

II

STUDIJE I ČLANCI

Ivan Milenković

REKONSTRUKCIJA JEDNOG SPORA: DELEZOVA KRITIKA KANTOVE UPOTREBE ZAJEDNIČKOG ČULA

SAŽETAK

Jedan od glavnih Delezovih prigovora Kantu jeste da ovaj nije uspeo transcendentalno polje da oslobodi elemenata empirije, odnosno *sensus communis*a. Ovaj tekst nastoji da pokaže zbog čega je i na kojim mestima Kantu bilo potrebno da u pomoć prizove *sensus communis* – naročito u trećoj svojoj Kritici – te zbog čega Delez *sensus communis* vidi kao skriveni temelj Kantove konstrukcije. Upravo zbog uvođenja *sensus communis* u argumentaciju Kant, prema Delezu, ne uspeva u istorijskom zadatku filozofije: da započne filozofiju bez pretpostavki, te ostaje zatočenikom dogmatske slike mišljenja koja počiva na prirodности mišljenja, dobroj volji za mišljenjem i neutpitoj želji za istinom.

KLJUČNE REČI

Kant, Deleuze, *sensus communis*, transcendentalno, razum, uobrazilja, pojam, shema, sposobnost, *concordia facultatum*

Pitanje koje Delez postavlja nije „kako mislimo?” – na to pitanje već su, sasvim ubedljivo, odgovorili i Aristotel i Kant – već „zbog čega mislimo?” U Kantovom pojmovnom registru mislimo kada razum, uobrazilja i um uđu u odnose, kada čulnost i razum naprave sklop koji rezultira onim što nazivamo mišljenjem. To je odgovor na pitanje „kako?”, ali ne i na pitanje „zašto?” U stvari, pitanje „zašto?” se gotovo ni ne postavlja jer se mišljenje drži prirodnom dispozicijom, poput hodanja, na primer, pa kao što, u najboljem slučaju, na (nerazborito) pitanje „zašto hodamo?” možemo odgovoriti: „da bismo s mesta A došli na mesto B” (ako nam je stalo do toga), tako i na pitanje „zašto mislimo?” možemo odgovoriti „zato što nam je mišljenje dato”, „zato što možemo da mislimo” i, uz to, zato što hoćemo da mislimo. No, to nisu odgovori na pitanje „zašto?” jer ne ulaze u ontološku ravan koju to pitanje otvara. Hajdegerovo pitanje je bilo, da podsetimo, „šta se zove mišljenje?”, čime je ušao u ontološko polje. Ovde ne bi trebalo da nas zavede, primetimo još toliko, Delezovo anti-ontološko raspoloženje koje uopšte ne želi da ulazi u odgovore na pitanje „šta?”, „šta je to?”, kao ni njegovo mrgodno (ne)raspoloženje prema Hajdegeru. Delez mnogo

više duguje i Hajdegeru i Kantu i Hegelu nego što bi se i njemu samom to, možda, svidelo, a svakako mnogo više od eksplicitnih njegovih tvrdnji. Upravo Delezov odnos prema njegovom omiljenom neprijatelju Kantu (upor. Milenković 2015), rečito izvodi na scenu dobar deo motiva i dilema.

Jedan od najozbiljnijih Delezovih prigovora Kantu kaže da ovaj, u svom genijalnom poduhvatu, nije uspeo da očisti transcendentalno polje od natruha empirizma, da mu je, osim transcendentalnog polja, bio potreban još jedan element da bi održao svoje zdanje, odnosno da zajedničko čulo (*sensus communis*) nije drugo do skriveni temelj Kantovog poduhvata, da je upravo zajedničko čulo ono što transcendentalnu filozofiju drži privezanom za dogmatsku sliku mišljenja.¹ Drugim rečima, istorijski projekat filozofije da se oslobodi mnjenja i implicitnih pretpostavki i, na taj način, otvori prostor za bezuslovni početak, ne uspeva jer se, čak i Kantu, potkradaju pretpostavke o prirodnosti mišljenja, o zajedničkom čulu kao *de iure* prirodnom, te o rekogniciji kao transcendentalnom modelu (Delez 1995: 101–102; Delez 2009: 221–223; Delez 2015: 31–34). U tekstu koji sledi nastojaćemo da rekonstruišemo i Delezovu i Kantovu argumentaciju, da markiramo tačke dodira koje su, istovremeno, i tačke razdvajanja, te da pokažemo zbog čega je ova rasprava relevantna, možda čak i neizbežna, ovde i sada.

1. Saglasnost sposobnosti

Razum, uobrazilja i um sposobnosti su duha koje, nužno, ulaze u međusobne odnose, a njihova uzajamna saradnja, odnosno saglasnost (*concordia facultatum*), tvori subjektivni princip saradnje i, u Kantovoj filozofiji, odgovara na pitanja šta mogu da znam, šta treba da činim i čemu mogu da se nadam. Kako se uspostavlja princip saradnje, šta Kant uvodi u igru i kakvi su rezultati saradnje ove tri sposobnosti?

1.1. Jedinstvo subjekta

Ono što svet drži na okupu i ne dopušta mu da se raspe u onoliko oblika, boja, ukusa, mirisa, osećaja koje primamo čulima, ono, dakle, što ujedinjuje rapsodiju opažaja (*Rhapsodie der Wahrnehmungen*) (Kant 1990: 136), upravo je transcendentalna apercepcija, ono *ja* koje mora moći da prati sve moje predstave. Transcendentalna apercepcija objedinjuje raznovrsnost u opažaju u pojam o objektu (Kant 1990: 107–108), što znači da subjekt sa svojom sposobnošću samorefleksije zauzima mesto koje je do modernog doba držao objekt. Tu zamanu mesta Kant je nazvao svojim kopernikanskim obrtom. Kako, međutim, transcendentalni subjekt to radi, kako uspeva da na

¹ Upor. Pulchila 2020: 13.

okupu drži raznovrsnost u opažaju, odnosno koje sposobnosti (ili moći) duha on angažuje na tom zadatku?

