha nije da stvara novo, nego da dovodi u pitanje postojeće. Pojava skeptički nastrojenih filozofa je za Kanta nesumnjivo vezana za gest uma koji ne dopušta dogmatizmu da se spokojno

1 Danas zvuči apsurdno teza da kritički pristup filozofiji iziskuje da se ona tretira kao umetnost. Međutim, imamo li u vidu Baumgartenov pojam kritike, prema kojem je ona veština prosuđivanja i veština oblikovanja ukusa (Baumgarten 1757: 220 [§ 607]) biće nam jasno da se i pojam moći suđenja i pojam ukusa vezuju za Kantovu treću kritiku. Da bi se pojam kritike iz svog izvornog umetničkog ambijenta preneo na refleksiju filozofije, prema romantičarima je bilo neophodno da se filozofija razmatra poput umetnosti, to jest da sud ukusa i refleksivna moć suđenja pronađu polje svoje primene u okvirima pojedinačnih filozofskih sistema.

odomaći, ali je s druge strane saodgovorna za nastanak „jedne vrste nomada“ koja dodatno uzdrma „tlo svakoj postojećoj građevini“ (Kant 1996: 11 [A VIII]). Skepticizam živi od rada drugih, a prepušten sam sebi označava tek seobu uma od jedne lažne spoznaje do druge. Skeptički duh je tu da uzdrma postojeće izvesnosti, njegov cilj je da postavi neprijatna pitanja i da ukaže na nedoslednosti. Time se skepticizam ispostavlja kao saradnik u stvaranju anarhije, zbog čega mu prema Kantovom mišljenju nipošto ne treba dozvoliti da postane poslednja reč filozofskog mišljenja.

Sudimo li o romantizmu iz Kantove perspektive, možda ništa ne ilustruje bolje ideju „romantizovanja sveta“ od figure *nomadskog duha* koji se s njim naselio u filozofiji. Motiv za afirmativnu promociju pojma anarhije Šlegel je crpeo iz etimologije grčke reči koja označava izostanak počela, odsustvo vodećeg principa iz kojeg se može razjasniti uređenost celine. Lišena načela je upravo romantičarska ironija, čiju logiku možemo da shvatimo ukoliko u njoj prepoznamo jedinstvo nomadskog i skeptičkog momenta. Anarhija je za romantičara bliska nomadskom duhu, koji ne pristaje da se trajno nastani, kao što romantičarima ne pada na pamet da bilo koju određenost prihvate kao supstancijalnu, neupitnu i trajnu. U sadejstvu s ironijom, anarhija donosi ideju *deapsolutizacije*², skeptičke presude svakoj vrsti apsoluta, donesene na osnovu uverenja da se *iza modernog principa zla lako može prepoznati konačnost koja sebe stavlja kao apsolutnu*. Romantičarski svet je utoliko totalan, ali nije apsolutan. Nije potrebno dodatno napominjati koliko snažnu delatnu povest je u dvadesetom veku imala najava nomadskog duha, čiji presudni zadatak je ironična deapsolutizacija. Krenemo li u potragu za istorijskim idejnim klicama oko kojih su stasavali avangardni pokreti i postmoderne filozofije često ćemo s dobrim razlozima zastati kod romantičara.

59

Ipak, nevolja s anarhijom započinje čim shvatimo da se borba protiv jednostranosti lako pretvara u konstrukciju višeznačnosti čiji smisao više nije moguće kontrolisati. Kada erupcija znakova začinje najbeznačajnijim povodom, onda je veoma teško sprečiti da se ideja *beskonačnog romana* ne izobliču u najbanalniji vid nepovezanog, samovoljnog nizanjanja slika

