

IGOR CVEJIĆ

NESVODIVOST SPOSOBNOSTI OSEĆANJA

*Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva
u filozofiji Imanuela Kanta*

Prudentia



INSTITUT ZA FILOZOFIJU
I DRUŠTVENU TEORIJU

Igor Cvejić
NESVODIVOST SPOSOBNOSTI OSEĆANJA

Institut za
filozofiju
i društvenu
teoriju



INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

Izdavač

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Recenzenti

dr Nebojša Grubor

dr Una Popović

dr Adriana Zaharijević

Biblioteka

Prudentia

Rukopis je nastao tokom rada u okviru projekta „Etika i politika životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“ (evidencioni broj 43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

ISBN 978-86-80484-26-6

Fotografija na koricama:
Ian Norman, *Heavens Above Her*
(CC BY-SA 2.0)

IGOR CVEJIĆ

NESVODIVOST
SPOSOBNOSTI
OSEĆANJA

Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva
u filozofiji Imanuela Kanta

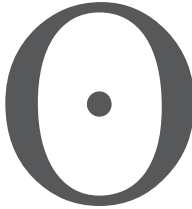
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd, 2018

SADRŽAJ

Predgovor	7
Promene paradigmi u filozofiji emocija u XX veku.....	9
Zašto (opet) Kant?.....	23
1. KOGNITIVIZAM U SHVATANJU ZADOVOLJSTVA I NEZADOVOLJSTVA U NEMAČKOM RACIONALIZMU	
1.1. Dekart i Lajbnic o zadovoljstvu kao uvidu u savršenstvo	30
1.2. Volfov reduktivni kognitivizam	35
1.3. Baumgartenova nauka o čulnom saznanju.....	38
1.4. Rasprava o osnovnim moćima duše (Zulcer, Kruzijus i Mendelson).....	42
1.5. Uticaj britanskog empirizma.....	46
1.6. Tetensovo shvatanje osećaja.....	48
2. TRI OSNOVNE MOĆI DUŠE: MOĆ SAZNAVANJA, MOĆ HTENJA I OSEĆAJ ZADOVOLJSTVA I NEZADOVOLJSTVA	
2.1. Izvođenje osnovnih moći duše.....	58
2.2. Odredbeni razlog i principi a priori.....	75
2.3. Materija i forma.....	78
2.4. Transcendentalna estetika.....	80
2.5. Svest (<i>Bewußtsein</i>)	86
3 OSEĆAJ KAO STANJE <i>SUI GENERIS</i>	
3.1. Istorijska analiza termina <i>Gefühl</i>	107
3.2. Osnovno čulo, vitalno čulo, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva	110
3.3. Definicije osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva.....	115
3.4. Kauzalni model	119

3.5. Intencionalističko objašnjenje i model svesti višeg reda	125
3.6. Osećaj kao subjektivni kauzalitet predstava.	134
3.7. Osećaj vs oset.	139
3.8. Osećaj i saznanje.	145
3.9. Osećaj i svest	154
3.10. Podela osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva.	161
4. OSEĆAJ I MOĆ ŽUDNJE	
4.1. Uživanje i bol: osećaj kao razlog žudnje	169
4.2. Intencionalnost uživanja i bola.	172
4.3. Intelektualno zadovoljstvo i nezadovoljstvo: odredba moći žudnje kao razlog osećaja.	176
4.4. Intencionalnost intelektualnog osećaja.	184
4.5. Moralni osećaj i osećaj poštovanja.	188
4.6. Intencionalnost moralnog osećaja i poštovanja	195
4.7. Zaključni pregled i osećaj u teoriji delanja.	198
5. OSEĆAJ U ČISTOJ REFLEKSIJI (MOĆ OSEĆAJA)	
5.1. Refleksivna moć suđenja	204
5.2. Uvod u analitiku ukusa	227
5.3. Bezinteresno dopadanje: izolovanje forme.	231
5.4. Forma svrhovitosti	240
5.5. Harmonija u slobodnoj igri uobrazilje i razuma	254
5.6. Fenomenološka struktura osećaja u čistoj refleksiji i intencionalnost <i>sui generis</i>	285
5.7. Dedukcija suda ukusa.	313
5.8. Sensus communis	317
5.9. Uzvišeno	319
5.10. Kauzalitet osećaja između kauzaliteta prirode i kauzaliteta slobode.	324
Zaključak.	331
Literatura.	335

PREDGOVOR



sećaji su jedan od najelementarnijih činioaca naše individualne i kolektivne svakodnevice. Oni nas često čine pokrenutim da radimo jedno, a ne drugo, usmeravaju našu pažnju, omogućuju da svet doživimo na različite načine, spajaju nas i razdvajaju. Ipak, ma koliko su nam na osnovu ličnog iskustva najbliži, kada treba da se objasni šta je to osećaj, o tome obično znamo da kažemo veoma malo.

Termin „nesvodivost“ u naslovu ove knjige mogao bi navedsti čitaoca na pomisao da je sposobnost osećanja mistična i nedokučiva, što se često i misli. Nasuprot takvom poimanju, cilj ove knjige je da osećaje demistifikuje na način da se od osećaja izdvoji ono što im ne pripada, a što ih upravo čini mističnim. U tom smislu, zaista će se osećaji na izvestan način „raspetljati“ od saznanja. Oni se i ne mogu redukovati na saznanje: ne predstavljaju svojstva predmeta saznanja (pa ni subjekta). Jedan deo mistifikacije osećaja sastoji se u tezi da oni to čine – na neki nedokučivi način. Naravno, to ne znači da nam osećaji ne pomažu da dođemo do saznanja. Na primer, kada osetimo nelagodnost u odnosu sa bliskom osobom, osećaj nam ne govori šta je problem u našem odnosu, ali će nam usmeriti pažnju da taj problem (saznanjem) uvidimo. Ipak, osećaji nam najpre deluju mistično, jer ih je teško saznati, 'zamrznuti' i s njima računati. Ne dovodeći u pitanje značaj doprinosa neuronauka, psihologije, antropologije i drugih empirijskih nauka u ovom domenu, pristup ove knjige je sasvim drugačiji. Često se vodimo pretpostavkom da osećaja postajemo svesni tako što ih saznajemo, na primer uviđamo

introspekcijom među drugim stanjima u 'kontejneru' našeg duha. U skladu sa novim fenomenološkim pravicima u filozofiji emocija, ova knjiga polazi od drugačije pretpostavke – da je osećaj način na koji smo svesni sebe samih, drugih, predmeta, događaja i sveta oko nas. U skladu sa tim, pitanje nije kako uviđamo osećaje, nego kakav je modus svesti osećaj. Ta pretpostavka u skladu je i sa osnovnom 'kantovskom' intuicijom da osećaji, pre svega, treba da se osete, a ne uvide.

Osećaji se, takođe, ne mogu redukovati ni na žudnje, iako su gotovo uvek s njima povezani i u odnosu međuzavisnosti. Žudnje su po pravilu usmerene na to da se promeni stanje stvari u svetu; Kantovim jezikom, da se egzistencija objekata predstave proizvede (ili da se uništi). Osećaji, naprotiv, pokazuju senzibilnost za stanje stvari s obzirom na značaj koji ono za nas ima. U tom smislu, osećaji poseduju oba „smera usaglašenosti“. Kant daje i (klasičan) primer da možemo imati osećaj bez žudnje za egzistencijom predmeta, osećaj lepote (iako, prema Kantu, ne možemo imati žudnje bez osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva). Osećaji su, prema tome, *sui generis* stanja. Možda se čini da ovo stezanje osećaja u sopstveni reon ukida čaroliju koja se osećajima uobičajeno pripisuje, ali „čarolija“ se upravo sastoji u postojanju i upražnjavanju jedne tako posebne sposobnosti ili moći.

Ova knjiga, koja je nastavak rada na temi moje doktorske disertacije „Kantova teorija osećaja“, odbranjene na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2017. godine, pokušaj je da se predstavi plodno istraživanje sposobnosti osećaja (termin ovde referira i na pasivni receptivitet i na moć da se osećaj proizvede) kao sasvim posebne moći unutar Kantovog filozofskog opusa. Veliku zahvalnost na strpljenju i pomoći dugujem svom mentoru, Nebojši Gruboru, zatim profesorima Jovanu Babiću, Uni Popović, Aleksandru Dobrijeviću i Ivanu Vukoviću. Svojim kolegama sa Instituta za filozofiju i društvenu teoriju i direktoru Petru Bojaniću zahvalan sam na podršci u otvaranju novih pravaca istraživanja. Posebnu zahvalnost dugujem onima koji su svojim prepravkama i vrednim komentarima doprineli da ova knjiga (koliko je to bilo moguće s obzirom na kapacitet autora) dobije pristojan oblik – Nataliji Jovanović, Olgi Nikolić, Jeleni Mijić i Mileni Đukić.

PROMENE PARADIGMI U FILOZOFIJI EMOCIJA U XX VEKU

U srpskom jeziku, što primećujemo i u svakodnevnom govoru, još uvek ne postoje precizne razlike između šireg spektra termina relativno sličnog značenja, kao što su osećaj, oset, osećanje, čuvstvo, emocije i afekti. Termin oset, iako ima isti koren kao termini osećaj i osećanje, ne odnosi se na emotivna stanja (u širem smislu). Oset uistinu referira na to da se nešto „oseća“, ali u smislu nadražaja ili stimulusa, koji ne moraju biti emotivno „obojeni“. Osećaj najčešće referira na relativno kratak doživljaj (subjektivno iskustvo) koji je emotivno obojen, ili na sposobnost da se bude senzibilan u datoj situaciji („imati osećaja“). Međutim, ovaj termin se često koristi kako bi označio i sposobnosti ili stanja koja ne moraju biti emotivno „obojena“, određeno naslućivanje („imati osećaj da će se nešto desiti“), ili za intuitivnu ili motoričku sposobnost¹, u smislu „imati osećaja za“ npr. vreme, prostor, tenis, muziku itd. Osećanje, kao i osećaj, referira na emotivni doživljaj, ali često (mada ne i uvek) na relativno trajnije stanje ili na takozvana „pozadinska osećanja“, kao što su ona koja imamo prema nekoj osobi ili zajednici. Čuvstvo je jedan ostatak iz staroslovenskog jezika, još uvek u upotrebi u mnogim slovenskim jezicima. Kao i osećaj i osećanje, čuvstvo ukazuje na određenu senzibilnost (etimološki, reč potiče od glagola „čuti“) za situaciju ili objekte oko nas. Dobrodošle pridošlice iz latinskog su emocije i afekti, ali kao što je slučaj sa rečima živih jezika, oko značenja ovih termina takođe ima mnogo zbrke. Oba

1 Poreklo ovakvog preseka različitih značenja ovog termina najverovatnije leži u latinskom terminu *tactus*.

termina se često uzimaju kao krovni pojam. S druge strane, kao posebna odrednica, termin emocije se često koristi samo za oznaku osnovnih bioloških emocija (kao što su strah, ljutnja itd.), ili za označavanje intencionalno usmerenih reakcija na konkretne objekte, nekada za ona stanja koja su povezana sa racionalnim (za razliku od afekta), a nekada kao oznaka za telesne promene koje se emotivno doživljavaju. Afekti se kao posebna odrednica najčešće upotrebljavaju za stanja u kojima gubimo kontrolu, zatim za oznaku telesnih promena, nasuprot mentalnim, dok je kroz istoriju ovaj termin često uveden kako bi se referiralo na racionalna emotivna stanja, nasuprot telesnim.