Raznovrsnost se, dakle, ujedinjuje u pojam o objektu na taj način što subjekt izvodi sintezu te raznovrsnosti: sinteza rekognicije u pojmu (Kant 1990: 513). Ovakva postavka implicira najmanje dve stvari: predmet se (kao predstava) ujedinjuje u svesti, ali raznovrsnost koja je sintetisana u svesti i dalje je svojstvo predmeta, što znači da subjekt raspolaze objektivnošću kao formom. To, pak, znači da raznovrsnost jeste data,² ali sama razlika ne nalazi se u iskustvu, na predmetu, već u subjektu koji pravi razliku. Subjekt, dakle, izvodi dve radnje: pravi razliku i pravi sintezu onoga što razlikuje, te se predmet pojavljuje kao korelacija onoga *ja mislim* (*cogito*) koje mora moći da prati sve moje predstave, inače bi, u suprotnom – ako, dakle, to *ja mislim* ne bi moglo da prati sve moje predstave – to značilo da je moguće stvoriti predstavu koja se ne bi mogla zamisliti (otud ta čudna upotreba modalnih glagola: mora moći), što je nemoguće, ili bi ta predstava bila bez značenja, dakle ništa (a značenje se, da odmah iskoračimo, mora moći saopštiti, ono mora biti komunikabilno, inače nije značenje). Prema tome, čista apercepcija (ona koja se razlikuje od empirijske), ili praosnovna apercepcija jeste ona samosvest koja sadrži sintezu predstava na takav način da utvrđuje raznovrsnost u opažanju, ali, istovremeno, stvara predstavu koja je moguća na osnovu te sinteze: razliku.³ Razlika između transcendentale i empirijske svesti, dakle, u tome je što je empirijska svest rasparčana i što se ne nalazi u odnosu s identitetom subjekta (Kant 1990: 104).

Već na ovom mestu uočava se zaplet koji će najdublje da pokrene Deleza: identitet subjekta konstituiše identitet predmeta na taj način što subjekt sintetiše mnoštvenost u opažaju.⁴ Subjekt dostiže jedinstvo zahvaljujući sposobnosti sintetisanja. Na koji način, međutim, on sintetiše raznovrsnost koju zatiče na predmetu? Odnos između predmeta i subjekta ne uspostavlja se na taj način što sam ja, naprosto, svestan svoje predstave – na primer, svestan sam toga da vosak ima određena svojstva – već je potrebna forma čulnosti, vreme, da bi se obrazovao niz opažaja – vosak ostaje isti u svom promenama – te mi upravo vremenski sled dopušta da jednu predstavu pridodajem drugoj i, na taj način, ostvarim jedinstvo i trajnost toga jedinstva.⁵

2 Upor. Fichant 2008: 7–46. Takođe Longuenesse 2000: 42: „Kant shows that for any representation of a manifold ‘as’ manifold, it is not enough that the manifold be *given*“.

3 Vrlo često je kod Kanta je teško utvrditi razliku između pojma i predstave, te je potreban dodatan hermeneutički napor da bi se, na određenim mestima, ta razlika napravila.

4 Upor. Hrnjez 2017: 39: Il molteplice è strategicamente presupposto come il punto zero della sintesi, ma per certi versi esso è ontologicamente impossibile senza sintesi. O mestu sinteze kod Kanta videti Longuenesse 2000, posebno poglavlje 2.

5 Upor. odeljak iz prvog izdanja *Kritike čistog uma* „O sintezi aprehenzije u opažanju“ (Kant 1990: 511).

Sjedinjavanje se, opet, događa pod određenim pravilima koja isporučuje razum. U radnji pridodavanja i sintetisanja ono što uvek ostaje očuvano upravo je svest koja, na taj način, potvrđuje svoj identitet (to je ono dekaratovsko *ja mislim* koje *niko* ne može da dovede u sumnju, odnosno *svi* znaju šta znači misliti). Pa ipak, ovde govorimo samo o korelatu, o jedinstvu subjekta koje se preslikava na jedinstvo predmeta, ali još uvek ne znamo ko tvori to jedinstvo i kako ga tvori?

Sintetisanje je, dakle, radnja subjekta, ono se događa po pravilima koja proističu iz razuma, a ne iz iskustva. Sintetisanje je zbog toga *a priori*: „Sintetičko jedinstvo raznovrsnosti opažaja, kao *a priori* dato, osnov je identiteta same apercepcije koja prethodi *a priori* svakom *momente* određenom mišljenju” (Kant 1990: 105). Budući da je reč o apriornoj strukturi, veza se ne nalazi u predmetima, niti se, pomoću opažaja, unosi u razum (što je tvrdnja klasičnog empirizma), već je veza tvorevina razuma budući da pravila (veze) određuje (stvara) razum. Razum, dakle, jeste sposobnost sintetisanja, ali on ne može da uspostavi vezu između različitih elemenata (boje, težine, oblika...) jer on ne opaža nego misli, te mu u pomoć pritiče uobrazilja koja ne misli nego reprodukuje i shematizuje. S jedne strane ona je sposobnost ponovnog proizvođenja čulnih sadržaja – zato mogu da zamislim predmet koji mi nije pred očima – a, s druge strane, ona je realizacija čistih (neempirijskih) pojmovnih odnosa (uobrazilja pravi sheme pomoću kojih razum donosi sudove, odnosno misli). Tek njihov odnos dovodi do sloge, *concordia facultatum*, kao subjektivnog principa saradnje (što ne treba mešati sa subjektivnim jedinstvom svesti). O jedinstvu, prema tome, govorimo kada se usklade uobrazilja i razum. Razum se nikada ne odnosi na same stvari (one su po sebi i ne tiču se razuma), već ne predstave stvari, na sheme (pojmove) koje razumu, zahvaljujući vremenu kao čistoj formi čulnosti, prinosi upravo uobrazilja (Kant 1990: 128). Sadejstvo razuma i transcendentalne uobrazilje čini subjektivnu sferu. Pa ipak, Delez veruje da tu nešto ne štima, da Kant ili ne vidi procep u subjektu, ili ne želi da ga vidi. Zašto, naime, pita Delez, govorimo o uslovima mogućnosti iskustva, a ne o iskustvu samom? Ili: pokazuje nam Kant kako mislimo – podvodimo opažaje pod pojmove, pravimo veze, sudimo – ali nam ne kaže zašto bi to bilo nužno. Zašto, uopšte, mislimo? Ili: da bi se uspostavile sinapse u subjektivnoj sferi potreban je, pored razuma i uobrazilje, još jedan, treći element (*tertium datur*) o kojem Kant, barem u prvim dvema *Kritikama*, ne govori puno. Ako bismo se poslužili rečnikom fiziologije, potreban je neurotransmiter, serotonin, koji prenosi informacije, zahvaljujući kojem se događa opštenje između različitih sposobnosti. Ali i tada sve ostaje unutar porodice, sve se, i dalje, odigrava unutar uma; um je, u svome postupanju, autističan i autokratski:

„Kantova genijalnost u *Kritici čistog uma* bila je u tome što je nastojao da pojmi imanentnu kritiku. Kritika nije trebalo da bude kritika uma posredstvom osećanja, iskustva, neke spoljašnje instance ma koja bila. Ali ni kritikovano nije spoljašnje u odnosu na um: u umu nije trebalo tražiti greške koje su stigle sa strane, od tela, čula ili strasti, već iluzije koje potiču iz uma kao takvog. No, uklješten između ova dva zahteva Kant zaključuje da bi kritika morala biti kritika uma posredstvom samoga uma. Nije li to protivrečno kod Kanta, um proglasiti sudilištem i optuženim, postaviti ga kao sudiju i stranku u parnici, onog koji sudi i onog kojem se sudi. Kantu je nedostajala metoda koja bi omogućila da umu sudi iznutra, a da ga pritom ne zadužuje da on sam sebi bude sudija. Kant, zapravo, ne ostvaruje svoj projekt imanentne kritike. Transcendentalna filozofija otkriva uslove koji i dalje ostaju spoljašnji onome što je uslovljeno”. (Delez 2001: 108–109)

Kroz pukotinu u subjektu prodire zajedničko čulo.