2 Smatramo da u svojoj poznatoj studiji o romantizmu Isaija Berlin (Isaiah Berlin) preteruje kada tvrdi da romantičari žele da „unište“ pravila, zakone, umetničke kanone i slično, jer im time imputira militantni duh avangardista. Umesto retorike poništavanja i uništenja, koja se kod romantičara prevashodno shvatala kao samoodnos, to jest odnos prema vlastitim učincima, mnogo je prikladnije istaći njihova nastojanja da *deapsolutizuju važenja pravila, zakona, umetničkih kanona*. Štaviše, čini se da ideja deapsolutizacije znatno više ide u prilog zaključka Berlinove knjige od pukog „uništenja“: „Rezultat romantizma je liberalizam, tolerancija, obzirnost i uvažavanje nesavršenosti života, neki stupanj povećanog racionalnog samorazumevanja“ (Berlin 2012: 155).

prema diktatu asocijacije ideja (Hegel 1987: 187). Povinovanje takvom diktatu bilo je neobično drago romantičarskim dvadesetovekovnim naslednicima, nadrealistima, ali ni takvo nasleđe nije u stanju da odbrani romantizam od prigovora da postuliranje radikalne kontingencije ne može biti dobar balans protiv jednostranosti, jer je i sâm sklonu podleganju krajnjoj proizvoljnosti. Tražiti „jedno kod drugog“ počesto znači i ne pronaći ništa, ili zateći tek ono što je tragalac sam unapred ostavio. Ironija možda i ne bi bila toliko provokativan romantičarski pronalazak da se ne odnosi povratno i na idejne domete njenih promotera. Anticipaciju prigovora protiv romantizma možda najuverljivije ispisuje Fridrih Šlegel, i to imajući u vidu nikog drugog do Kanta: „Ono što se ne može saopštiti, još se pravilno ne zna“ (Schlegel 1963a: 59).

60

Možda je izostanak odgovarajućeg znanja odgovoran što jedinstvo duha kod romantičara ipak nije poprimilo naučne, nego umetničke atribute. Novalisovo uverenje da je umetnik transcendentalan, svedoči nam da mišljenje „čistog uma“, kao i strogo provedeni diskurzivni postupci, kod romantičara više nemaju pravo na postojanje. Diskurzivni mislilac za romantičara je sirovi sholastičar kojem je promaklo da uoči da teorijski stav nema autonomiju, nego je prepleten sa praktičkim i poietičkim svrhama. Štaviše, ni priroda saznanja nije čisto teorijska, jer se ne odvija u distanciranom odnosu između subjekta i objekta. O romantičarskom pojmu znanja nema govora ukoliko on ujedno ne označava i ukidanje distance između saznavućeg i saznatog. Tako je i Novalisovo uverenje da „saznajemo samo ukoliko ujedno ostvarujemo“ (Novalis 1965b: 386) počivalo na neobičnoj moći „duhovne mimike“, čija svrha je da ono transcendentno prisvoji i da ga transformiše u konstitutivni momenat vlastite duhovnosti. Daleko od svakog površnog podražavanja, duhovna mimika predstavlja drugo ime za aktiviranje beskonačnih likova subjektivnosti zahvaljujući kojem postaje moguće da umetnik sebe transformiše u sve ono „što vidi i što želi da bude“ (Novalis s.a.: 383). Štaviše, ideja duhovne mimike se ne ograničava samo na individualni umetnikov egoizam, nego se prenosi i u odnos pojedinca prema zajednici.

Transcendentalno Ja Šlegel nije mislio kao lično, nego kao transcendentno Mi, a poreklo i ishodište njegove istoričnosti je bez oklevanja prepoznao u ontologiji. Ističući da „Povest proističe iz ontologije i vraća se u nju“ (Schlegel 1963a: 350), Šlegel je skicirao projekat romantičarske ontologije prema kojem ono što je transcendentno treba da postane immanentno. Novootkrivena bliskost povesnog i ontološkog bila je moguća tek zahvaljujući otkriću da su i jedno i drugo konstitutivni momenti jedinstvene strukture refleksije. *Ding an sich, ens in genere*, bivstvovanje,