Od svih prethodno navedenih pojmova, morao bi se precizno razgraničiti pojam raspoloženja. Raspoloženja su po pravilu dugotrajnija stanja (a ne trenutne reakcije) i nemaju neposredan konkretan intencionalni objekat (konkretan objekat na koji je raspoloženje usmereno), iako se mogu objasniti kao intencionalna stanja, u smislu „obojenosti“ koju daju situaciji, odnosno određenog načina na koji doživljavamo okolinu (kada smo tužno, radosno itd. raspoloženi). Vrlo je bitno primetiti da raspoloženja, kao izvesni vid dispozicija, imaju ulogu u kreiranju pojedinačnih emotivnih reakcija, tako što nas čine spremnijim da reagujemo na jedne, pre nego na druge, događaje, i spremnijim da na određeni način reagujemo na događaje oko sebe. U tom smislu, raspoloženja se mogu objasniti i kao određeni vid prazne intencionalnosti, odnosno intencionalnosti čiji sadržaj može da bude „popunjen“; na primer, kada smo tužno raspoloženi, reagoaćemo (komparativno lakše) na određeni događaj tužnom reakcijom.²

Stručni diskurs, i pored uložениh napora, još uvek nije došao do ujednačenja značenja ovih termina. Stanje je pre takvo da se gotovo svaki od navedenih termina definiše u skladu sa teorijskim stanovištem koji autori zastupaju. Otuda se može reći da je dužnost autora koji se bavi ovom temom da precizno definiše i objasni način upotrebe navedenih termina.

Termin emocija, koji se nalazi u naslovu ovog poglavlja, upotrebljava se u najširem mogućem smislu, kao krovni pojam, dovoljno širok, da obuhvati različite teorijske pozicije koje će biti predstavljene. Pre nego što uvedemo terminologiju koja će u ovom radu biti korišćena, predstavićemo neke od osnovnih savremenih teorijskih pozicija o emocijama:

2 Uporediti Jan Slaby, *Gefühl und Weltbezug*, 138.

Džejms-Langeovu teoriju, kognitivne teorije. komponentnu teoriju i fenomenološke teorije o *sui generis* statusu emocija.

Džejms-Langeova teorija emocija i reduktivni fizikalizam

Džejms-Langeovu ili još često zvanu „*feeling theory*“ emocija, označavamo prema američkom psihologu i pragmatisti Vilijamu Džejmsu (William James) i danskom fizičaru Karlu Georgu Langeu (Carl Georg Lange), koji su u isto vreme došli do sličnih teza (1884). Osnovni motiv ovog zahvata bio je da se u rastućoj progresiji neuronauka, i emocije na neki način učine legitimnim objektom istraživanja. Osnovni korak u izgradnji ove teorije sastojao se u tome da se emocije prikažu intimnije i neposrednije povezanim, ili pre zavisnim, od telesnih promena. Otuda Džejms menja ono što će nazvati uobičajenim shvatanjem nastanka telesnih ekspresija iz emocija kao određenih mentalnih stanja u obrnuti kauzalitet, prema kojem zapravo treba da govorimo o tome da su primarne telesne promene, a da je ono što nazivamo emocijom – njihova percepcija:

„Naš uobičajeni način razmišljanja o ovakvim standardnim emocijama je da mentalna percepcija neke činjenice pobuđuje mentalnu afekciju, koju zovemo emocijom, i da ovo poslednje stanje duha dovodi do telesne ekspresije. Moja teza je, nasuprot, da telesne promene neposredno prate percepciju postojeće činjenice i da naš osećaj te promene, kako se ona dešava, *jest*e emocija.“³

Džejms nastavlja, ukazujući da, ukoliko bismo iz svog shvatanja emocije apstrahovali od telesnih promena, ne bi ostalo ništa od emotivnog karaktera mentalnog stanja:

„Ako zamislimo neku jaku emociju i pokušamo da apstrahujemo iz naše svesti o tome sve osećaje njoj karakterističnih telesnih simptoma, naći ćemo da ništa nije ostalo, nema 'duhovne građe' iz koje bi emocija bila konstituisana, i sve što preostaje je hladna i neutralna intelektualna percepcija.“⁴

3 William James, "What is an emotion", *Mind* 9 (34), 1984, 189.

4 *Ibid.*, 193.

Ovakav pristup omogućio je veliki razvoj neuronaučnih teorija koje se bave emocijama i koje neverovatnom progresijom otkrivaju do sada skrivene sastojke našeg emotivnog života. Ova istraživanja otišla su čak i mnogo dalje nego što je to Džejms krajem devetnaestog veka mogao da zamisli. Ne samo da je broj informacija o moždanim procesima mnogo veći, nego je i zahtev postao radikalniji, jer su mnogi autori pokazali da ne samo što naša svest nije konstitutivna za emocije, već se emocije mogu dešavati i u slučaju potpunog odsustva svesti o objektu (uzroku) emocije, te da se svest o tome može pokazati kao kognitivni višak koji uopšte nije emotivnog karaktera.

Posebno su značajne dve studije, Roberta Zajonca (Robert Boleslaw Zajonc) i Džozefa Ledua (Joseph LeDoux). Zajoncova ispitivanja pokazala su da postoje emotivne reakcije koje prethode ne samo svesnom procenjivanju, već i svesti o situaciji. Ispitanici su pokazivali reakcije i na one predmete za koje uopšte nisu bili svesni da su videli (kojima su bili izloženi kraće od 12 milisekundi, koliko je minimalno potrebno da bismo postali svesni). Iz svega ovoga Zajonc je izveo zaključak da su emocije vrlo brze reakcije motornog nervnog sistema, bez uticaja svesti, koje imaju funkciju neophodnu za održavanje i ostvarivanje interesa i ciljeva organizma.⁵ Još radikalniji zaključci mogli su se pronaći u studiji Džosefa Ledua. On je, ispitujući reakcije straha kod pacova, posebnu pažnju usredsredio na ispitivanje osnovnog nervnog centra emotivnih reakcija, amigdalu. Ispitivanja su pokazala da prilikom nadražaja, koji se može shvatiti kao opasnost, talamus šalje signale u auditivni korteks (ono što inače smatramo svesnim stanjima i saznanjima) i u amigdalu. Bitan je uvid da u ovom slučaju postoje dve zasebne „rute“ kojima se signal kreće: jedna duža, od talamusa preko auditivnog korteksa, a zatim do amigdale, i jedna kraća, neposredno od talamusa do amigdale. Sama ova kraća ruta, koja zaobilazi auditivni korteks, dovoljna je da se proizvede emotivna reakcija. Uloga auditivnog korteksa zatim se svodi na procenu da li je reakcija primerena ili ne, odnosno da utiče na dalji tok ponašanja.⁶ Implikacije ovakvog stanovišta mogle bi biti u tome da se kao emocije primarno ne shvataju svesne artikulacije, niti svesne

5 Robert Zajonc, "Feeling and Thinking: Preference Need no Inferences", *American Psychologist* 35, 1980, 151–175.

6 Joseph LeDoux, *Das Netz der Gefühle*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1998.

reakcije, već primarno afektivne telesne promene. Iz zaoštrene verzije, koju iznosi Dženefer Robinson (Jenefer Robinson), možemo zaključiti da su naše artikulacije zapravo zavisne od kulturnog i socijalnog uticaja, te da bi se moglo doći do zaključka da su one pre predmeti sociolingvistike i teoriji „socijalne konstrukcije“ nego teorije emocija.⁷

Čini se da u ovoj situaciji filozofiji treba staviti prst na usne, i stvar ostaviti istraživačima iz pojedinačnih naučnih oblasti. Međutim, daleko od toga da više nema filozofskih problema sa kojima se suočavamo. Tako je, na primer, pitanje o svesti, o emotivnom doživljaju, dugo posle Džejmsove teorije ostalo zapostavljeno, a kasnije se pokazala kao ključno za razumevanje emocija. Pored toga postoje problemi koji su specifično vezani za Džejms-Langeovu teoriju, a koji su primarno vodili ka razvoju novih teorijskih paradigmi u shvatanju emocija:

- 1) *Intencionalnost*: Naše uobičajeno iskustvo emocija je uglavnom takvo da one imaju svoj intencionalni objekat – kada osetimo strah, jer smo videli psa, objekat našeg straha (a ne samo uzrok) je pas. Ovaj intuitivni uvid teško se može objasniti Džejms-Langeovim pristupom. U najmanju ruku, mogli bismo reći da je intencionalni objekat naše emocije neka telesna promena (lupanje srca itd.); međutim, to ne objašnjava na pravi način činjenicu da smo se uplašili psa.
- 2) *Racionalnost*: Iako dugo kroz istoriju postoji tendencija da se emocije suprotstavljaju racionalnom, kao nešto iracionalno, ili neracionalno, dobar deo ličnog iskustva govori nam da barem određene emocije imaju svoju racionalnu utemeljenost, te da imaju svoje racionalne razloge (ne naprosto uzroke), svoje moguće opravdanje i da se mogu tumačiti kao adekvatne ili neadekvatne. Džejms-Langeova teorija opet ostavlja malo prostora za zahvatanje ovog tipa emocija, i redukuje problem emocija na takozvane bazične emocije, koje bismo možda mogli objasniti kao puke telesne promene (praćene njihovom percepcijom).

7 Jenefer Robinson, „Emotionen: Biologische Tatsache oder soziale Konstruktion“, u: Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 2009, 319.

Kognitivne teorije emocija

Kao odgovor na prethodna dva pitanja nastaju različite kognitivne teorije emocija. U širem smislu, pod kognitivnim teorijama emocijama mogli bismo podrazumevati svaki teoriju koja emocijama pripisuje reprezentovani sadržaj.⁸ U užem smislu, koji će biti bitan kada budemo razmatrali probleme i teorije koji nastaju kao izvestan odgovor na kognitivizam, kognitivističke teorije se mogu posmatrati kao one koje emotivni odnos sa svetom redukuju na različite vrste propozicionalnih stavova (najčešće verovanja i sudove). Glavni cilj ovih teorija može se objasniti namerom da se pokaže da emocije imaju svoj intencionalni objekat i da se sastoje od određene vrste saznanja koje se tako može shvatiti kao vrsta verovanja ili suda. Na primer, kada vidim psa i uplašim se, pas nije samo uzrok mog straha, on je ono čega se plašim, odnosno intencionalni objekat (*target*) straha. Osim toga, postoji i specifičan način kako se odnosimo prema ovom objektu, prema psu, kao opasnom. Opasnost je *formalni objekat* našeg straha od psa, opasnost je takođe ono što u strahu pripisujemo psu kao njegovu osobinu, te bi se emocija straha, u datom primeru, mogla shvatiti kao sud ili verovanje da je pas opasan. Značaj kognitivnih teorija ogleda se i u tome što su uspele da ukažu da emocije mogu igrati smislenu ulogu u opravdanju naših postupaka. Na primer, strah od nervoznog gorile koji je pobjegao iz svog kaveza u zoološkom vrtu može opravdati delanje u pravcu želje da dođemo na sigurno⁹, upravo jer nam strah predstavlja situaciju na određen način, kao opasnu. Takođe, kognitivne teorije emocija ukazale su na činjenicu da o emocijama možemo da govorimo kao o adekvatnim ili neadekvatnim, u zavisnosti od toga da li je formalni objekat emocije adekvatno ispunjen – na primer, ukoliko je pas kojeg smo se uplašili u stvari mršav, mali, bez zuba, onda je naš strah neadekvatan.