1. 2. Prirodnost mišljenja i zajedničko čulo

Jedna od najstarijih pretpostavki dominantne filozofske slike mišljenja jeste da je mišljenje prirodna čovekova sposobnost koju ne samo da imaju *svi* ljudi i ne samo da se njome *svi* služe, nego je ona sposobnost koju upotrebljavamo po sopstvenoj volji, kad god se kome prohte. Ako želimo da mislimo – mislimo, ako ne želimo (što se izražava vulgarnom uzrečicom: izvesti mozak na ispašu) – onda ne mislimo. No, čak i ako mišljenje suspendujemo na neko vreme *nema nikoga* ko ne poseduje sposobnost mišljenja. Može se, razume se, ta sposobnost koristiti uspešno ili manje uspešno, nekome mišljenje ide dobro, nekome, opet, lošije, ali, u osnovi, *nema nikoga* ko nije obdaren tom moći (dakle *potencijalno*, *svi možemo* da mislimo; da li to, *de facto*, i radimo, drugo je pitanje). Ali ako je upravo mišljenje najbolje raspodeljena stvar na svetu, te se ni najdžangrizaviji i najzahtevniji ljudi kojima svaki čas nešto fali, ne žale na to da im nedostaje mišljenje, nije li upravo to sumnjivo? Delez se, ovde, poigrava šalom kojom je Dekart započeo svoju *Raspravu o metodi*, ali u meri u kojoj je sam Dekart tu šalu ozbiljno shvatio i inkorporirao je u svoj tekst, u istoj toj meri Delez nastavlja u ozbiljnom tonu pokazujući da se upravo Dekartu, koji početak filozofije želi da liši svih objektivnih (kulturnih) i subjektivnih pretpostavki (mnjenja), potkra-la pretpostavka zajedničkog čula: kao argument on, naime, koristi odrednicu *svi* (nešto imaju ili nemaju), ili *niko ne može da porekne*, ili *ne postoji niko* ko nema, pa to *svi* i to *niko* nije drugo do nereflektovana pretpostavka (prirodnost), empirijska poštapalica, ono što se naziva zajedničkim čulom.⁶

6 U slavnom primeru kada vosak promeni oblik Dekart pita da li to i dalje ostaje isti vosak, i odgovara: „Treba priznati da ostaje; nitko to ne poriče i nitko drugačije ne

Svi, dakle, znaju šta znači misliti, biti i *ja*. To znanje, međutim, tek je znanje forme predstave i rekognicije uopšte, znanje koje počiva na dobroj volji mislioca i valjanjoj prirodi mišljenja. Tu i takvu sliku mišljenja Delez će nazvati dogmatskom (Delez 2009: 219, i na drugim mestima). Kod Kanta stvar sa zajedničkim čulom je složenija, premda i on, uprkos deklarativnom otporu, zadržava dekartovsku formu *cogita*.

1. 3. Zajedničko čulo kao forma istog

Zajedničko čulo shvata se, utoliko, kao određenje mišljenja (svi misle). Nije, naravno, reč o tome da li je teško ili lako misliti, da li su neki u mišljenju bolji, a neki drugi lošiji. Problem je u onome *de iure*, u opravdanju mišljenja: *zašto* čovek misli?, *šta* čoveka nagoni na mišljenje? Tradicionalni odgovor koji proističe iz slike mišljenja koju filozofija, uz po koji izuzetak, stvara od svojih početaka, glasi da čoveka na mišljenje ništa ne prisiljava jer čovek, naprosto, misli, on to radi prirodno kao što diše ili hoda. Mišljenje je, da se poslužimo fiziološkom metaforom, nešto poput vegetativnog nervnog sistema: radi sâmo. Domet ove metafore, naizgled, dopire samo do uvođenja volje u igru, naime, čovek ne može po svojoj volji prestati da diše, ali može voljno da ne misli, no čak i kad ne misli mišljenje je tu. Otud *svi* znaju šta je mišljenje, kao što svi znaju šta znači hodati. Kao što je čin hodanje dokaz hodanja, tako je i čin mišljenja dokaz mišljenja, a na filozofima je da utvrde kako se misli, ne i zašto (kao što se ne postavlja pitanje zašto dišemo jer ono je besmisleno) U ovakvoj postavci, dakle, mišljenje se pojavljuje kao uslov, a ne nešto uslovljeno, kao ono urođeno, kao ono što uslovljava naš odnos prema iskustvu, odnosno, u transcendentalnoj varijanti, uslovljava mogućnost iskustva. Delezovo pitanje, utoliko, glasi: zašto mišljenje uslovljava mogućnost iskustva (a ne samo iskustvo), odnosno, na koji način je transcendentalni model uveden u sliku mišljenja i na koji je način sadržan u njoj (Delez 2009: 231)? Već samo pitanje stvara nelagodu. Za Kanta transcendentalni model je model samog mišljenja. Recimo, suditi i misliti isto je jer „suđenje je naročiti talenat koji ne da naučiti već se samo upražnjava”, a kada izostane sposobnost suđenja tonemo u glupost (Kant 1990: 124 i fusnota). Za Deleza, pak, transcendentalni model pokazuje kako mišljenje misli, ali ne i šta je to što mišljenje čini nužnim: „Ne nužnost mišljenja, već kako dospeti do nužnog mišljenja” (Zourabichvili 2004: 15). Čak, ako zaoštrimo stvar, zar se stvaralački potencijal mišljenja ne gubi ako se ono svodi na pakovanje opažaja u unapred pripremljene

misli“ (Descartes 1975: 206). Zanimljivo je što malo kasnije i sam Dekart kritikuje pristup koji se oslanja na zajedničko čulo (208), ali zajedničko čulo ne izbacuje iz argumentacije.