ti najviši ontološki pojmovi više nemaju veze s nečim „objektivnim“, jer su tek proizvodi naše refleksije i produktivne moći uobrazilje, drugim rečima moći koje začinjemo izlaskom iz sebe, a okončavamo povratkom u sopstvo. Moderna razdvojenost i jaz između uslovljenog i neuslovljenog, celine i dela, imanentnog i transcendentnog, kod romantičara je razrešena mišljenjem bivstvovanja *qua* životnosti, odnosno odbacivanjem ideje da ima bilo kakvog bivstvovanja izvan samog života. Bivstvovanje je time postalo druga reč za beskonačnu subjektivnost postajanja. Zbog toga će pojam romantizma do današnjih dana poput senke pratiti prigovori da bivstvovanje svedeno na život nužno implicira i njegovu redukciju na puku slučajnost. Tako ni savremeni interpretatori povesti ontologije ne propuštaju da konstatuju da bivstvovanje svedeno na sirovo postojanje nije ništa drugo do životna kontingencija (Brague 2011: 44). Daleko pre filozofije egzistencijalizma, neprikosnoveni romantičarski uzor Fihte će svoje jenske studente poučavati: „Celokupno bivstvovanje je životno, nema drugog bivstvovanja osim života“ (Janke 1970: IX).

61

Romantičarsko priznanje konstitutivne uloge *učenja o nauci* ipak ne podrazumeva da se pozicije Fihteove filozofije neizostavno moraju utvrditi kao isključiva optika koja u potpunosti diriguje romantičarskim razumevanjem Kanta. Premda prilikom artikulacije romantičarskog odjeka Kantove filozofije nije preporučljivo osloniti se na predstavu o nepristrasnom čitanju Kantovih *Kritika*, isto tako se čini sporno ispostaviti Fihteovo delo kao nezaobilazni medijum koji oblikuje i usmerava romantičarski govor o Kantu. Umesto toga, smatramo da je produktivnije staviti u prvi plan složene relacije između Kanta i Fihtea, jer se tek njihovim obuhvatanjem mogu razaznati misaoni motivi koji su podstakli posebnosti romantičarskog pevanja i mišljenja. Rečju, za poimanje romantičarske ontologije nije dovoljno fokusirati se na Kantov govor o *bivstvovanju*, niti imati u vidu isključivo posebnosti Fihteovog pojma *stavljanja*. Potrebno je imati u vidu i jedno i drugo, uključujući i napetost koja postoji među njima.

Apsolutno i relativno stavljanje

Drugi paragraf Kantovog prekritičkog spisa pod naslovom *Jedini mogući dokaz za postojanje Boga* govori o bivstvovanju kao „potpuno jednostavnom“ pojmu. Taj jednostavni pojam Kant određuje kao *istovetan pojmu stavljanja*. Radi razjašnjenja pojma bivstvovanja uvodi razliku između *apsolutnog i relativnog stavljanja*. Postojanje (*Dasein*) određeno je kao „apsolutno stavljanje stvari“ (Kant 1960: 632). Za razliku od apsolutnog stavljanja, puko relativno (*bloss beziehungsweise*) stavljanje ne podrazumeva postojanje, nego tek povezanost između neke stvari i njene karakteristike.

Relativno stavljanje bi moglo da se objasni kao povezivanje u nekom sudu. Kada tvrdimo da je nešto takvo i takvo, nužno se služimo formom stava *A je B*, ali pri tom ne govorimo ništa o tome da li *A* stvarno postoji ili ne. Primera radi, možemo da tvrdimo da je transcendentarno *Ja* slobodno i spontano, ali to još uvek ne implicira i da takvo *Ja* zaista postoji. S druge strane, kada uvedemo kategoriju postojanja i kažemo da *Ja* postoji, onda ono biva apsolutno stavljeno, bez daljnjih određenja, tako da za njega ne možemo da kažemo da li jeste ili nije transcendentarno.