Problemi sa kojima se susreću kognitivne teorije emocija:

- 1) *Logika emotivnog iskustva i kontradiktorna verovanja*: Osnovna je logička pretpostavka da ne možemo istovremeno držati za tačna

8 Sabine A. Döring (hg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 2009, 23.

9 Primer prema Piter Goldie, *The emotions. A philosophical exploration*. Oxford University Press, New York, 2000, 58.

dva kontradiktorna verovanja, ili da nećemo držati za tačno verovanje koje se pokazalo da je lažno. Kršenje ovog principa je jedna od osnovnih primedbi koja se upućuje kognitivnim teorijama. Naime, za razliku od verovanja, emocije ne nestaju kada dodemo do saznanja (drugog verovanja koje je u većem stepenu opravdano) koje opovrgava onu tezu koja bi mogla biti u osnovi emocije. Na primer, strah od letenja uglavnom ne nestaje kod ljudi koji su došli do čvrstog saznanja koliko je nesreća malo moguća. Drugim rečima, pokazuje se da je strah od neke situacije sasvim moguć, čak i kada akter u potpunosti poseduje opravdano verovanje o tome da je situacija bezopasna. Mnogi autori smatraju da je to empirijska evidencija koja potvrđuje da emocije ne možemo shvatiti analogno saznanju kao verovanja ili sudove.¹⁰

- 2) *Svest i kvalitet emotivnog doživljaja*: Iako je intencionalnost u kognitivističkim pristupima postala bitan pojam za razumevanje emocija, u ranom kognitivizmu kvalitet emotivnog doživljaja i dalje ne predstavljan nikakav bitan faktor u označavanju emocija. Pitanje emotivnog doživljaja i pitanje teorije svesti koja bi na odgovarajući način objasnila emocije i dalje ostaje van svakog interesa, što će se, kako ćemo videti, pokazati veoma značajnim u otklonima od kognitivizma.
- 3) *Motivacija i uloga osećaja u objašnjenju racionalnog delanja*: Videli smo da je kognitivizam zaslužan za ukazivanje na mogućnost da se emocije pojave kao razlozi u opravdanju naših postupaka. Međutim, uobičajena je hjumovska slika emocija, ne kao saznanja koje daje razloge za delovanja, već kao motivacije (koja nije stvar hladnog razuma). Radikalna podela ova dva uslova za racionalno delovanje, verovanja i žudnji, označena je razlikovanjem dva smera usaglašavanja (*directions of fit*), smera usaglašavanja duha sa svetom (saznanje, verovanje) i smera usaglašavanja sveta sa duhom (žudnje). U ovakvoj slici činilo bi se da kognitivizam navodi da emocije pripadaju verovanjima, bez mogućnosti da se objasni njihova motivaciona snaga, što se kosi sa nekim od naših osnovnih intuicija.

10 Uporediti S. Döring, "The Logic of Emotional Experience: Noninferentiality and the Problem of Conflict Without Contradiction", *Emotion Review* 1 (3), 240–247.

Komponentne teorije

Neki autori pokušali su prethodne probleme da reše tako što emocije shvataju kao skup različitih komponenata iz kojih se one sastoje, a kojima bi se integrisale prethodne različite teze. U osnovi, to bi značilo da emocije sadrže: (1) telesnu komponentu – fizičku ili fiziološku promenu; (2) kognitivnu komponentu – saznanje ili određeno verovanje; (3) motivacionu komponentu – ili motivacionu snagu koju emocija poseduje; i (4) osećaj/oseć telesnih promena. Nećemo se mnogo baviti ovim pristupom, jer on u suštini objedinjuje ono što je već postignuto različitim drugim pristupima, i na taj način omogućuje plodno istraživanje emocija. Međutim, kako će se pokazati kada budemo predstavljali fenomenološki pristup, glavna mana ovakvih teorija je u tome što one vezu ovih komponenti doživljavaju kao konglomerat, dok će kasniji autori zastupati tezu da se mora razumeti jedinstvo svih različitih momenata emotivnog iskustva.

Fenomenološke teorije emocija: emocije kao stanja sui generis i emotivna intencionalnost sui generis

Ono u čemu se i kognitivisti i sledbenici Džejmsa slažu jeste radikalna podela kognitivnih stanja (i za njih rezervisane intencionalnosti) i osećaja, samo što je za kognitiviste polazna tačka uzimanje ne-osećajnih kognitivnih stanja, a za Džejmsove sledbenike naglasak je na telesnim promenama. Implikacija takvog stava je da obe škole zanemaruju pitanje kvaliteta emotivnog doživljaja i teoriju svesti kategorisanu u ne mnogo zanimljivom konceptu „osećaja“ telesnih promena“. Međutim, već i najelementarniji uvid da postoje „osećaji“ telesnih promena koji uopšte nisu emotivni (na primer, povećanog krvnog pritiska) pokazuje u kojoj meri je specifična priroda emotivnog doživljaja ostala nezahvaćena. Novi pravci fenomenološkog pristupa u filozofiji emocija najozbiljnije uzimaju u obzir pitanje emotivnog doživljaja, i ne samo da pokušavaju da ga objasne,

već na taj način dovode do sasvim novih uvida koji zahtevaju da se revidiraju prethodna tumačenja i da se emocije shvate kao *sui generis* stanja.

Polazna tačka „renesanse u filozofiji emocija“, kako često označavaju nove fenomenološke pristupe u filozofiju emocija, teorijski je zahvat Pitera Goldija (Peter Goldie). Jedan od Goldijevih glavnih ciljeva je da na pravi način integriše osećaj u emotivno iskustvo. Zaključci do kojih Goldi dolazi ne samo da ukazuju na značaj emotivnog doživljaja (osećaja), već pokazuju da se upravo zbog emotivnog doživljaja menja način kako je situacija konceptuirana i intencionalni sadržaj, te da su osećaji suštinski osećaji prema svetu (*feeling toward*). Ilustrovaćemo to na primeru.¹¹ Irena je naučnica koja radi na Antarktiku i ima sve moguće informacije o ledu, načinu na koji je on opasan i ljudskoj psihologiji. Međutim, ona sama nikada nije *osećala* strah od leda (možda zbog određenog emotivnog deficita). Nakon nekog vremena, desila se nesreća, pad, koji je doveo do toga da se Irena prvi put oseća uplašeno od leda (nesreća je možda pokrenula reakciju koja je „korigovala“ emotivni deficit). Nije samo stvar u tome da je Irena sada prvi put mogla da zna šta znači (*What is like?*) osećati strah, i da je Irena mogla da dođe do različitih informacija koje joj nisu bile dostupne (kauzalnih mehanizama povezanih sa osećajem straha), već i u tome da led na izvestan način nije više isti led, odnosno da se promenio (nije opasan na isti način) evaluativni-reprezentovani sadržaj i Irenin angažman sa ledom. Iz toga (1) sledi da su osećaji suštinski osećaji prema, odnosno da su intencionalni (i) u pogledu na objekat emocija, što je teza koja nije mogla da se izvede ni prema kognitivizmu, ni shodno Džejmsovim sledbenicima. (2) Intencionalnost o kojoj govorimo ne može se shvatiti redukcionistički, kao intencionalnost propozicionalnih stavova, već kao specifičan angažman sa svetom (*engagement with the world*¹², npr. Irene sa ledom) i utoliko kao emotivna intencionalnost *sui generis*. (3) To pokazuje i da

11 Primer naravno referira na čuveni primer o Meri i njenom razumevanju boja Franck Jackson, “What Marry Didn’t Know”, *Journal of Philosophy* 83 (5), 1986, (291–295); Izvorno, ovo je primer Majkla Štokera: Michael Stocker, “Physics feelings: their importance and irreducibility”, *Australian Journal of Philosophy* 61, 5–26.

12 Pojam „angažmana sa svetom“ u filozofiju emocija uveo je Robert Solomon, kako bi sačuvao svoju prethodnu teoriju emocija kao sudova. Solomon, R. C., “Emotions, Thoughts, and Feelings: Emotions as Engagements with the World.” U *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotion*, ed. R. C. Solomon, Oxford and New York, Oxford University Press, 2004, 76–88.

kognitivne, motivacione i telesne „komponente“ nisu izolovane, čineći konglomerat, već da i one čine jedinstvo unutar emotivnog doživljaja (npr. ne možemo reći da je Irenino verovanje o opasnosti leda, koje je imala pre nesreće, identično sa percepcijom opasnosti leda u emotivnom doživljaju nakon nesreće). (4) Intencionalni osećaj prema objektu utoliko je i način kako su različiti momenti emocija spojeni u jedinstvo:

„Mislim da je ispravno reći da emotivno iskustvo uobičajeno podrazumeva širok spektar različitih intencionalnih stanja, uključujući žudnje, verovanja, nadanja, želje, oslikavanja, fantazije, telesne osećaje, itd. Svako od njih se može povezati sa osećajem prema objektu emocije: možemo da vidimo ili čujemo sa osećajem, kao što možemo da žudimo ili se nadamo sa osećajem. Prema tome [...emocije] su zaista *sui generis*.“¹³

Ne-refleksivna svest o svetu

Videli smo da je i za kognitivizam i za Džejms-Langeovu teoriju problem svesti ostao „u zapečku“. Međutim, problem nastaje već okvirima Džejms-Langeove teorije. Naime, sastavni deo ove teorije je teza da emocije podrazumevaju osećaj telesnih promena, koji može biti i ne-emotivan. Rešenje, prema kojem bismo naglasak stavili samo na telesne promene, teško je prihvatljivo, jer ne bismo mogli da razlikuje emotivne doživljaje od onih drugih (na primer oseta povećanog krvnog pritiska). Niti bi zadovoljavajuća teza bila da uvek u jakom smislu moramo biti svesni emocija (bilo da se radi o tome da smo svesni da se osećamo ovako ili onako, ili da smo svesni (percipiramo) telesnih promena), jer iskustvo pokazuje da u jakom smislu takva svest ne mora da bude aktuelna (na primer, ne moramo da budemo svesni da se stidimo, da bismo se postideli, obrazi nam se zacrveneli itd.).

Polazeći od svoje teze da je potrebno da objasnimo da se osećaj sastoji u nekoj svesti o svetu, Goldie je rešenje video u Sartrovom pojmu ne-refleksivne svesti.¹⁴ Karakteristika ne-refleksivne svesti je da se radi o svesti o svetu, ali ne o (refleksivnoj) svesti o našim stanjima (npr. svesti

13 Peter Goldie, “Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way”, *Emotion Review* 1 (3), 2009, 232– 239, 237.

14 P. Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, 2000, 50–70.

o tome da se osećamo ovako ili onako). Ostavljamo ovde dalje probleme oko razjašnjenja ovog koncepta. Ono što je ključno jeste da je Goldi ukazao na potrebu da se, kada govorimo o filozofiji emocija, ozbiljno uzme razmatranje svesti, i mogućnost da je možda neophodno posebno objašnjenje emotivne svesti.