modle, u pojmove koji su poput fioka ili sudova već spremnih da prime određeni sadržaj i oblikuju ga prema sopstvenom obliku? Rekognicija se, utoliko, pojavljuje kao svojevrsni instrument, kao modla za zahvatanje stvarnosti, kao sud prema kome iskustvo dobija oblik da bi, potom, bilo prepoznato kao iskustvo. U rekogniciji se, najpre, čuje ovo *re*, dakle nekakvo ponavljanje.⁷ Mišljenje (kognicija) ponavlja samo sebe u procesu prepoznavanja. Mišljenjem zahvatiti (*comprehensio*) ono što nam, preko čula, nudi iskustvo i što se poklapa s modelom koji se, kao kategorijalni aparat, nalazi u subjektu kao uslov mogućnosti prepoznavanja: ako ne bismo imali pojam stola ne bismo prepoznali sto, ne bismo znali šta vidimo. „Ovo je sto” jeste čin rekognicije, ili „ovo je jabuka”, „dobar dan Žile” (Delez 2009: 224). Da bismo, dakle, bili u stanju da kažemo „ovo je sto”, moramo biti u stanju da sto identifikujemo sa nekakvim modelom pohranjenim u našem subjektu, sa formom stola, sa idejom stola. Da bismo prepoznali jabuku, ili Žileta, moramo znati šta je jabuka i ko je Žile. Da bismo videli, onjušili, osetili oblik pod prstima, moramo znati šta je to pred našim očima, šta to mirišemo i šta osećamo pod prstima, koji oblik prepoznajemo. Platonovski rečeno: da bismo uopšte znali šta je kocka moramo da imamo ideju kocke nezavisno od iskustva kocke. Kod Kanta je, naravno, sve složenije nego kod Platona, što pokazuje iskustvo slepih ljudi koji su progledali: oni nisu u stanju da čulom vida prepoznaju oblik koji su osećali čulom dodira jer, jednostavno, nisu imali pojam predmeta (opažaj bez pojma je, prema čuvenoj Kantovoj reči, prazan). U osnovi rekognicije kao zahvatanja čulnog sveta nalazi se, dakle, saglasnost sposobnosti, razuma, uobrazilje. Slep čovek lišen je mogućnosti saradnje sposobnosti jer mu nedostaje jedna vrsta opažaja, odnosno saradnja se kod njega odvija pod drugačijim uslovima. Rekognicija, dakle, obezbeđuje model, to jest ono na osnovu čega se nešto prepoznaje kao identično. Identično s čim? S modelom koji se već nalazi u subjektu (idealni sto, pojam stola), ali identično i sa sobom, što se izražava stavom $A = A$. Ova formula (jednačina) znači da je A identično sebi (objekat, vosak) i da je, istovremeno, identično s nekim drugim A (sa subjektivnim modelom, formom). Nijedno A se, međutim, ne može se pronaći u iskustvu. Model (ili forma) jeste ono što prethodi svakom sameravanju kao mera, ono što prethodi svakom saobražavanju kao oblik (obraz), ona Platonova ideja, ili, u drugom pojmovnom režimu, transcendentalno polje. „Rekognicija se definiše kao složna primena svih sposobnosti na objekat za koji se pretpostavlja da je isti: upravo to isto objekta jeste ono što može biti viđeno, dotaknuto, prizvano, zamišljeno, shvaćeno” (Delez 2009, 224). Pa ipak, mišljenje je složenije od pukog prepoznavanja. Ono je suđenje. Ali

7 O rekogniciji kao sposobnosti upotrebe pojmova Keller 2004: 50 i dalje.

ono mora biti i saopštivo. Da bi uopšte funkcionisalo ono mora da postavi istost na kojoj se temelji, a zajedničko se čulo, utoliko, pokazuje kao „nosilac forme istog” (Delez 2009: 222).

Neki objekat je prepoznat kada ga jedna sposobnost zahvati kao identičnog sa objektom neke druge sposobnosti – kada se poklope uobrazilja i razum, na primer, kada „razmene informacije” – odnosno, bolje, kada sve sposobnosti zajedno određeni objekat dovedu u odnos s njegovom formom koja se nalazi u subjektu, s njegovom istošću, s pojmom. „Istovremeno, dakle, rekognicija traži subjektivni princip saradnje sposobnosti za 'sve', to jest zajedničko čulo kao *concordia facultatum*; a forma identiteta objekta traži (...) temelj u jedinstvu nekog mislećeg subjekta” (Delez 2009: 221–222). Drugim rečima, mišljenje počinje od onog *istog* bilo koji saznajni model da je u pitanju, bilo da je isto, naprosto, dato – predmet je identičan sa sobom – bilo da je, kao u modernoj koncepciji, proizvedeno. Otud sledi jedna vrlo iznenađujuća Delezova tvrdnja: upravo zbog prevlasti istog u odnosu na razliku filozofija ne uspeva u svom istorijskom zadatku da započne bez mnjenja, da mnjenje izgna kao pretpostavku, implicitnu ili eksplicitnu, svog početka.

„Nesumnjivo je da filozofija odbacuje svako posebno *mnjenje*; nesumnjivo je da ona ne zadržava nikakav poseban stav zdravog razuma, odnosno zajedničkog čula. Ona, nesumnjivo, ne priznaje ništa posebno. Ali ona čuva ono suštinsko *mnjenja*, to jest formu; ono suštinsko rekognicije, to jest model (slaganje sposobnosti utemeljenih u mislećem subjektu kao univerzalnom, a koje se obavlja ne nekom objektu) (...) Nikada forma rekognicije nije osveštavala drugo do ono što se može prepoznati i što je prepoznato, nikada forma ne nadahnjuje drugo do saobraznosti”. (Delez 2009: 223; upor. Delez 1995: 101–102)

Delezov prigovor na ovom mestu neobično je sličan Hegelovom prigovoru Kantu, naime da bez sadržaja forma ostaje prazna i nemoćna. I Hegel i Delez kao da ne računaju na *konstitutivni jaz* između transcendentnog polja i empirije, između onoga što treba i onoga što jeste, te na delotvornost tog zjapa, koja se, možda bolje nego bilo gde drugde, ogleda u pravnoj i političkoj sferi.⁸ Ono, međutim, gde se Delez suprotstavlja obojici jeste pretpostavka istosti iz koje se izvode njihove konstrukcije. Drugim rečima, nijedan od dvojice njegovih velikih neprijatelja ne uspeva da se izmakne implicitnom mnjenju, zajedničkom čulu koje podržava ono *isto*, onaj identitet koji uvek zahteva, kako Delez kaže u prethodnom citatu, *saobraznost*,

8 O konstitutivnom jazu između transcendentnog i empirijskog u pravnoj i političkoj sferi upor. Divjak, 2006; Divjak, 2008.

nekakvo slaganje, harmoniju, nešto što *uvek* prethodi izvođenju, dakle idealni početak i idealna značenja, kosmos koji je uspostavljen iz haosa jer na neredu nije moguće graditi. Upravo je saobraznost ono što postaje najdublja tačka razlaza Deleza i Kanta, jer tamo gde imamo zahtev za saobraznošću pojavljuje se, po definiciji, zahtev za istinom koja se razume kao ishod saobraznosti, kao rezultat poklapanja dva elementa – modela i onoga što pridolazi modelu kao materijal – koja se moraju harmonizovati. Istina se, utoliko, uvek pojavljuje kao učinak nekakve adekvacije intelekta i stvari, bez obzira na broj i gustinu posrednika između te dve sfere, te zahteva homogenost koju Delez, međutim, smatra nasiljem pojma. Otud je njemu važna heterogenost, te susret transcendentalnog polja i iskustva, koji susret rađa nužnost mišljenja.