Zahvaljujući relativnom stavljanju mi upoznajemo stvari, a to činimo tako što učimo kakva svojstva imaju. Zbog toga će Kant u *Kritici čistog uma* u poglavlju *O transcendentnom idealu* naglasiti da je „prapojam“ zapravo najbogatiji pojam, jer „misli celinu svih mogućih predikata uopšte“ (Kant 1996: 516 [A 573/B 601]). Ovo preplitanje *jednostavnog* i *bogatog* u pojmu bivstvovanja Manfredu Zomeru (Manfred Sommer) će poslužiti kao argument za uspostavljanje „dubinske“ povezanosti između Kanta i platoničke tradicije: „i u tradiciji platonizma je uvek iznova pokušavano da pojam koji je viši na skali opštosti ne bude označen kao apstraktniji usled izostavljenih obeležja, nego kao konkretniji, posredstvom integracije različitih obeležja ... Ukoliko su sve specifične razlike već sadržane u pojmu roda, a sve posebno u opštem, onda put 'na dole' jeste put siromašenja: obeležja se moraju izostaviti da bi se došlo do specifičnijeg pojma“ (Sommer 1995: 50).

S druge strane, bivstvovanje kao apsolutno stavljanje ne doprinosi da o onome što je stavljeno nešto sadržinski saznamo, osim toga da ono postoji. Ono govori da *A* prosto postoji samo po sebi i time nam sugerise da apsolutno stavljanje, ili postojanje, ono što je stavljeno bez daljnjeg egzistira i da ga kao takvog valja razlikovati od relativno stavljenog o kojem znamo da je takvo i takvo, ali ne znamo da li postoji. Bivstvovanje kao najviši i najjednostavniji pojam ujedno „nije realan predikat ili određenje bilo koje stvari“ (Kant 1960: 630). Ističući da pojam bivstvovanja nije realan pojam, Kant nam skreće pažnju da je reč o pojmu koji nije ni sadržinski, ni „materijalno“ određen. *Bivstvovanje je kod njega pojam funkcije, a ona se može označiti kao formalna, odnosno sintetička*. Zahvaljujući formalnom povezivanju moguća je integracija različitih osobina koje se ujedinjuju u viši oblik identiteta. Relativnom, odnosno predikativnom bivstvovanju otuda treba da zahvalimo svoj kapacitet da pojmove povezujemo u sudove. Bez predikativnog bivstvovanja ostalo bi upitno na osnovu čega sinteza dobija moć povezivanja heterogenog, povezivanja kojeg smo retko svesni a „bez kojeg uopšte ne bismo imali spoznaju“ (Kant 1996: 117 [A 78/B103]).

Za razliku od Aristotela koji je insistirao na različitim načinima govora o biću kao biću, Kant daje bivstvovanju jedinstveni smisao utoliko što razliku

između egzistencijalnog i predikativnog bivstvovanja okuplja pod pojam stavljanja. Taj pojam je kod Fihtea preuzeo primat, ali tako što je najpre doveden u vezu sa spontanošću, odnosno samodelatnošću subjekta: „*Stavljanje samog sebe i bivstvovanje [...] su potpuno jednaki*“ (Fichte 1965: 260). Premda Kant nije bio sklon povezivanju stavljanja i spontanosti svesti, Fihte je insistirao da izolovano od delatnosti duha bivstvovanje nužno ostaje negativno određenje, istovetno pukom Ne-Ja. Pomerajući značenje intelektualne intuicije sa neposredne svesti o stvari po sebi na neposrednu svest o izvornoj duhovnoj delatnosti, Fihte sjedinjuje pojam bivstvovanja i pojam subjekta u neprikosnoveni izvor celokupne realnosti. Umesto Kantovog „Ja mislim“, princip samosvesti kod Fihtea postaje „Ja jesam“, iz kojeg u demonstrativnom lancu dokaza valja izvesti celokupan obim filozofskog znanja. Takva demonstracija se kod Fihtea ne orijentiše spram demarkacione linije između saznatljivog i nesaznatljivog: „*istinski karakter ljudskog duha je da bude delatnost za koju beskonačnost nije data, nego zadata [...] ta delatnost je tendencija ka beskonačnom*“ (Léon 1922: 393).