„Konflikt bez kontradikcije“: logika emotivnog iskustva

Za kognitivne teorije veliki izazov, na koji nisu mogle adekvatno da odgovore, bio je da se objasni kako to da, kada dođemo do uverljivog zaključka da je verovanje koje zasniva emociju lažno (na primer da pas koga se plašimo nije opasan), emocija ne prestaje. Čini se da takva empirijska situacija krši osnovne logičke principe i da se kao takva ne može objasniti kao racionalna. Uvidi iz fenomenološkog pristupa pružaju nam drugačije mogućnosti. Naime, ovaj sukob je moguć, a da ne predstavlja kontradikciju ukoliko se prizna da evaluativni-reprezentovani sadržaj emocije nije identičan sa sadržajem verovanja, kao što prema prethodnom primeru sadržaj Ireninog verovanja o ledu (pre nesreće) nije identičan sa sadržajem emocije straha od leda (nakon nesreće).¹⁵

S onu stranu smerova usaglašavanja

Percepcija koja se ustalila u teoriji delovanja je da postoje dva različita smera usaglašavanja: smer usaglašavanja duha sa svetom (verovanja i sudovi, saznanje) i smer usaglašavanja sveta sa duhom (žudnje). Čini se da se emocije nikada nisu uklapale u ovu sliku. S jedne strane, one su posmatrane kao (često nejasna ili nedovoljno jasna) verovanja, te često kao (iracionalne) žudnje. Na taj način emocije su polako gubile značaj i funkciju u objašnjenju racionalnog delanja. Novi fenomenološki pravci, međutim, jasno zauzimaju stav da se emocije nalaze s onu stranu smerova usaglašavanja. S jedne strane, dakle, ne mogu se redukovati na verovanje (bilo jasna ili nejasna), dok se s druge strane ne mogu redukovati na funkcionalistički shvaćene žudnje, jer imaju intencionalni

15 S. Döring, “The Logic of Emotional Experience: Noninferentiality and the Problem of Conflict Without Contradiction”

sadržaj koji zavisi od objektivnog stanja stvari. Benet Helm (Bennet W. Helm) ide dva koraka dalje i pokazuje da su, pritom, emocije presudne da bismo uopšte mogli da objasnimo ljudsko racionalno delanje i da je po svemu sudeći striktna podela saznanja i žudnji (*cognitive/conativ divide*) pogrešna. Ključan za Helma je koncept značaja (*import*).¹⁶ On označava intencionalnu karakteristiku objekta (ili događaja) da je percipiran kao vredan zalaganja ili izbegavanja ili, drugačije rečeno, osećane evaluacije. Kao takav, koncept značaja je neposredno zavisn od objektivnog stanja stvari, s jedne strane, i od evaluacije subjekta s druge. Međutim, kako Helm ukazuje, pojam značaja je presudan i da bismo razumeli racionalno ljudsko delanje:

„kada kažemo da kompjuter igra šah, time artikulišemo cilj oko koga se ponašanje kompjutera organizuje: učinci tog ponašanja su razumljivi kao neproizvoljni, dozvoljeni potezi, koje možemo razumeti kao pokušaje da se u igri pobjedi. U praktične svrhe, ova sposobnost podrazumeva da kompjuter može da primeni makar osnovnu formu instrumentalne racionalnosti [...] Međutim, da li kompjuter *žudi* da pobjedi? Da bi bilo tako, moralo bi se pretpostaviti da je pobjeda nešto što je za kompjuter vredno zalaganja. Dosadašnje pozivanje na instrumentalnu racionalnost pretpostavlja samo to da pobjeda u igri ima vrednost i ono samo za sebe ne može da ponudi objašnjenje zašto je to tako. Pošto ne možemo reći da je pobjeda nešto što bi iz perspektive kompjutera bilo vredno zalaganja, najbolje što možemo da kažemo jeste da kompjuter ispoljava racionalno posredovanu usmerenost ka cilju, pre nego neku stvarnu žudnju.

Suprotno tome, pas može da žudi da ide u šetnju. To ne znači samo da je pas sposoban da se ponaša na način koji je instrumentalan u pogledu odlaska u šetnju, na primer, da donosi povodac svom vlasniku ili da grebe vrata, već i da pas brine o odlasku u šetnju: to je nešto što je psu bitno ili značajno ili važno, što jasno pokazuje njegova frustracija ili bes ako se ne izvede u šetnju, ili radost kada napokon izađe napolje.“¹⁷

16 Helm zapravo preuzima upotrebu ovog termina od Čarlsa Tejlora. Charles Taylor, “Self-interpreting Animals”, u: *Human agency and language*, London/New York, Cambridge University Press, 1985, 48. Više o Helmovoj teoriji pogledati: Igor Cvejić, „Oblici društvenog angažmana s obzirom na subjekat importa“, *Filozofija i društvo*, XXVII (2), 2016.

17 B. Helm, *Emotional Reason*, 31–32.

S onu stranu „subjektivnog“ i „objektivnog“

Prethodno izloženi pojam značaja (import) već ukazuje na neusklađenost podele na subjektivno i objektivno. Emocije nisu objektivne u smislu u kojem objektivno označava osobine neke stvari nezavisne od subjektivne evaluacije ili percepcije ili samo-odnošenja subjekta. Međutim, emocije nisu ni subjektivne u smislu u kojem subjektivno označava ono što je u potpunosti zavisno od projekcija i evaluacija subjekta. Utoliko se emocije pokazuju kao hibridni fenomen¹⁸, koji je nužno zavisn od objektivnog stanja stvari (*fundamentum in re*) i od subjektive evaluacije i samo-odnošenja (*fundamentum in persona*). Takođe, emocije *istovremeno* označavaju svest o svetu i afektivnu samosvest: „Dok smo uplašeni, mi doživljavamo nešto 'tamo' kao opasno i istovremeno 'mi' se osećamo na specifičan način ranjivim. Međutim, naš doživljaj opasnosti nije odvojen, već se pre sastoji u tome da se osećamo ranjivim. Svaki emotivni doživljaj ima ovu strukturu: nešto nas aficira na određeni način, i, prema tome, osećamo se na određeni način aficirani time.“¹⁹

18 Uporediti J. Slaby, *Gefühl und Weltbezug*, 87.

19 J. Slaby, Achim Stephan, “Affective intentionality and self-consciousness”, *Consciousness and Cognition* 17, 2008, 506–513, 507.

ZAŠTO (OPET) KANT?

Da je tema ove knjige (gotovo) bilo koji deo Kantove kritičke filozofije, pitanje navedeno u naslovu poglavlja bilo bi sasvim neopravdano ili čak besmisleno. Neopravdano, jer bi možda, s obzirom na Kantovu prisutnost u savremenoj filozofiji, pre trebalo da stoji: zašto i dalje Kant? Besmisleno, jer u gotovo svim sferama filozofije, od epistemologije, filozofije nauke, preko etike, fenomenologije, estetike, do političke teorije, pozivanje na Kanta je toliko podrazumevano da nikakvo obrazloženje o tome ne treba navoditi. U filozofiji emocija o Kantu nema gotovo ni reči. Emocije se u etičkom smislu pominju kao ono što je Kant proterao. U kontekstu estetike, kao njen sastavni deo, za koji se čini da nema ništa sa teorijom osećaja. S pravom bi se moglo postaviti pitanje: zašto bi nam Kantova teorija osećaja danas išta značila? Zapravo, s pravom bi se moglo postaviti i pitanje: ima li uopšte Kant teoriju osećaja? Ta skepsa mogla bi da se legitimise ne samo time što bi se tvrdilo da je Kantovo izlaganje o osećaju relativno opskurno, već, pre svega, tako što bi se pokazalo da Kant uopšte nije mislio da se zadovoljstvo i nezadovoljstvo, a time i osećaj, mogu objasniti u pravom smislu:

„Ovde se lako vidi da zadovoljstvo i nezadovoljstvo, pošto ne predstavljaju nikakve vrste saznanja, sami za sebe apsolutno ne mogu da se objasne, te je potrebno da se osete, a ne uvide: da se stoga oni samo nedovoljno mogu objasniti posredstvom uticaja koji jedna predstava ima posredstvom toga osećaja na delotvornost duševnih sila.“²⁰

To je, zaista, nešto sa čime se moramo odmah na početku pomiriti: ako pod teorijom osećaja smatramo jednu nauku koja osećaje uzima kao objekt saznanja, onda Kant nije prava osoba kojoj treba da se obratimo.

20 KMS, 37; EEKU, AA 20: 232.

Međutim, to da neko teorijski objasni zašto osećaj nije niti vrsta saznanja, niti se može saznati, samo po sebi je teorijski uvid o osećajima. Nit vodilja ovog rada slediće ono za šta smatramo da je Kantov neizmeran doprinos filozofiji osećaja, ukoliko ona treba da postoji kao posebna disciplina. To je razlikovanje tri nesvodive osnovne moći duše – moć saznanja, moć žudnje i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, a prema tome i nesvodivost predstava (saznanja), žudnji i osećaja jednih na druge. To, svakako, nije sve što nam Kant može ponuditi. U skladu sa opštim kritičkim zadatkom, da se označe oni transcendentalni principi koji svakoj osnovnoj moći leže u osnovi, Kant je smatrao da je u principu refleksivne moći suđenja pronašao princip za moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Sa tim principom, a ne sa empirijskim istraživanjem ovog ili onog osećaja, i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva dobila je svoje mesto u teorijskoj filozofiji (pošto saznanje principa, iako ne nužno i ono čega su oni principi, prema Kantu, pripada teorijskoj filozofiji).²¹ Prema tome, iako prema Kantu ne može u doslovnom smislu da postoji nauka o osećaju, može postojati teorija o moći osećaja. Sama koncepcija osećaja, tako, nikako nije mogla ostati nepromenjena. Nasuprot tome, Kant je u odnosu na svoje prethodnike izneo sasvim originalno objašnjenje osećaja.

Osećaj (Gefühl)

Sam termin „Gefühl“ (osećaj) je, u Kantovo vreme, u nemačkom akademskom jeziku još uvek nesazreo. Prvi put je zabeležen u rečniku iz 1648, sa značenjem „peto čulo“, odnosno čulo dodira, i u nešto širem značenju – čulo koje se prostire celim telom.²² U istom značenju ga nalazimo i kod Volfa²³ (Wolff), Baumgartena²⁴ (Baumgarten)

21 KMS, 70, KU, AA 05: 179.

22 Up. Verena Mayer, „Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie“; Sabrina Ebbersmayer (ed.), *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012, 291–311; kod Kanta, takođe, kao *sensus vagus* (up. V-Anth/ Busolt, AA 25: 1451, 1499).

23 Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, Halle im Magdeburgischen, 1741, § 221.