2. Slobodna igra sposobnosti: zajedničko čulo u *Kritici moći suđenja*

Najeksplicitnije redove o zajedničkom čulu Kant ispisuje u *Kritici moći suđenja*. Sama *Kritika*, pak, nastoji da odgovori na pitanje da li je sudu ukusa (estetskom sudu) moguće obezbediti nužnosti i univerzalnost, odnosno da li su i kako su mogući estetski sudovi *a priori*.⁹ Sud ukusa je uvek poseban – „ova ruža je lepa” – te je sada pitanje da li on može da se podvrgne nekakvim pravilima ili zakonima koji bi ga izvukli iz puke subjektivnosti koja se ne dotiče nikoga drugog osim nas? Vrlo brzo postaje jasno da sud ukusa ne može da počiva ni na kakvim pravilima koja bi mu prethodila i koja bi ga određivala na onaj način, recimo, na koji je saznanje uslovljeno zakonima razuma, te sud ukusa, prema tome, ne počiva na pojmu. Umesto pojma Kant će ponuditi zajedničko čulo kao temelj suda ukusa.

Kad god u igru uvede zajedničko čulo, *sensus communis*, Kant računa na potencijal onog zajedničkog, dok ga uobičajeno značenje čula (*sensus*), kao empirijske sposobnosti, ne zanima. Čulo, u ovom slučaju, znači rezultat refleksije moći suđenja, osećaj zadovoljstva, te je otud i moguće govoriti o čulu (osećaju) za pravdu, za istinu, ili pristojnost (Kant 1991: § 40, 182), što znači da samo neprestanim radom na svome čulu, refleksijom, prosuđivanjem, izoštravamo svoj odnos prema istini (čulo za istinu), prema pravdom (čulo za pravdu), odnosno zahvaljujući sposobnosti suđenja u stanju smo da napravimo razliku između istine i laži, ili pravde i nepravde. Da

9 Dakle, Kant ponavlja svoju opsesiju: kako su mogući sintetički sudovi *a priori*. „Kako je moguć jedan sud koji bi samo na osnovu *vlastitog* osećanja zadovoljstva u jednome predmetu, nezavisno od njegovog pojma, prosudio *a priori* to zadovoljstvo kao zadovoljstvo koje pripada predstavi istoga objekta u *svakome drugome subjektu*, velim, *a priori*, to jest ne morajući da sačeka tuđu saglasnost” (Kant 1991, § 36, str. 177).

bismo izoštrili čulo za pravdu, dakle, potrebno nam je iskustvo, kao što je nožu potreban kamen za oštrenje.¹⁰ Ono *communis* iz sintagme *sensus communis* upućuje na *communitas*, na nekakvu opštost, odnosno zajednicu u kojoj prosuđujemo (prosuđivanje izvan zajednice, naime, ne bi imalo smisla jer se sud ne bi imao kome saopštiti). *Communis* se prevodi i kao opšte (opšte čulo), što je značenje koje takođe valja zadržati upravo zbog komunikacije (opštenja), komunikativnosti (saopštavanja), odnosno komunikabilnosti (saopštivosti). Kantu je stalo do saopštivosti¹¹ jer sud ukusa mora biti saopštiv da bi uopšte bio sudom ukusa: „Ukus bi se mogao definisati pomoću moći prosuđivanja onoga što čini da se naše osećanje vezano za jednu datu predstavu *može saopštavati na opšti način* – bez posredovanja nekog pojma” (*Isto*: 184). I još jače: „Estetska moć suđenja može da nosi naziv zajedničkog čula” (*Isto*).¹² Ne, dakle, samo što estetski sud ne podleže kriterijumu univerzalnosti, već je njegov temelj zajedničko čulo. Estetska moć suđenja *jeste* zajedničko čulo. Kant konstrukciju napreže do krajnjih granica, toliko da bismo, u delezovskom duhu, mogli bismo reći da implikacije uvođenja zajedničkog čula Kant, naprosto, skriva, verovatno i od sebe samog. Da estetskom sudu ne prethodi pojam znači samo to da svaki čovek ima sopstveni ukus, da ne postoje prethodna (logička) pravila koja bi uobličila njegov sud, te je prepirka o tome da li su francuski sirevi, na primer, s gledišta ukusa, genijalni ili nejestivi, odnosno prekorevati nekog zbog toga što više voli duvačke instrumente od gudačkih, potpuno besmislena (Kant 1991: § 7, 104).¹³ Iza estetskog ukusa, dakle, ne stoji nikakva logička, kategorijalna struktura koja bi dopustila uspostavljanje

10 Na upečatljivom mestu na kojem odsustvo moći suđenja vidi kao nenadoknativ hendikep, Kant se obrušava na upotrebu primera kao nedostatka apstraktnog mišljenja. Ipak, „jedina velika korist od primera jeste to što oni pooštavaju moć suđenja (Kant 1990: 124).

11 U permanentnom kvarenju srpskog jezika, na račun jednako stilski lošeg engleskog, ustalila se konstrukcija „komunicirati nešto“ – što je nakaradna upotreba genitiva – za razliku, recimo, od komunikacije s nekim, ili saopštavanja nečega, te sada ljudi komuniciraju svoje ideje, osećanja, ili misli. Reč je, međutim, o saopštavanju. Komunicirati znači preneti posredstvom zajedničkog medija, jezika, odnosno saopštiti svoju misao koja je zadobila dovoljno opštu formu da bi mogla biti shvaćena.

12 U fusnoti na 184. stranici Kant dodaje: „Ukus bismo mogli označiti rečima *sensus communis aestheticus*, a običan ljudski razum rečima *sensus communis logicus*”.

13 Što, pak, sažima latinska poslovice *De gustibus non est disputandum*, o ukusima se ne raspravlja. Razume se, stvar se može i obrnuti: o čemu se drugom može raspravljati do o ukusima? Jer, ako se oslonimo na Kantovu shemu u kojoj racionalnoj raspravi prethode stroga pravila, a koja se ne tiču vremena koje se daje sagovornicima za saopštavanje njihovih stavova, već upravo samog merituma stvari, onda je pitanje da li je rasprava uopšte moguća. Ili: ako bi istina bila stvar metode onda bi, pravilnom upotrebom metode, lako bilo doći do nje. Problem je, međutim, složeniji.

kriterijuma za univerzalno važenje tih sudova, ali Kant ne odustaje od pokušaja da estetskom sudu obezbedi nekakvu opštost i to, ako kaže Kant, „opštost naročite vrste, jer ona ne povezuje predikat lepote sa pojmom *objekta* posmatranog u njegovoj celokupnoj *logičkoj* sferi, pa ipak upravo taj isti predikat proteže preko celokupne sfere *onih koji sude*” (Kant, 1991: § 8, 106-107). Na pozornicu stupa ono lepo.