63

Fihteov korak koji sledi „duh“ Kantove filozofije zapravo je prelaz iz kritičke u apsolutnu formu transcendentalne filozofije. Takav korak bi bio nezamisliv bez intervencije, prema kojoj se celokupan pojam bivstvovanja odnosi na apsolutno stavljanje Ja. Kritičko pitanje o „uslovima mogućnosti“, o opsegu i o granicama saznanja nema smisla tamo gde je saznavajući subjekt mišljen kao lanac delatnosti posredstvom kojih se osvedočujemo u beskonačnu moć produkcije koja ne može da bude iscrpljena ni u jednom svom produktu. Štaviše, stavljanje je samodelatnost, „najviša realnost“, „bivstvovanje naprosto“, delatni subjekt stavljen bez daljnjeg i kao takav, princip kojim se nadmašuje svaka forma i svako pojedinačno biće. Motivi za iskorak iz relativnog u apsolutno stavljanje vezani su za poimanje bivstvovanja s one strane kritičkih restrikcija.

Ukoliko je bivstvovanje neuslovljeno, onda za njega ne važe uslovi saznatljivosti, nego se tek ono sâmo ispostavlja kao uslov, nenadmašni temelj koji ontološki prethodi razlici između saznatljivog i nesaznatljivog. Ako u preduslove slobode delanja i duha spada i pretpostavka da nema apsolutne istine, onda se odlučujuće pitanje u vezi s postajanjem, tom nenadmašnom ontološkom kategorijom romantizma, svodi na dilemu da li *postajanje* proističe iz čistog delanja, ili je njegov izvor u nekom *postojanju*, koje se ispostavlja kao ontološki apriori svakog delanja. Iz te perspektive postaje razumljivo zbog čega se poenta *Atheismus-Streit-a* za romantičare nije ticala pitanja o postojanju Boga, niti o filozofskom izjašnjavanju za ili protiv vladajuće religije. Poenta spora nije bila vezana za teološko, nego ontološko pitanje, jer se zapravo radilo o tome šta shvatamo kao postojeće. Fihteova

teza je išla u prilog romantičarskog preplitanja beskonačnog i konačnog, budući da je prema njemu upravo „čisto delanje Izvorno i Prvo, iz kojeg proističe postojanje“ (Schlegel, 1963a: 523 [„Für Fichte. An die Deutschen“]).

Solidarnost dijalektike, kritike i ironije

Rešenje problema jedinstva Kantovog sistema i za romantičare se poma-
ljalo zahvaljujući dragocenoj moći umetnosti da objedini prirodu i slobodu u natčulnom supstratu koji „sedinjuje polove napetosti na ravnopravan način“ (Frank 1997: 51). Za razliku od Rajnholda i Fihtea, romantičarska potraga za istinskim načelom celokupne filozofije završila je *primatom estetičkog uma*. Umesto da se opredeljuju između Rajnholdovog *stava svesti* i Fihteovog jedinstva slobode i samosvesti u spontanom aktu *stavljanja*, romantičari su se opredelili za kapacitet estetike da postane „filozofija o celokupnom čoveku“ (Schlegel 1963a: 207). Sledstveno tome, dokle god modernošću vladaju rascepi, međusobno suprotstavljene, nepomirene strane, to treba shvatiti kao pouzdan signal da se filozofija još uvek nije probila do estetike. Estetički imperativ implicira nov oblik umnosti u kojoj formalni, materijalni i univerzalni aspekti saznavne moći više nisu međusobno razdvojeni, već predstavljaju nepodeljeno jedinstvo subjektivnosti u kojoj poetičko stvaranje u sebi obuhvata i teorijsko saznanje i praktičko delanje. Tek takvo jedinstvo nudi jemstvo *realizacije mogućeg kao nečega što je ujedno i stvarno i nužno*.

Reč je o jedinstvu koje je na delu prilikom svakog, više ili manje nespretnog, Šlegelovog evociranja Platonovog pojma *ontos on*. Podsticaj i inspiracija koje je Fridrih Šlegel tražio kod antičkog filozofa nisu se odlikovali Šlajermaherovom disciplinom i naučnom skrupuloznošću. Za razliku od Šlajermahera, Šlegel neće prevoditi Platona, niti će doprineti ukupnoj klasifikaciji dela antičkih filozofa. Za njega će biti dovoljno da *ontos on* istakne kao najviši pojam, ali ne u smislu ontološke, nego estetičke piramide, u kojoj je počasno mesto rezervisano za ono što je u isti mah i primitivno i neuslovljeno, odnosno klasično u novom smislu koji više neće ni da čuje za večnost i dugo trajanje.