24 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Methaphysik*, Hemmerdische Buchhandlung, Halle, 1783, §397.

i Majera²⁵ (Meier) – latinski termin koji paralelno koriste je *tactus*.²⁶ Pre svega, u narodnom i pesničkom jeziku ovo čulo često je povezivano sa zadovoljstvom, kao ono čulo koje donosi zadovoljstvo (u dodiru sa okolinom, pa prema tome i Bogom),²⁷ što je takođe bilo podrazumevano latinskim izrazom *tactus secundum*. U religioznom jeziku termin dobija značenje onoga 'neizrecivog, ali ipak nesumnjivog'.²⁸

Neophodno je obratiti pažnju da izvorno značenje ovog termina nije istovetno sa današnjom upotrebom termina „emocija“, kao neke vrste puko unutrašnje promene. „Osećaj“ je primarno čulo percipiranja spoljašnjeg sveta (čulo dodira). Značenje se, takođe, ne podudara ni sa današnjim engleskim terminom *feeling*, jer se ne radi o prostoj percepciji telesne modifikacije našeg stanja: „osećaj ima perceptivni karakter koji uključuje svest, i od početka je shvaćen kao jedna vrsta nepropozicionalnog saznanja [sveta].“²⁹

Tek u Kantovo vreme, pre svega kod samog Kanta, termin osećaj (*Gefühl*) počinje postepeno da se razumeva kao ono samo subjektivno, i kao (isključivo) osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Otuda je tema ovog rada upućena na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

Pod terminom osećaj, u skladu sa Kantovom upotrebom, neće se podrazumevati paralelno značenje sa engleskim terminom „*feeling*“. Osećaj je uistinu vezan za emotivni doživljaj, za svest, ali, za razliku od navedenog engleskog termina, ne referira naprosto na percepciju telesnih promena. Naprotiv, mnogo bliže fenomenološkim pristupima, videćemo da osećaj, prema Kantu, podrazumeva određene kognitivne momente, često i telesne promene, gotovo uvek motivacionu snagu, ali da se ne može redukovati ni na šta od toga, te da su oni suštinski ujedinjeni u emotivnom doživljaju. Takođe, videćemo da je osećaj na specifičan način intencionalan spram spoljašnjih objekata, kao *osećaj prema*. Utoliko osećaj predstavlja *sui generis* mentalno stanje.

25 Georg Friedrich Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, J. J. Gebauer, 1755–1759, §533.

26 Termin *tactus* kod Tome Akvinskog je širokog značenja koje obuhvata na primer osećaj celog tela, čulo dodira, ono „imati takta“, zatim zadovoljstvo i nezadovoljstvo kao *tactus secundum*. Uporediti Ludwig Schütz, Thomas – Lexikon, <http://www.corpusthomicum.org/tlt.html>; pristupljeno 24.9.2014. Opštiji pojam je *sensus*.

27 Up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, 293.

Osnovne teze Kantove teorije osećaja

Kristijan Volf je smatrao da postoji samo jedna nesvodiva osnovna sila ljudske duše: sila predstavljanja ili saznanja. U skladu sa tim su se unutar racionalističke škole i zadovoljstvo i nezadovoljstvo smatrali predstavom i vrstom saznanja (kognitivnim mentalnim stanjem). Nasuprot tome, u okviru britanske škole empirizma, zadovoljstvo i nezadovoljstvo su, sledeći Lokov stav, držani za proste osećaje koji se dalje ne mogu objasniti. Kant je prvi jasno i sistematski napustio dominantno Volfovo shvatanje o jednoj osnovnoj sili duše, i zastupao tezu da duša ima tri osnovne nesvodive moći: saznanja, žudnje i osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Samim tim, napustio je i shvatanje prema kojem se osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva može redukovati na kognitivna stanja. Smatramo da se, takođe, može pokazati da je Kant napustio i shvatanje osećaja kao primitivnih oseća koji se ne mogu objasniti i time izveo sopstvenu originalnu teoriju osećaja.

Uobičajene su dve suprotstavljene interpretacije Kantovog objašnjenja osećaja: kauzalni model i intencionalističko objašnjenje. Prema kauzalnom modelu, čiji je najreprezentativniji predstavnik Pol Gajer (Paul Guyer), Kant (poput empirista) osećaje objašnjava kao proste osećaje koji se prema svojoj strukturi ne mogu objasniti, već se jedino mogu objasniti preko svojih uzroka. Prema modelu svesti višeg reda, Rejčel Zakert (Rachel Zuckert), osećaj je za Kanta intencionalna svest, mentalno stanje drugog reda, ili 'svest o' kauzalitetu nekog drugog mentalnog stanja.

Smatramo da nijedna od ovih interpretacija ne može adekvatno da predstavi Kantovo objašnjenje osećaja i da ispuni uslove Kantove podele na osnovne moći duše, na koju ćemo se, pre svega, osloniti prema predavanjima poznatim kao *Metafizika Dohna*. Nijedna od navedenih interpretacija ne može adekvatno da inkorporira Kantovu tezu da postoji osnovna razlika između odredbi duše koje su same predstave (i pripadaju moći saznanja) i onih odredbi koje se tiču odnosa predstava (a pod kojima se referira na osećaj i na žudnje). U tom pogledu, Gajer smatra da su osećaji oseći (materijalna predstava čula), a Zakert da su osećaji predstave drugog reda.

Sledeći ovaj uvid, branićemo tezu da osećaj u Kantovoj filozofiji treba shvatiti kao *sui generis* mentalna stanja, kao odredbe subjektivne relacije

predstave u pogledu na stanje subjekta. Preciznije: osećaji su odredbe subjektivnog kauzaliteta (kauzalne sile) neke predstave, s tim da se njeno stanje predstavljanja održi ili odbaci. Osećaje, prema tome, karakteriše složena fenomenološka struktura koja podrazumeva (1) kognitivni aspekt – predstavu samu i (2) subjektivno-kauzalni aspekt – ispoljavanje kauzalne moći upravo te predstave s obzirom na stanje subjekta. S obzirom da subjektivni kauzalitet nije neka nova „stvar“, već relациона karakteristika upravo te predstave, ne radi se ni o kakvim izolovanim komponentama, već o specifičnom jedinstvu koje sačinjava osećaj. Na taj način Kant je, smatramo, pokušao da osvetli fenomen osećaja koji se ne može redukovati na fenomen saznanja ili žudnji, i koji je pre način na koji smo svesni objekata, nego što i sam može biti objekat saznanja.

Osim što ćemo pokušati da pokažemo da je ovakva interpretacija adekvatnija Kantovim generalnim uvidima o osećaju, postavimo sebi zadatak da na izlaganju pojedinačnih vrsta osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva pokažemo kako nam ovakva interpretacija omogućava doslovnije čitanje samog Kanta. To posebno važi za osećaj zadovoljstva u čistoj refleksiji, jer predstavlja jedini istinski slučaj u kojem Kant zaista jedan osećaj razmatra ne oslanjajući se na pitanje o moći žudnje, i razmatra princip za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, čime razmatranje ove duševne moći postaje deo kritičke filozofije. Teza koju ćemo zastupati je da je Kant, pritom, došao do jednog i danas sasvim zanimljivog uvida, naime, da je moguće da se osećaj (umesto u čulnim ili telesnim promenama) može strukturirati u aktima refleksije. Još jedna bitna oznaka ovog osećaja je da se reprezentativni aspekt formira upravo na osnovu subjektivno-kauzalnog aspekta, što predstavlja jedan sasvim zanimljiv i neuobičajen slučaj.

Uprkos tome što uopšteno odbacujemo intencionalnu interpretaciju osećaja Rejčel Zakert, pre svega zbog nedovoljnog uvažavanja Kantovog razlikovanja kognitivnih stanja i osećaja, smatramo da je intencionalnost i dalje u igri, i da se može govoriti o mnogo intimnijoj vezi kognitivnih stanja i osećaja, nego što je to slučaj u kauzalnoj teoriji, kada se oni smatraju povezanim jedino kauzalnom vezom (uzroka i posledice). Takođe, pokušaćemo i da pokažemo na koji način se može objasniti *sui generis* intencionalnost svake pojedine vrste osećaja unutar Kantove filozofije. U skladu sa tim zadatkom zastupaćemo tezu da se kao složeni intencionalni objekat uživanja i bola može okarakterisati stanje

subjekta (fokus), ali i (ne)egzistencija nekog (potencijalno kognitivno neodređenog) objekta (meta). Zatim, da intelektualni osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva imaju svoj kompleksni intencionalni objekat, koji se zasniva na pojmu (fokus), koji im stoji u osnovi i istovremeno su povezani sa moralnom samosvešću. Na kraju, da je jedna od centralnih karakteristika osećaja zadovoljstva u refleksiji to što je njegov formalni intencionalni objekat svrhovitost bez svrhe, i što ovaj osećaj na specifičan način konstituše identitet svog objekta.

Smatramo da ovakvo Kantovo shvatanje ne samo da ukazuje na neke od problema koji su se u filozofiji emocija na ozbiljan način pojavili tek u poslednjim decenijama, već za neke od tih problema daje sasvim originalna rešenja koja i danas mogu doprineti raspravi u filozofiji emocija.

Rezime osnovnih teza knjige:

- 1) Kant je odgovarajući na tezu Kristijana Volfa da se duša sastoji od jedne osnovne sile, sile predstavljanja, svojom tropartitnom podelom osnovnih moći duše bio u sličnoj poziciju u kojoj su neki od današnjih filozofa emocija nasuprot kognitivizmu;
- 2) Osećaj u Kantovoj terminologiji treba razumeti kao ispoljavanje kauzaliteta neke predstave da se njeno stanje predstavljanja održi ili da se ono odbaci. (Prethodne interpretacije prema kojima Kant dopušta samo kauzalno objašnjenje osećaja – Gajer, ili prema kojima Kant smatra da su osećaji svest drugog reda, „svest o“, pokazuju se kao neprikladne);
- 3) Prema tome, osećaji se kod Kanta moraju razumeti kao *sui generis* mentalna stanja;
- 4) Osećaji su intencionalna stanja, čija se intencionalnost mora objasniti kao *sui generis* emotivna intencionalnost;
- 5) Iako je Kant, kao i većina savremenih filozofa emocija, smatrao da osećaji moraju biti telesni/čulno, on uspeva da objasni i jednu specifičnu vrstu osećaja koja se konstituše u činovima refleksije: zadovoljstvo/nezadovoljstvo u čistoj refleksiji.

1. KOGNITIVIZAM U SHVATANJU ZADOVOLJSTVA I NEZADOVOLJSTVA U NEMAČKOM RACIONALIZMU

U ovom poglavlju razmatraćemo shvatanje zadovoljstva i nezadovoljstva u periodu nemačkog racionalizma i kritike njegovog redukcionističkog kognitivističkog pristupa. Sam termin 'osećaj' (Gefühl) kao što smo naveli u tom periodu korišćen je gotovo isključivo za čulo dodira. Zbog toga ćemo ovaj period prikazati posredstvom shvatanja zadovoljstva i nezadovoljstva. Tokom čitavog perioda nemačkog racionalizma, od Lajbnica, preko Volfa, do Baumgartena i Majera, (ne)zadovoljstvo je definisano kao uvid u savršenstvo. Ne samo da je ovakva definicija kognitivistička – redukcionizam se pre svega oslikava u tezi Kristijana Volfa, koja je bila opšteprihvaćena, da se duša sastoji iz samo jedne osnovne sile, sile predstavljanja (vis representativa universi), te da su sve druge naše sposobnosti iz nje izvedene.