Ako za neku stvar kažemo da je lepa, taj iskaz (sud) potpuno je drugačiji od iskaza (suda) o našoj sklonosti francuskim sirevima ili duvačkim instrumentima zato što iskaz o lepom polaže pravo na nekakvu opštost. O kakvoj je, međutim, opštosti reč? Najpre, moja sklonost francuskim sirevima ne zahteva nikakvu refleksiju i reč je, naprosto, o ukusu čula (*Sinnen-Geschmack*) koji ne zahteva nikakvu i ničiju saglasnost, a ne o ukusu refleksije (*Reflexions-Geschmack*) koji zahteva nekakvu saglasnost drugih, što znači da u sebi nosi „*estetski kvantitet opštosti* (ästhetische Quantität *der Allgemeinheit*), to jest opštost u smislu važenja za svakoga” (Isto: 107). U još jednoj varijaciji Kant primećuje da kada nešto nazovemo lepim „gajimo uverenje da na svojoj strani imamo neki opšti glas (*allgemeine Stimme*)” (Isto: 107–108), ideju koja implicira, premda ne nužno, saglasnost, odnosno sudom ukusa se od *svakoga* zahteva da mu se jedan predmet dopada (Isto: 105). Estetski sud, utoliko, ne sadrži objektivni kvalitet, on ne povezuje predikat lepote s pojmom objekta, već sadrži samo subjektivni kvalitet suda ukusa, moj ukus (Isto: § 35, 176). Zbog toga je, da bi pribavio opštost estetskom sudu, potrebno uvesti novi objektivni kvalitet: društvenost (*Geselligkeit*), „opštu saglasnost” (*Einstimmung allgemein*), odnosno „opštu saopštivost” (*allgemeine Mitteilbarkeit*). Zajedničko čulo (opšta saglasnost) utoliko je subjektivni uslov svake saopštivosti. (Ali, dodaćemo, Kantu nasuprot, da je i saopštivost uslov svake subjektivnosti.)

Šta, međutim, mi tačno saopštavamo drugome? Naše duševno stanje, odgovara Kant (Kant 1991: § 9, 109), odnosno, detaljnije, „saznanje i predstavu, ukoliko predstava pripada saznanju” (Isto: 108). Ovakva tvrdnja implicira barem dve stvari. Prvo, s obzirom na to da u estetskom sudu ne učestvuje pojam kao odredbeni razlog (*Bestimmungsgrund*), odredbeni razlog se ne formira unapred, nego je svojevrsni rezultat slobodne igre saznajnih sposobnosti (*freien Spiels der Erkenntnisvermögen*) (Isto: 109). Drugo, u estetskom sudu učestvuje i razum. S obzirom na to da je razum sposobnost pojmova, kako razumeti to da je sud ukusa bez pojma (sudu ukusa ne prethodi nikakvo pravilo po kojem bi se sameravao, odnosno po kojem bi, kao sudija u parnici, postupao), a da je razum, koji je sposobnost pravljenja pojmova, ipak upleten?

Na ovom mestu nužno je uvesti uobrazilju kao sposobnost reflektovanja pojedinačnog predmeta s gledišta forme (Kant 1991: § 36, 177; upor.

Delez 2015: 66), odnosno sud ukusa zahteva uobrazilju zbog povezivanja raznovrsnosti u opažaju, kao i razum koji obezbeđuje jedinstvo tome povezivanju (Kant 1991: § 35, 176). Ali, ponavljamo, sud ukusa ne zasniva se na nekom pojmu o objektu, već, na ovom osetljivom mestu, uobrazilja i razum ulaze u direktan odnos (a ne preko pojma). Uobrazilja se ne odnosi na neki pojam, već na sam razum kao sposobnost pojmova, odnosno, kako Kantovu argumentaciju produžava Delez, uobrazilja se odnosi na *neodređeni* pojam razuma (Delez 2015: 66). Prema Kantovim rečima, uobrazilja „shematizuje bez pojma” (Kant 1991: § 35, 176). Kako je to moguće i da li je, uopšte, moguće, budući da uobrazilja nikada nije slobodna, već deluje, uvek, s obzirom na neki pojam? Delez primećuje da, suočena s odsustvom pojma, uobrazilja menja svoju funkciju, ona prestaje da shematizuje i „svoju najdublju slobodu ispoljava reflektujući formu predmeta” (Delez 2015: 66).¹⁴ Upravo na taj način uobrazilja kao slobodna i razum kao neodređen stupaju u igru.¹⁵ I to slobodnu igru. Igru lišenu pravila. Njihova saglasnost je saglasnost o tome da nema unapred datih pravila. Teren, pak, kao konstitutivan za igru, kao tlo (osnova) na kojem se odvija igra, jeste zajedničko čulo, odnosno, rezultat slobodne igre saznanjnih sposobnosti mora biti saopštiv na opšti način (Kant 1991: § 9, 109, 110).

Ali da li ima igre u kojoj nema pravila, s obzirom na to da se igra određuje upravo svojim pravilima? Igra jesu pravila. Igra se igra po pravilima, ali se ne može igrati pravilima jer, u tom slučaju, igra prestaje biti igrom. Ovakvo shvatanje igre u čijem središtu se nalaze pravila važi za svaku igru

14 Zadovoljstvo u onome što je lepo, precizira Kant, „zadovoljstvo je čiste refleksije” (Kant 1991: § 39, 181). Kleist (2000: 73) precizira: „Reflective judgment compares the harmony of my faculties with that of *all possible judging persons* [eto zajedničkog čula; podvukao I.M.], so that my harmony is a microcosmic anticipation of an ideal. This comparison called reflective judgement is formative of my noetic harmonizing itself, however: the structure of reflective judgment is this harmony” („Refleksivna moć sudenja poredi harmoniju mojih moći sa harmonijom *svih mogućih osoba koje sude*, tako da je moja harmonija mikrokosmička anticipacija jednog ideala. Ovo poređenje, nazvano refleksivnim suđenjem, formativno je za moje noetsko harmonizovanje sebe. Međutim: struktura refleksivnog suđenja je ova harmonija”).