Ključ interpretativnog manevra zahvaljujući kojem će *ontos on* postati estetička lozinka koja više ne boluje od Platonove „apstrakcije“ Šlegel će načiniti zahvaljujući Kantovom zapažanju iz disertacije da se „maksimalna savršenost sada zove ideal, dok ju je Platon zvao ideja“³. Naime, tek kada u prvom planu istaknemo da je nekadašnja *ontologija ideja* u modernosti postala *ontologija ideala*, biće nam shvatljivo na osnovu čega će

3 „Maximum perfectionis vocatur nunc temporis Ideale, Platoni idea“ (Kant 1958: 40).

u predavanjima o metafizici Šlegel moći tako odvažno da tvrdi da epoha kritike ne započinje s Kantom, nego već s Platonom (Schlegel 1963c: 412). Osnov za detekciju početka „doba kritike“ u antici Šlegel će pronaći tako što će pojam savršenstva izvesti iz teze da se radi o dovršenju individue u skladu s vlastitim idealom.

Platonova ideja kod Šlegela postaje proces ostvarivanja individuiranog ideala, obrazac *izvornosti*, *samosvojnosti* i *originalnosti*, što je kod njega isto-
vetno pojmovima *klasično*, *primitivno*, *ontos on*. Platonovo „bičevito biće“ s romantizmom je poprimilo auru *bića-za-nas*, odnosno svega onoga što proističe iz delatnosti subjektivnosti. *Ontos on* nije i ne može biti objekt. Budući da izvan stvaralačke delatnosti „duhovnog bića“ nema govora o objektu, Šlegelova eksperimentalna ontologija najviši status dodeljuje radu subjektivnosti koja svemu nepotpunom daje potpuni oblik, čineći da sve konačno bude upućeno ka vlastitoj beskonačnosti, ka idealu. Kritikovati utoliko znači dovršiti, pri čemu dovršenje ne podrazumeva okončanje, nego ukidanje svake konačne forme i time uspostavljanje dinamike u kojoj se ova neobična dijalektika konačnog i beskonačnog zapravo svodi na nezaustavljivi i neprekidni iskorak konačnosti iz same sebe. Ključni medijum kritike otuda nije ništa drugo, do *romantičarska ironija*. Zbog toga bi se filozofska težina koja je kod Platona bila rezervisana za *dijalektiku*, kod Kanta za *kritiku*, kod Šlegela neizostavno morala pripisati *ironiji*. Zbog toga ne treba da zbunjuje isprva neshvatljiva podudarnost, koja se ispostavlja u srodnosti Kantovog načina govora o metafizici i Šlegelovog panegirika ironiji. U sličnom duhu, u kojem je Kant pisao Mozesu Mendelsonu (Moses Mendelssohn) da od metafizike očekuje istinsku i trajnu dobrobit za celokupno čovečanstvo (Kant 1922: 70), Šlegel lakonski tvrdi: „U stvari je ironija najviše dobro i središte ljudskosti“ (Schlegel 1963a: 280).

65

Nasuprot filozofiji načela Rajnhold-Fihteovog tipa, Šlegel „ne misli ne-uslovljeno kao princip i *telos* izvan uslovljenog, nego kao totalitet sebe-uslovljavajućeg“ (Arndt i Zovko 2007: XVI). Ono što sebe uslovljava, za romantičare nije ništa drugo do umetnička produkcija. Razlika između nužnog, mogućeg i slučajnog za nju se ispostavlja kao apstraktna i neodrživa. U ovoj romantičarskoj reakciji, koja dovodi u pitanje opravdanost saznavno-teorijskog razlikovanja pojedinih *postulata empirijskog mišljenja* (Kant 1996: 248–253), događa se pomak koji pitanje relacije između mogućeg, nužnog i stvarnog ne dovodi u vezu s različitim načinima saglasnosti s uslovima mogućnosti iskustva. Znatno pre Hajdegera, Fridrih Šlegel će pitanje postulata empirijskog mišljenja sagledati kao ontološko pitanje. U „izvesnim određenjima bivstvovanja po njima samima“, koji je u svojoj knjizi *Pitanje o stvari* i u tekstu *Kantova teza o bivstvovanju*

Hajdeger (Heidegger) doveo u vezu s mogućnošću, nužnošću i stvarnošću, Šlegel je pojmió „apsolutni identitet“, a ne razliku.