Dominantno shvatanje Kristijana Volfa, da je jedina osnovna moć duše da predstavlja svet se, postepeno, dovodi u pitanje tek u drugoj polovini 18. veka u radovima Zulcera, Kruzijusa, Mendelzona i Tetensa. Trostruku podelu osnovnih moći duše, karakterističnu za Kantovu filozofiju, u jasnom obliku naći ćemo tek 1785. godine u kasnim Mendelsonovim radovima – iako će se pokazati da se ispitivanjem Kantovih

predavanja iz metafizike i antropologije može potvrditi da je Kant sistematične poglede na ovo pitanje imao mnogo ranije.³⁰

1.1. Dekart i Lajbnic o zadovoljstvu kao uvidu u savršenstvo

Dekartova definicija zadovoljstva kao uvida u savršenstvo u toj meri je osvojila nemačku filozofiju kasnog XVII i XVIII veka, da je čak i Mendelson, preko sto godina kasnije, o njoj govorio kao o neoborivoj činjenici.³¹

Ova definicija, koju Dekart iznosi u prepisci sa princezom Elizabetom, glasi: „Krepostna su sva delanja naše duše koja nam pribavljaju kakvo savršenstvo, a naše celokupno zadovoljstvo sastoji se samo u unutrašnjem osvedočenju (*conscientia*)³² da smo ga ostvarili.“³³

Za nas je na ovom mestu posebno zanimljivo pitanje na koji način dolazimo do osvedočenja da smo ostvarili neko savršenstvo, što je ujedno identično sa pitanjem u čemu se sastoji zadovoljstvo. Svoj spis *O strastima duše* Dekart započinje tvrdnjom da su dosadašnja razmatranja beskorisna:

„Ono što su o tome poučavali stari u osnovi tako malo i, većim delom, malo uverljivo, da nikakvu nadu da se približim istini neću moći imati, ne udaljim li se od puteva što su ih ovi sledili. Biću strogo naveden da pišem ovde na način, kao da obrađujem materiju, koju niko do mene i nikada nije dirao.“³⁴

Kako Dekart određuje strasti i posebno strasti duše i zašto je to toliko drugačije od njegovih prethodnika? Termin „strast“ (*les passions*) koristi relativno tehnički, da bi označio sve ono što su pasivnosti, „strast

30 O Rusoovom uticaju na Kanta pogledati: Igor Cvejić, „Šta Kant duguje Rusou?“, *Filozofija i društvo*, XXIII (3), 2012, 163–175.

31 Moses Mendelssohn, *Rapsodija ili dodaci pismima o osećajima*, u *Opera selecta* (III), Demetra, Zagreb, 2003, 125.

32 Prema latinskom prevodu: Renati Descartes, *Epistolae*, Simptibus Societatis, Amtelodami, 1682.

33 Rene Dekart, pismo Elizabeti od 1. septembra 1645, u Šakota, Jasna (prir.), *Misliti zajedno. Prepiska između Dekarta i Elizabete*, Službeni glasnik, Beograd, 2010, 61. (dalje *Misliti zajedno*)

34 *Strasti duše*, 7.

je sve što nije delanje.³⁵ Međutim, to nije tako jednostavno, delanje i strasti su i dalje ista stvar, sa dva različita imena u pogledu toga na koji se član relacije odnose.³⁶ Tu „istu stvar“, kako će kasnije biti jasnije, možemo označiti odnosom, koji se različito manifestuje u dva različita elementa. S obzirom na pitanje strasti duše, Dekart nam odmah daje i odgovor o kom odnosu se radi: „ono što je u duši strast, obično je za telo delovanje. Stoga nema boljeg puta ka poznavanju strasti, od istraživanja razlike između duše i tela, da bi saznali kome od njih treba pripisati svaku od naših funkcija.“³⁷ U tome se zapravo sastoji posebnost Dekartovog pristupa; on razmatra odnos tela i duše, da bi video kome od njih treba pripisati u određenoj situaciji delovanje, kome trpljenje.³⁸

S obzirom na opštu podelu koju Dekart upotrebljava, na misleću (*res cogitans*) i telesnu supstancu (*res extensa*), opravdano je zapitati se kojoj od ove dve one pripadaju, ili pak pripadaju li obema (jednoj kao strasti, a drugoj kao delanje). Dekart nam, zapravo, daje precizan odgovor na to pitanje:

„Osim toga ipak postoje određene stvari čije iskustvo imamo u nama koje ne bi trebalo da pripisemo ni samo telu, ni samo duši, već bliskom i intimnom jedinstvu tela i duše, kao što ću kasnije objasniti na prikladnom mestu. Takve su apetit gladi, žed itd. Takođe, emocije ili strasti duše koje ne zavise samo od mišljenja, kao što su emocije *ljutnje*, radosti, tuge, ljubavi, itd. Na kraju, takva su i sva osećanja kao što su bol, zadovoljstvo, svetlost i boje, miris, ukus, toplota, tvrdoća i svi drugi taktilni *kvaliteti*.“³⁹

Ovo ipak ne znači da kod Dekarta možemo govoriti o posebnoj, trećoj supstanciji. Zapravo se ne radi o posebnom ontološkom statusu, već o kauzalitetu između tela i duše.⁴⁰ Sa ovakvim formulacijama osnovna

35 *Misliti zajedno*, 72. up: *Strasti duše*, 7.

36 *Strasti duše*, 7.

37 *Ibid.*, 8.

38 Više o razmatranju Dekartovog spisa o strastima duše pogledati moju doktorsku disertaciju *Kantova teorija osećaja*, poglavlje 1.1.1, dostupnu na <http://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/7727>

39 *Principles of Philosophy*, §48.

40 Uporediti Dominik Perler, „Descartes: Emotionen als psychophysische Zustände“, u: Randel, Hilge und Renz, Ursula (hg.), *Klassische Emotionstheorien: von Plato bis Wittgenstein*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008, 269–292.

ontološka odrednica zadovoljstva i nezadovoljstva je da su u izvesnom smislu – psihofizička stanja. Dakle, ona su nešto što ne pripisujemo ni samo duši, ni samo telu, već, kako smo rekli, kauzalitetu između tela i duše. S druge strane, Dekartova teorija ima, u izvesnom smislu, i psihološku pozadinu o genezi zadovoljstva i nezadovoljstva, prema kojoj se zadovoljstva i nezadovoljstva javljaju kao nekakav (varljivi ili ispravan) uvid o dobru i zlu tela ili duše.

Lajbnic će prihvatiti Dekartovo shvatanje da se zadovoljstvo sastoji u uvidu u savršenstvo, ali će razlika između metafizičkih koncepcija ova dva autora dovesti do приметnih razlika u shvatanju zadovoljstva. Takva razlika bi mogla izgledati zanemarljiva, ali za Lajbnica je ona značila i odbacivanje osnova Dekartove teorije zadovoljstva.

Nasuprot kartezijancima, Lajbnic smatra da imamo predstave (percepcije) koje nisu praćene razgovetnom svešću (apercepcijom).⁴¹ On razlikuje apercepcije (*conscientia = apperceptio*)⁴² od prostih percepcija nižeg stupnja razgovetnosti ili jasnosti. Apercepcije uvek podrazumevaju refleksivni akt „ja“, odnose se na nas same i uvek su samosvest.

Ako postavimo pitanje kako pravimo razliku između saznanja koja su samo percepcije i apercepcija, videćemo da je ona kod Lajbnica stupnjevita. Percepcija je uopšteno definisana kao „mnoštvo u jedinstvu“.⁴³ Kada predmet neke percepcije možemo da razlikujemo od drugih predmeta, ona je jasna (*clara*), nasuprot, ako ne možemo jasno ni da razlikujemo taj predmet od drugih, onda je ta percepcija tamna (*obscura*). Jasne percepcije mogu biti razgovetne (*distincta*) ili nerazgovetne (*confusa*). Razgovetne su percepcije čija sva obeležja možemo navesti, kao na primer percepcija zlatara o zlatu. Ono što je posebno zanimljivo su percepcije koje su jasne, ali nerazgovetne. Takve su čulne percepcije, kao što je crveno, gorko, slatko itd. Iako njih možemo jasno razlikovati, nemamo njihova razgovetna obeležja i ne možemo ih razgovetno objasniti drugima – „ne možemo slepca naučiti šta je crveno“.⁴⁴ Takva je, prema Lajbnicu, i percepcija umetnika o dobru i zlu.

41 *Monadologija*, u: *Izabrani spisi*, 259.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 *Razmatranja o spoznaji, istini i idejama*, u: *Izabrani spisi*, 1–3.

Tek sa prethodnim izlaganjem možemo pristupiti Lajbnicovom shvatanju zadovoljstva. Sama definicija je naizgled slična Dekartovoj:

„Zadovoljstvo je oset (*Empfindung*) neke savršenosti ili nečeg izvanrednog, bilo to u nama ili u nečem drugom; jer ugodno je i savršenstvo stvari izvan nas, kao što su razumnost, hrabrost i osobita ljepota nekog drugog čoveka, pa čak i životinje, štaviše čak i neživa stvora, slike ili umjetničkog dela.“⁴⁵

Ključna razlika koja se može uvideti iz ove definicije je Lajbnicovo naglašavanje objektivnog shvatanja savršenstva. Zadovoljstvo, kao i savršenstvo, ne odnosi se više primarno samo na svojstvenu „dobrobit“, a posredno na objektivno savršenstvo, savršenstvo predmeta saznanja, već odmah i neposredno na objektivno savršenstvo.

To već sledi iz Lajbnicovog shvatanja savršenstva:

„Savršenstvom nazivam svako uzdizanje bića [...] tako je i biće to veće i to slobodnije, što je veća njegova snaga. Nadalje, gde god je neka snaga, pri tome se – što je ona veća, to više – pokazuje *mnogo iz jednoga u jednome*, tako da jedno vlada mnogim čime izvan sebe i u sebi to predočuje.“⁴⁶

Vidimo da ovde Lajbnic spaja dva učenja o savršenstvu: prema jednom, savršenstvo je povećanje snage kako unutrašnje, tako i one spoljašnjeg tela, organizma ili neživog (zveri ili slike); prema drugom, savršenstvo je povezano sa učenjem o percepcijama, savršenstvo je mnoštvo u jednom. Time je kriterijum savršenstva poistovećen sa kriterijumom snage, kako se samo donekle, preneseno, može primeniti kod Dekarta. Kod Lajbnica je predstava o savršenstvu objekta istovremeno i subjektivna snaga, jer ono mnogo u jednome, što sačinjava savršenstvo, istovremeno na subjektivnom nivou sačinjava snagu percepcije koja pruža zadovoljstvo: „po tome vidimo kako su blaženstvo, zadovoljstvo, ljubav, savršenstvo, bit, snaga, sloboda, saglasnost, red i ljepota povezani jedno s drugim, a pravu sliku o tome ima tek malen broj ljudi“⁴⁷.

Zadovoljstvo, s jedne strane, ne mora podrazumevati razgovetan uvid (*consientia*) o savršenstvu; s druge strane, zadovoljstvo nastaje i

45 *O mudrosti*, u: *Izabrani spisi*, 279.

46 *Ibid.*, 281.

47 *Ibid.*

kao predstava o objektu koji je savršen ili organizmu čija je snaga u porastu.