15 „Spretnost ljudi da saopštavaju svoje misli zahteva takođe neki odnos uobrazilje i razuma, da bi se pojmovima pridruživali opažaji i opažajima opet pojmovi koji se slivaju u neko saznanje; ali tada saglasnost tih dveju duševnih moći stoji *zakonski* pod prinudom određenih pojmova. Samo onde gde uobrazilja u svojoj slobodi podstiče razum i gde razum bez pojmova prenosi uobrazilju u neku pravilnu igru, tu se saopštava predstava ne kao misao, već kao unutrašnje osećanje svrhovitog stanja duševnosti” (Kant 1991: § 40, 184). Ovo je gotovo savršena definicija umetnosti. Nešto kasnije (§ 43, 193) Kant dodaje još nešto od presudne važnosti za umetnost. Naime, slobodna igra sposobnosti ne znači proizvoljnost: „Za sve slobodne veštine potrebno je nešto što je slično prinudi, ili neki *mehanizam* bez kojeg *duh*, koji u umetnosti mora da bude slobodan i koji jedino oživotvoruje delo, ne bi imao nikakvog tela i potpuno bi izvetreo”.

osim umetnosti i politike: to su igre koje ostaju igrama čak i ako je u njima dopušteno, ili, preciznije, nužno menjati pravila u hodu. Zbog toga je, uostalom, *Kritiku moći suđenja* i moguće čitati i kao *par excellence* politički spis. Ne, dakle, naprosto zbog toga što ćemo u knjizi pronaći nekoliko primera iz politike – koji su privukli pažnju Hani Arent – već zbog strukture dela, zbog toga što u sudu ukusa pojam ne igra odlučujuću ulogu, a naročito zbog toga što se u temelju nalazi zajedničko čulo.

3. Ka transcendentnom empirizmu

„Implicitna pretpostavka filozofije nalazi se u zajedničkom čulu kao *cogitatio natura universalis*, počevši od koje filozofija može da započne” (Delez 2009: 218). Ova brutalna Delezova tvrdnja optužuje gotovo čitavu filozofsku tradiciju jer kaže da filozofija nije uspela u jednom od svojih glavnih nauma: da započne bez pretpostavki. Pojmovno filozofsko mišljenje, dosipa Delez so na ranu, pretpostavlja „sliku prefilozofskog i prirodnog mišljenja” koje je, neupitno – nasuprot filozofskom impulsu koji u rezervi uvek čuva upitnost – u dosluhu sa istinom, „ono formalno poseduje istinu, a želi je i sadržinski” (*Isto*). Drugim rečima, zašto filozofi teže istini pre nego laži? Zašto pre istina nego laž? Na ova pitanja istorija filozofije nije odgovarala jer se primat istine nije dovodio u pitanje, strogo uzev, sve do Ničea. Platonova alegorija pećine, recimo, vrlo atraktivno pokazuje da „običan svet” ume da bude zaveden igrom senki (privida i laži) jer za bolje ni ne zna, ali se filozof ne da tako lako zavesti jer on poseduje znanje o pravom stanju stvari, odnosno on razlučuje istinu od laži i tako se, implicitno i kod Platona – jer nema se tu šta eksplicirati – okreće istini. Dekartov će filozof pak da uvede u igru lažljivo i zlo biće koje, za razliku od filozofa, valjda, čija se dobra volja za istinom ne dovodi u pitanje, zlo misli i rđavo dela, ali i to će biće, makar bilo i sam demon, da ustukne pred željom i voljom filozofa za istinom. I Dekart će napraviti razliku između „običnog sveta” koji može biti zaveden (to je onaj svet koji se nikada ne žali da mu je premalo pameti) i filozofa koji se ne da prevarantima (to je onaj koji u sve sumnja, pa i u to da postoji), ali ne može da pretpostavi lošu volju za mišljenjem, ne može da pretpostavi da se istina ne želi. Iz čitave plejade filozofa koji, naprosto, pretpostavljaju volju za istinom, upadljivo se izdvaja Makijaveli koji primećuje, upravo, da običan svet nije samo sklon upadanju u laž, već da, ako stvari malo produbimo, običan svet želi laž, želi vladara, onog Dekartovog demona-varalicu, boga-varalicu (*dieu trompeur*) koji će ga lagati. S Ničea, zbog toga, kreću problemi pred kojima se filozofija, do danas, ne snalazi najbolje. (Osim nepovoljnog doba za filozofiju, doba u kojem laž u političkoj sferi ne nailazi na otpor, možda je i ovo jedan od razloga

što filozofija ne stoji danas baš najbolje.) Ničeova postavka, naime, slično Makijaveliju, dovodi u pitanje pre svega i iznad svega ispravnu (dobru) prirodu mišljenja, odnosno, još strože, prirodnost mišljenja, ili, najstrože, prirodu mišljenja. Ako prefilozofska slika mišljenja ne može zamisliti da se ne misli, kao što je nemoguće zamisliti da se ne želi misliti, ili je nemoguće zamisliti da se želi laž, Niče bez problema pokazuje da mišljenje uopšte nije nevino u svojim skretanjima, zabludama, gubljenjima, te, najzad, u proizvođenju laži. Misliti je, po dogmatskoj slici mišljenja, naprosto dobro, ili makar bolje od nemisliti, kao što je bolje želeti istinu nego laž. Pretpostavka o prirodnosti mišljenja, dakle, toliko je utisnuta u kolektivno iskustvo da se filozofi, jednostavno, ne pitaju o tome na čemu počiva sveopšte oduševljenje mišljenjem, čak i kada je sama filozofija, kao umeće mišljenja, u krizi. Ta neupitnost posledica je podzemnog rada zajedničkog čula.¹⁶

Problem se može otvoriti i iz druge perspektive: kako se uslovi mogućnosti, forme, kategorije, odnose na ono što uslovljavaju? Gde je tačka dodira i šta taj i takav susret proizvodi? Delezu se čini da Kant transcendentnu formu neke sposobnosti – razuma, uobrazilje, uma – meša sa njenom transcendentnom upotrebom, dakle s upotrebom koja izlazi izvan ovlašćenja. Prigovor je zapanjujuće jednostavan. Transcendentna upotreba transcendentne forme neke sposobnosti „ne znači da se sposobnost obraća objektima izvan sveta, već da ona u svetu zahvata ono što je se isključivo tiče i što dovodi do toga da ona dođe na svet. Ako transcendentna primena [primena, dakle, koja izlazi izvan granica što ih je postavio razum] ne sme da bude preslikana na empirijsku primenu [jer reč je o dvama heterogenim planovima], to je upravo stoga što ona zahvata ono što ne može biti zahvaćeno s gledišta zajedničkog čula koje empirijsku primenu svih sposobnosti odmerava s obzirom na ono što pripada svakoj sposobnosti u formi njihove saradnje” (Delez 2009: 236). Upravo to je, veruje Delez, Kant

16 Utoliko je korisno konsultovati Hajdegera. U drugoj rečenici spisa *Šta znači misliti?* (Heidegger 2008: 11) Hajdeger izgovara nešto, naizgled, neupitno: „Moramo biti spremni učiti mišljenje“. No, samorazumljivost ovog iskaza rasipa se u prah gotovo odmah. Hajdeger ne kaže da moramo biti spremni na učenje kao takvo, što je opšte mesto prosvetiteljstva, već na učenje da mislimo, a da, pri tome, najmanje misli na logiku koja mišljenje formalizuje, kao što ne misli ni na filozofiju kao disciplinu u kojoj se, na neki način, učimo mišljenju. Reč je o nečem temeljnijem: mišljenje nije prirodno kao hodanje kojem se ne moramo učiti jer, kada jednom prohodamo, kada se jednom uspravimo, onda samo nastavimo da hodamo. Do mišljenja, kaže Hajdeger, dospavamo mišljenjem, i to je u redu. Ali onda dodaje da se mišljenju moramo učiti što je vrlo nesamorazumljivo. Time što mišljenje učimo, domeće Hajdeger, mi priznajemo da ne znamo da mislimo. Delezova ideja o *genitalnosti* mišljenja gotovo se potpuno poklapa s rečenim Hajdegerovim manevrom: genitalno mišljenje znači da se mišljenje mora radati iz mišljenja i razlike, a ne iz identiteta pojma sa samim sobom i elemenata koji su mišljenju strani (Delez 2009: 427 i na drugim mestima).