Estetička anarhija u kojoj se međusobno prelivaju filozofija, istorija, umetnost i religija u sebe je u potpunosti uvukla i modalitete bivstvovanja. Eksperimentalni karakter filozofskog znanja ide ruku pod ruku sa moći ironije da ne zastane pred bilo čim nužnim ili stvarnim, da ga iz bilo kojeg razloga posmatra kao više i obaveznije od puke mogućnosti. Moć ironije nije nigde drugde do u moći negiranja svega onoga što za sebe drži da je zaokružilo svoj oblik, i da je zauzelo svoje određeno mesto u postojećem poretku. Nomadski duh ironije krije se u romantičarskom zahtevu da onom neodređenom pridamo daleko viši status od svega određenog. Sve što je dovršeno i fiksirano na ovom svetu prosto priziva romantičarsku ironiju, poziva na negaciju, odnosno na proces tokom kojeg će u sučeljavanju sa „dostojanstvom nepoznatog“ iznova dobiti svoje mesto i svoju određenost, ali tek da bi iskusilo novi preobražaj, odnosno novu intervenciju ironije.

66

Moderni prosvetiteljski *credo* da je sve beskonačno usavršivo kod romantičara će se razviti u ontologiju postajanja, čiji osnovni agens, ironija, ničemu neće dozvoliti da predahne i da uživa u postignutom i ostvarenom. Romantičarska ontologija postajanja bez sumnje u sebi odaje nemir modernosti koju ne razumevamo na osnovu postojećih bića, nego tragamo za delanjima koja ta bića stvaraju, romantičarski rečeno za *tendencijama*⁴. Zapitamo li se u čemu se sastoji romantičarski doprinos *metafizički subjektivnosti*, kako glasi Hegelova formulacija iz Jenske *real-filozofije* (Hegel 1971; prevod: Hegel 2006), prepoznaćemo ga u jednostavnoj pouci da je subjekt, posmatran u svojim elementarnim dimenzijama, daleko uzvišeniji od onoga što mi faktički jesmo. Važenje Šlegelove ocene da je od Kanta opšteprihvaćeno samo ono što je već karakterisalo duh vremena (Schlegel 1963a: 64) moglo bi se proširiti i na poziciju romantizma u savremenosti. Ukoliko je savremenost u sebe integrisala romantizam koji je već pripadao duhu vremena, onda ga u tom duhu ima daleko više nego što mislimo.

Literatura

- Arndt, Andreas i Jure Zovko (2007), „Einleitung“, u F. Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie (1895–1805)*, Hamburg: F. Meiner.
 Baumgarten, Alexandre Gottlieb (1757), *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae: Impensis C. H. Hemmerde.
 Behler, Ernst (1996), *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