Dakle, uvid u savršenstvo kao i sve druge percepcije može biti razgovetan ili nerazgovetan. U skladu sa tim i zadovoljstvo može biti razgovetno (*voluptas distinctae*) i nerazgovetno (*voluptas confusae*).⁴⁸ Nerazgovetno zadovoljstvo nije ništa drugo nego jedan nerazgovetan oset savršenstva, koje će „osetiti naše čuvstvo, premda ne i naš razum“⁴⁹. Lajbnicov primer ovakvog zadovoljstva opet je iz sfere umetnosti:

„Ponajčešće se govori: ima nešto, *i sam ne znam što*, što mi se na stvari sviđa, a to zovemo simpatijom. [...] Lijep primer daje nam o tome muzika. U svemu što zvuči ima neko titranje ili neko gibanje tamo-amo [...] ako se sad ti udarci ne zbivaju makar kako, nego po nekom redu, pa se po nekim svojim promjenama poklapaju, onda su oni ugodni.“⁵⁰

Svojim razumevanjem zadovoljstva, Lajbnic je zaista otvorio put jednom razumevanju prosuđivanja lepog, koje će svoj vrhunac dostići kod Baumgartena. Međutim, cena za to je plaćena. Dekartova kompleksna teorija, po kojoj se zadovoljstvo (uopšteno) ne shvata naprosto kao neka percepcija ili nešto što je u duši, već pre kao poseban kauzalitet između tela i duše, u jednom ili drugom smeru, kao psihofizičko stanje, potisnuta je jednim shvatanjem zadovoljstva kao vrste saznanja. Lajbnic zadovoljstvo, dakle, shvata kao jednu posebnu vrstu kognitivnog stanja, koje po svojoj formi može biti razgovetno ili ne, a koje je karakteristično po tome što je njegov objekat savršenstvo, i što je to kognitivno stanje strukturirano kao savršenstvo (više mnogoga u jednom, odnosno više snage). Zadovoljstvo je jedna vrsta saznanja (predstava) savršenstva, nas samih i spoljašnjih predmeta. Ova teza će, kao što ćemo videti, biti zaoštrena Volfvim učenjem o jednoj osnovnoj sili duše, sili predstavljanja.

48 G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, A VI 4: 1435.

49 *O mudrosti*, u: *Izabrani spisi*, 280.

50 *Ibid*

1.2. Volfov reduktivni kognitivizam

„S obzirom da je duša jedna jednostavna stvar i da u jednoj jednostavnoj stvari ne može biti delova, ne može se u duši naći ni više različitih sila, pošto bi inače svaka sila zahtevala neku stvar koja opstoji za sebe kojoj bi pridolazila.“⁵¹

Da bismo razumeli Volfovo shvatanje duše, neophodno je da prvo objasnimo njegovo shvatanje supstancije (*Substanz*). On je definiše na sledeći način: „stvar koja opstoji za sebe, koja u sebi sadrži izvore svojih promena“⁵². Međutim, „izvor promena“ Volf određuje kao silu (*Kraft*). Pojam sile povezan je sa pojmom moći, koji će nam kod Kanta biti od većeg značaja. Moć (*Vermögen*) je: „samo mogućnost da nešto činimo, a nasuprot u sili se, pošto je izvor nekih promena, mora naći i neki napor da se nešto radi.“⁵³ Sila je, dakle, izvor stvarnosti (*Wircklichkeit, actus*), promena, dok je moć samo ono što je moguće, i to u zavisnosti od moguće stvarnosti sile, kao izvora. Duša je jedna jednostavna supstancija, koja je nedeljiva.⁵⁴ Pošto je, dakle, duša nedeljiva, Volf zaključuje da ona mora imati jedan izvor svojih promena, odnosno jednu silu,⁵⁵ i razmatra, takođe, kako bi tu silu trebalo da označimo. Mi promene akcidenција duše dobijamo preko tela, a naša duša od njih čini predstave sveta. Iz toga Volf zaključuje da je jedina sila duše: „da sebi predstavi svet (*vis representativa universi*), na osnovu promena stanja sopstvenog tela u svetu.“⁵⁶ (Nećemo na ovom mestu ulaziti u pitanje koliko je ovaj Volfov argument dobar. Kasnije ćemo videti da je Kant na taj problem gledao sasvim drugačije.)

Implikacija ovakvog stanovišta je da se sve ostale moći duše, koje inače iskustvom upoznajemo, smatraju izvedenim (*vis derivativa*) iz ove jedne sile, koja je u osnovi sila saznanja (da sebi predstavimo svet):

51 *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §745.

52 *Ibid.*, §114.

53 *Ibid.*, §117.

54 *Ibid.*, §745.

55 *Ibid.*, §744–745.

56 *Ibid.*, §753.

„Prema tome čula, uobrazilja, sećanje, sposobnost da razmišljamo, razum, čulna žudnja, volja, i šta god još možemo da razlikujemo preko opažanja promena u duši, nisu različite sile. Dakle, mora biti da jedna sila duše proizvodi čas osete, čas uobraženja, čas razgovetne pojmove, čas zaključke uma, čas žudnje, čas htenja ili odbijanje, čas neke druge promene.“⁵⁷

Takođe, i zadovoljstvo i nezadovoljstvo će biti objašnjeni kao modifikacija stvarnosti sile predstavljanja.

Za ispitivanje atributa duše, misli (*Gedanken*), ključan je kod Volfa termin svesti (*Bewusst seyn*), koji Volf koristi kao prevod Lajbnicovog termina apercepcija (*apperceptio*).⁵⁸ Poput Dekarta, Volf svest određuje kao mišljenje⁵⁹ i, takođe, preuzima od Lajbnica način stepenovanja saznanja predstava, u ovom slučaju stepenovanja svesti (*Grade des Bewusstseins*), i smatra da sve što je u duši nije praćeno svešću.⁶⁰ Kao i kod Lajbnica, predstave mogu biti jasne (*klare*) ili tamne/nejasne (*dunkle*), razgovetne (*deutliche*), ili nerazgovetne (*verworrene*). Osnovni princip svesti je za Volfa princip razlikovanja (*Unterscheiden*).⁶¹ Razlikovanje ima dve funkcije: jedna je da razlikujemo stvari izvan nas od onih u nama (što je ujedno i osnovna pretpostavka da bismo mogli da predstavljamo svet); druga je da razlikujemo stepen jasnosti i razgovetnosti. Kao što je kod Lajbnica svaka apercepcija podrazumevala neku percepciju i aktivnost subjekta da tu percepciju učini razgovetnom, tako i kod Volfa svest podrazumeva aktivnost (*actus*, stvarnost) duše, odnosno razlikovanje; i ono što je dato (percipirano telom).⁶²

Definiciju zadovoljstva (*Lust, voluptas*) Volf, kako sam kaže, preuzima od Dekarta:

„U opažanju savršenstva se sastoji naše zadovoljstvo, prema tome zadovoljstvo nije ništa drugo do opažanje (*Anschauung*) savršenstva, kao što je Dekart već primetio.“⁶³

57 *Ibid.*, §747.

58 *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §10.

59 *Ibid.*, §145.

60 *Ibid.*, §197.

61 *Ibid.*, §196.

62 Za više detalja o shvatanju svesti pogledati poglavlje 2.6. *Svest (Bewußtsein)*.

63 *Ibid.*, §404.

Opažanje (*Anschauung*) se, na osnovu tadašnje terminologije, odnosi na intuitivno saznanje. Kod Lajbnica, to je ono što je neposredno suprotstavljeno simboličkom saznanju putem znaka.⁶⁴ Ali takvo neposredno opažanje možemo imati samo prema saznanju naše sopstvene aktivnosti (*actus*), ne prema spoljašnjim predmetima. Utoliko je primarno shvatanje zadovoljstva kod Volfa, uslovno rečeno, subjektivno – tiče se savršenstva aktivnosti naše moći predstavljanja.⁶⁵ Volf, slično Lajbnicu, shvata savršenstvo kao „jedinstvo u mnoštvu“ (*die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen*).⁶⁶ Međutim, ne smemo shvatiti zadovoljstvo kod Volfa ni kao naprosto subjektivno. Volfovo shvatanje zadovoljstva, takođe, ima i svoju objektivnu stranu, jer se stepen savršenosti određuje prema stepenu razgovetnosti. Svaki razgovetni oset je savršen⁶⁷, i prema tome svako „razgovetno saznanje donosi zadovoljstvo, nerazgovetno nezadovoljstvo.“⁶⁸ Dakle, što je izvesniji sud o savršenstvu (predmeta), to je viši stepen zadovoljstva.⁶⁹ Ali, isto tako, s obzirom na intuitivnu stranu tog saznanja, koje se, kada govorimo o zadovoljstvu, zahteva, ono je moguće i kao samo jasna, mada nerazgovetna predstava savršenstva.⁷⁰

64 *Razmatranja o spoznaji, istini i idejama*, u: *Izabrani spisi*, 3.

65 A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 108.

66 C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §152. Na ovom mestu napominjemo da postoji dvoznačnost u određenu pojma savršenstva koju i Kant primećuje u *Metafizici moralia* (MS, AA 06: 386). Čitalac je mogao da primeti da je ona postojala i kod Lajbnica i Dekarta, ali je najjasnije izražena kod Volfa, te je stoga ovde navodimo. Definicija savršenstva koju Volf daje je gotovo ista kao Lajbnicova: „jedinstvo mnoštva“. Međutim, postoji i pitanje o razlogu (*Grund*) savršenstva, zašto dolazi do jedinstva mnoštva. Volf odgovor na to pitanje vidi u pojmu namere (*Absicht*). Na primeru časovnika, Volf objašnjava da je ono što složenost elemenata časovnika čini jedinstvenom, namera da pokazuje tačno vreme, odnosno predstava o njegovoj svrsi (C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §153). Na taj način učenje o savršenstvu je od samog početka povezano sa pitanjem volje (preko namere), kao i teleološkim učenjem, prema kojem se svet i predmeti u njemu objašnjavaju posredstvom svrhovitih uzroka.

67 C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §824.

68 *Ibid.*, §873.

69 *Ibid.*, §409.

70 *Ibid.*, §414.

Vidimo da je na ovaj način, i to zapravo u dva smisla, Volf povezao zadovoljstvo i nezadovoljstvo sa silom predstavljanja, kao osnovom duše: (1) zadovoljstvo je opažanje savršenstva aktivnosti (*actus*) sile predstavljanja, odnosno jedinstvo mnoštva u predstavljanju, (2) svako razgovetno saznanje (predstavljanje) je i samo zadovoljstvo.

Volf povezuje i moć žudnje sa silom predstavljanja. Pošto je dobro ono što naše stanje čini savršenim⁷¹, nerazgovetan opažaj savršenstva je ujedno nerazgovetan opažaj nekog dobra, i rađa čulne žudnje: napor da proizvedemo neki oset koji nam pruža zadovoljstvo.⁷² Takođe, neko razgovetno saznanje savršenstva nama čini zadovoljstvo koje pokreće napor naše volje da proizvedemo taj oset.⁷³

Ono što se već dalo naslutiti kod Lajbnica, kod Volfa je sasvim eksplicitno izvedeno: zadovoljstvo je shvaćeno kao jedna vrsta kognitivnog stanja čija je specifičnost to što za svoj objekat ima savršenstvo, te dakle jedinstvo mnoštva čini osnovni kriterijum i način stepenovanja zadovoljstva. Ono što kod Volfa ovu tvrdnju čini još radikalnijom, jeste što se nužno i mora raditi o jednoj sili koja je izvor ovih, kao i svih drugih, promena duše, a to je sila predstavljanja. Istovremeno, ovo kognitivno stanje u relaciji je sa žudnjama.