prevideo. Funkciju preslikavanja transcendentalne sheme i zajedničko čulo Kant, veruje Delez, ili ne vidi, ili skriva (možda i od sebe samog).¹⁷ Drugim rečima, da bi obezbedio harmoniju sposobnosti, njihovo sadejstvo, i na taj način omogućio im da se odnose na empiriju bez upadanja u transcendentalni privid, Kant nije imao druga sredstva do da se, kako smo videli, pozove na zajedničko čulo. Ako je tome tako, onda postaje jasno šta znači Delezov prigovor da Kant „preslikava (*décalquer*) transcendentalne strukture na empirijske činove neke psihološke svesti” (Delez 2009: 224), te zbog čega je „transcendentalni empirizam jedino sredstvo da se transcendentalno ne preslika na oblike empirijskog” (Delez 2009: 238). Ipak, ispitivanje o transcendentalnom empirizmu ostavljamo za drugu priliku.

Zaključak

Zajedničko čulo je forma istosti, svojevrsni posrednik u kojem je opštenje uopšte moguće. Kada ne bi bilo te forme značenja ne bi bilo značenja jer ona su to samo ako su, kao i ukus, saopštiva. Taj korak iz implicitnih značenja ka eksplicitnim značenjima, iz subjektivnih (privatnih) značenja ka objektivnim (javnim) značenjima, Kant nastoji, prema Delezovom tumačenju, da uvede na zadnja vrata, neprimećeno, jer drugačije ne može da održi transcendentalno polje čistim. No, čak i da je tako, čak i da zajedničko čulo kontaminira transcendentalno polje, to ne znači da ono, transcendentalno polje, prestaje da važi, ili da ne proizvodi učinke, ali da bi ostalo delotvornim ono mora da promeni pretpostavke, odnosno da se liši prednosti istog nad razlikom. Ono isto, naprosto, Kantova je mera koja deluje po principu Prokrustove postelje: nasilje istosti homogenizuje ono heterogeno zarad idealnih značenja ili zarad čuvanja primata uma. Ali to nije drugo do autokratsko nasilje u kojem je sve u rukama Jednog (uma), dok je podela vlasti fingirana. Idelano značenje će ostati isto sa samim sobom, a jedini oponent biće ono samo sebi. Delezov zahtev da se isto povuče sa svoje povlašćene pozicije kako bi napravilo mesta razlici ravan je zahtevu da se razgradi temelja na kojem počiva Kantovo zdanje, ali upravo je to cena, čak nužnost, da se samo zdanje sačuva. Mišljenje ne može postati nužnim ako između njega i empirije postoji toliko posrednika da se empirija misli kao tek moguća, a iskustvo s one strane poretka. Zbog toga Delez nudi čudan, paradoksalan sklop: transcendentalni empirizam, pojmovno čudovište u kojem mišljenje nije stvar dobre volje mislioca i htenja da se misli, već nužnost koja nas nagoni da stvaramo.

17 O Delezovoj sumnji da Kant skriva sopstvene tragove Delez 2009: 224.

Literatura

- Delez, Žil & Gatari, Feliks (1995), *Šta je filozofija?*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, prevod Slavica Miletić.
- Delez, Žil (2001), *Niče i filozofija*, Beograd: Plato, prevod Svetlana Stojanović.
- Delez, Žil (2009), *Razlika i ponavljanje*, Beograd: Fedon, prevod Ivan Milenković.
- Delez, Žil (2015), *Kantova kritička filozofija*, Beograd: Fedon, prevod Ivan Milenković.
- Descartes, René (1973), *Meditacije o prvoj filozofiji*, Zagreb: Izvori i tokovi, prevod Tomislav Ladan.
- Divjak, Slobodan (2006), *Problem identiteta (kulturno, etničko, nacionalno i individualno)*, Beograd: Službeni Glasnik.
- Divjak, Slobodan (2008), *Antej ili Ahasver*, Beograd: „Filip Višnjić” i Službeni Glasnik.
- Fichant, Michel (2008), „L'espace est représenté comme une grandeur infini donnée: la radicalité de l'esthétique”, u: Jean- Marie Vaysse (sous la direction), *Kant*, Paris: Cerf, str. 7–46.
- Heidegger, Martin (2008), *Što se zove mišljenje?*, Zagreb: Naklada Breza, prevod Boris Perić.
- Hrnjez, Saša (2017), *Tertium datur. Sintesi e medioazione tra citicismo e idealismo speculativo*, Milano: Mimesis.
- Kant, Imanuel (1990), *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, prevod Nikola Popovića.
- Kant, Imanuel (1991), *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ, prevod Nikola Popović.
- Kleist, Edward Eugen (2000), *Judging appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*, Berlin/Heidelberg: Springer ScienceBusiness Media.
- Longuenesse, Béatrice (2000), *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press.
- Milenković, Ivan (2015), „Knjiga o neprijatelju” (pogovor), u: Žil Delez (2015), *Kantova kritička filozofija*, Beograd: Fedon, prevod Ivan Milenković.
- Pulchila, Pablo (2020), *La rupture de sens commun. Deleuze, lecteur de Kant*, Paris: Harmattan.
- Zourabichvili, François (2004), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, u: François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues, Paolo Maretti, *La philosophie de Deleuze*, Paris: PUF.

Ivan Milenković

RECONSTRUCTION OF A DISPUTE: DELEUZE'S CRITIQUE OF KANT'S USE OF SENSUS COMMUNIS

Summary

One of the major Deleuze's objections directed to Kant states that Kant has not managed to free the transcendental field from empirical elements i.e., from *sensus communis*. In this study we show why Kant needed the help of *sensus communis*, and in what places he did that use that help (especially in his *Third Critique*), and also why Deleuze sees *sensus communis* as a hidden foundation of Kantian philosophy. Deleuze is convinced that the introduction of *sensus communis* is the very reason why Kant is not able to offer the solution to the task that history has given to philosophy: Kant does not enter philosophy free of presuppositions and he remains shackled to a dogmatic notion according to which thought hinges on naturalness, good will and unquestionable striving towards truth.

Keywords

Kant, Deleuze, *sensus communis*, transcendental, understanding, imagination, concept, schematic, ability, *concordia facultatum*