4 O značaju romantičarskog pojma tendencije u: Prole 2013: 233–272.

- Beiser, Frederic C. (1992), *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Berlin, Isaija (2012), *Koreni romantizma*, preveo B. Gligorić, Beograd: Službeni glasnik.
- Brague, Rémi (2011), *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris: Seuil.
- Chateaubriand, François René de (1973), *Mémoires d'outre tombe II*, Paris: Le Livre du poche.
- Fichte, Johann Gottlieb (1965), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke I/2*, R. Lauth i H. Jacob (Hg.) Stuttgart, Bad Cannstatt: F. Frommann.
- Frank, Manfred (1997), *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am/M.: Suhrkamp.
- Garnier, Pierre (1962), *Novalis*, Paris: P. Seghers.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840)², *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin: Duncker&Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (1804/05)*, u Jenaer Systementwürfe II, H. P. Horstmann i J. H. Trede, Hamburg: F. Meiner, str. 154–178.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/06)*, u Jenaer Systementwürfe III, H. P. Horstmann (Hg.), Hamburg: F. Meiner.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (2006), „Metafizika“, preveo D. Prole, *Arhe* 5–6: 428–442.
- Henrich, Dieter (1996), „Vergegenwärtigung des Idealismus“, *Merkur* 50 (2): 104–114.
- Janke, Wolfgang (1970), *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Imanuel (2004), *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, preveo D. Đurić, Novi Sad: Svetovi.
- Kant, Immanuel (1922), *Briefwechsel Band I 1747–1788*, Akademie Ausgabe Band X, Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1958), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, u Schriften zur Metaphysik und Logik, Wiesbaden: Insel.
- Kant, Immanuel (1960), „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, u *Vorkritische Schriften*, Wiesbaden: Insel.
- Kant, Immanuel (1996)², *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (Hg.), Frankfurt am/M.: Suhrkamp.
- Léon, Xavier (1922), *Fichte et son temps I. Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*, Paris: Armand Colin.
- Novalis (1965a), *Blütenstaub*, u Schriften II. Das philosophische Werk I, R. Samuel (Hg.), Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis (1965b), „Kant- und Eschenmayer-Studien“, u: *Schriften II. Das philosophische Werk I*, R. Samuel (Hg.), Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis (s.a.), „Vermischte Fragmente“, u: *Werke in einem Band*, W. von Scholtz (Hg.), Stuttgart: W. Hädecke.
- Paul, Jean (s.a.), *Vorschule der Ästhetik*, Berlin: G. Hempel.
- Prole, Dragan (2013), *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Schlegel, August Wilhelm i Friedrich Schlegel (1969a), *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd I, C. Grützmaker (Hg.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schlegel, August Wilhelm i Friedrich Schlegel (1969b), *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd III, 2, C. Grützmaker (Hg.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schlegel, Friedrich (1963a), *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*, Kritische Ausgabe Bd. XVIII, E. Behler (Hg.), Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1963b), *Transzendentalphilosophie*, Kritische Ausgabe Bd. XII, E. Behler (Hg.), Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1963c), *Metaphysique*, u Kritische Ausgabe Band XIII, Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1979), *Über das Studium der griechischen Poesie*, u Kritische Ausgabe Band I, E. Behler (Hg.), Paderborn, München, Wien: F. Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (2007), „Über die Fortschritte des menschlichen Geistes. Condorcet-Rezension“, u *Schriften zur kritischen Philosophie (1795–1805)*, Hamburg: F. Meiner.
- 68 Schleiermacher, Friedrich (1969), „Anthropologie von Immanuel Kant“, u *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd II, 2, C. Grützmaker (Hg.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmitt, Carl (1968)³, *Politische Romantik*, Berlin: Duncker&Humblot.
- Sommer, Manfred (1995), *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am/M.: Suhrkamp.
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich (1964), *Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruder*, Stuttgart: Reclam.

Dragan Prole

Kant and the Romantic Ontology

Abstract

In the first part of the paper, the author displays the specificities of the romantic concept of subjectivity. Based on the assumption that the Man is but a minute part of what he might be, the romantics emphasize on the imperative of infinite subjectivity. Giving up on the division of philosophical disciplines, the romantics request a unity of spirit in history. The relationship between Kant and romanticism is mostly deliberated under the auspices of the terms of anarchy and the nomadic spirit, which are pointed out by Kant in the beginning of the foreword to the first edition of the Critique of Pure Reason as the symptoms of the crisis of metaphysics. What Kant sees as a crisis, the romantics embrace as constitutive moments of subjectivity which aspire to soften the modern rifts by breaking up with all substance. Trying to develop a sketch of the ontology of existence, Friedrich Schlegel evokes Plato's term *ontos on*, but ties it with the process of establishing the individual ideal, as opposed to the former link with the objective being. The author concludes that the ontology of existence with romantics is at the same time the metaphysics of subjectivity which cares mostly about originality, selfness and authenticity, about the integration of Kant's term of dynamically sublime in the midst of the philosophical speech about the true being.

Keywords: Ontology, Romanticism, Irony, Nomadic Spirit, Sublime