1.3. Baumgartenova nauka o čulnom saznanju

Aleksandar Baumgarten se smatra osnivačem estetike, kao nauke o čulnom saznanju. Neki autori, poput Štajna⁷⁴ i Gajera⁷⁵, naglašavaju Baumgartenovo okretanje pitanju osećaja i emotivne reakcije na lepo, dok, s druge strane, prema Bojmleru, ili zbog njegove rane smrti ili zbog same njegove logičke namere: „kod Baumgartena nema ni reči o

71 *Ibid.*, §422.

72 *Ibid.*, §434, 878.

73 *Ibid.*, §878.

74 Heinrich von Stein, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Gebrüder Kröner, Stuttgart, 1886, 286, 352.

75 Paul Guyer, *A History of Modern Aesthetics*, Cambridge University Press, 2014, 486.

osećaju [*Gefühl*]⁷⁶. S obzirom da je Baumgarten pisao na latinskom jeziku, ne možemo ni da očekujemo da je koristio nemački termin za osećaj, „*Gefühl*“. Njegov latinski pandan „*tactus*“, Baumgarten je, kao i njegovi prethodnici, koristio da bi označio čulo dodira.⁷⁷ Pristup emotivnoj strani estetskog iskustva kod Baumgartena ogleda se pre svega u tezi iz *Meditacija* da: „*pobuđivati afekte [affectus] jeste poetično*“⁷⁸; a zatim i u učenju o živim saznanjima (*vita cognitionis aesthetica*)⁷⁹, koje Baumgarten, nažalost, nikada nije dovršio. Sledeći Volfa, i Baumgarten je smatrao da postoji samo jedna osnovna moć duše – moć predstavljanja⁸⁰ – i u skladu sa tim Baumgarten ne pravi radikalne promene u shvatanju zadovoljstva i nezadovoljstva – ona su isto tako shvaćena kao vrste predstava (saznanja) savršenstva. Ono što je svakako Baumgartenov veliki doprinos, jeste što je unutrašnju logiku nerazgovetnih percepcija struktuirao analogno logici razuma, a time i strukturu one vrste saznanja koja je afektivna (zadovoljstva i nezadovoljstva) i relevantna za ukus.

Čulno saznanje i analogon rationis

Estetika je kod Baumgartena, prema grčkom terminu αἰσθητά (prema Baumgartenu shvaćenom tako da znači „objekti čula“, za razliku od „objekata razuma“, νοητά), nauka o čulnom saznanju: „nauka o čulnom saznanju i njegovim principima je *estetika* – nauka o lepom – (logika niže moći saznanja, filozofija gracije i muza, niža gnoseologija, umetnost [*ars*] lepog mišljenja i umetnost kao analogna umu [*analogon rationis*]):“⁸¹ Kako je i ova niža moć saznanja, kao i prema Volfu, takođe moć predstavljanja⁸², pitanje je usmereno na čulne predstave

76 A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 117.

77 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §397.

78 Aleksandar Gotlib Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, BIGZ, Beograd, 1985, §XXV

79 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §393.

80 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §372.

81 Prevedeno prema latinskom izvorniku: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Impensis Carol. Herman. Hemmerde, Halle M., 1757, §533.

82 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §372.

(*representationes sensitivae*). Termin „sensitivus“ Baumgarten prvi put upotrebljava u tom kontekstu preuzimajući ga iz izraza „čulne žudnje“ (*appetitus sensitivus*), koje se zasnivaju na nerazgovetnoj predstavi dobra.⁸³ Prema Bojmleru, Baumgarten ovaj izraz koristi i kako bi napravio razliku između „*sensual*“ i „*sensitiv*“, i naglasio da se radi o jednoj moći koja ima svoje principe.⁸⁴ Objašnjenje ovih principa, analogno logici koja sadrži principe za razum, svakako je jedno od najznačajnijih otkrića unutar Baumgartenove estetike.

Baumgartenovo učenje o čulnim predstavama u osnovi ima isti pristup kao i logičko razlikovanje stepena saznanja kod Lajbnica i Volfa, ali vodi nešto drugačijim rezultatima. I Baumgarten počinje od učenja o jasnim i nejasnim, odnosno razgovetnim i nerazgovetnim predstavama.⁸⁵ Čulne predstave su i prema Baumgartenu nerazgovetne, ali ono što je kod njega posebno, to je da čulne predstave mogu imati i drugačiji vid jasnosti. On razlikuje intenzivnu jasnost, prema intenzitetu jasnih (i razgovetnih) obeležja, i ekstenzivnu jasnost, koja se sastoji u tome da je što veće mnoštvo obeležja sadržano u jednoj predstavi.⁸⁶ Ovaj drugi vid jasnosti pripada logici čulnog saznanja. Jasnije predstave su, prema Baumgartenu, življe. Utoliko ekstenzivna jasnost predstava koje sadrže više mnogoga u jednom predstavlja pravi primer estetskog živog saznanja. U ovom učenju možemo prepoznati uticaj Lajbnicovog shvatanja da ono „mnogo u jednom“ čini snagu jedne predstave. Na taj način Baumgarten će postaviti nauku o čulnosti kao *analogon rationis*, paralelno sa logikom razuma.

Estetska moć suđenja i estetska istina

Suđenje (*diudico*) je uopšteno, za Baumgartena, sposobnost da sebi predstavimo savršenstvo i nesavršenstvo neke stvari; preciznije: da se sazna da li je mnoštvo obeležja neke stvari u jedinstvu (*zusammengestimmt*)

83 A.G. Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, §III.

84 A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 214.

85 A.G. Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, §XII–XV

86 A.G. Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, §XVI–XVII; A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §372.

ili nije.⁸⁷ Ukus je esteska (čulna) moć prosuđivanja, odnosno sposobnost da čulno (preko ekstenzivne jasnosti i živosti) razlikujemo savršenstvo stvari.⁸⁸ Odatle potiče i jedna od Baumgartenovih definicija lepog: „savršenstvo, ukoliko je ono pojava, i ukoliko se može primetiti ukusom.“⁸⁹

Na istim principima zasnovano je i Baumgartenovo shvatanje estetske istine (*veritas aesthetica*). Metafizičku istinu on označava kao slaganje (*consensus*) predstave sa predmetom, i to je objektivna istina. Pored objektivne istine, Baumgarten smatra da mora postojati i predstava objektivno istinitog u duši, odnosno, subjektivna istina. Subjektivna istina može biti predstavljena razumom, kao razgovetna predstava, i tada se radi o logičkoj istini u strogom smislu. Međutim, kako smatra Baumgarten, ona može biti predstavljena i *analogo rationos*, čulno, i to je estetska istina. U tom smislu, estetska istina je ekstenzivna jasnost predstave, mnogoga u jednome, odnosno čulno savršenstvo.

Dakle, Baumgartenovo učenje najznačajnije je jer predstavlja pokušaj da se objasni unutrašnja logika čulnog saznanja; logika koja figurira analogno opštoj logici razuma, ali koja se ne manifestuje u razgovetnom saznanju, nego u ekstenzivnoj jasnosti, odnosno specifičnoj živosti saznanja. Takva logika ne sadrži principe za razum, nego za moć suđenja i čulno predstavljanje savršenstva ili nesavršenstva. Međutim, što se tiče samog shvatanja zadovoljstva, Baumgarten nije napravio nikakav radikalni rez, ono je i dalje vrsta saznanja, kognitivno stanje čiji je objekat savršenstvo ili dobro.⁹⁰ Značaj Baumgartena za nas se pre ogleda u tome što je ocrtao logičku strukturu čulnog predstavljanja savršenstva, što je istovremeno i logička struktura one vrste saznanja koja se označava kao zadovoljstvo.

87 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §451–2.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*, §488.

90 *Ibid.*, §482.

1.4. Rasprava o osnovnim moćima duše (Zulcer, Kruzijus i Mendelson)

Uticaj Volfove filozofije će tek postepeno početi da slabi u drugoj polovini osamnaestog veka. Za nas je ovde najvažnije da vidimo u kom smeru se kretalo shvatanje zadovoljstva i nezadovoljstva kao nesvodivih na saznanje ili žudnje.

Sedamdesetih godina osamnaestog veka Berlinska akademija je, najverovatnije na inicijativu Johana Georga Zulcera, u dva navrata raspisivala nagradno pitanje o osnovama, razlikama i međusobnom uticaju moći saznanja i osećanja. Međutim, nijedno od njih nije urodilo željenim rešenjem problema, odnosno odgovorom kojim bi se ustalilo određeno stanovište na akademskoj sceni. Pored toga, sam poziv pitanja i dalje nije ukazivao na mogućnost razlikovanja moći osećanja od moći žudnje.⁹¹

Zulcer⁹² se u nekom smislu može smatrati nastavljачem Volfove filozofije. To i sam ističe na početku svog dela *Teorija o prijatnim i neprijatnim osetima* (*Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*). Ono započinje učenjem o jednoj moći duše: da proizvodimo predstave (*Idee hervorzubringen*).⁹³ Međutim, Zulcer proširuje ovu

91 Pozivni tekst za nagradno pitanje je glasio: „Duša poseduje dve izvorne sposobnosti koje sačinjavaju osnov svih njenih svojstava i dejstava: sposobnost da sazna i da oseća (*empfinden*). Pri upotrebi prve se bavi nečim izvan nje, što je zanima. Njena aktivnost se sastoji tada samo u tome da u potpunosti sagleda. Pri upotrebi druge sposobnosti bavi se sama sobom i pobuđuje dobro ili zlo. Njena aktivnost se tada sastoji u tome da promeni svoje sopstveno stanje pri neprijatnosti i da uživa pri prijatnom. 1. Izrada izvornih odredbi ove dve sposobnosti i njihovih zakonitosti. 2. Međusobni uticaj jedne na drugu. 3. Osnovni stavovi, kako genije ili karakter čoveka zavise od stepena, jačine, živosti i prednosti jedne u odnosu na drugu sposobnost i proporcije između njih.“ (Prema R 158, AA 25: 57) Pretpostavlja se da je Zulcer inicirao nagradno pitanje, s obzirom da ono odgovara njegovim teorijskim postavkama, a u to vreme je imao visoku funkciju u Akademiji. Kant je bio upoznat sa ovim pozivom, ali nije učestvovao (*ibid.*). Za više o nagradnom pitanju pogledati u: Antonio Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2014.

92 Johann Georg Sulzer (1720–1779)

93 Na ovom mestu ćemo termin „Idee“, prevesti sa „predstave“, iako smo u potpunosti svesni da to nije odgovarajući prevod. Razlog tome je što Zulcerovo delo primarno planirano na francuskom, a iz referiranja na Volfa, možemo zaključiti da se termin „Idee“ odnosi na ono što smo mi u dosadašnjem radu označavali terminom „predstave“.

moć još jednim načinom njene manifestacije: sposobnošću da osetimo predstave (*Idee zu empfinden*). Zulcer zaključuje da ukoliko silu duše treba da shvatimo kao jedinstvenu, onda je to sila mišljenja (*Kraft des Denkens*). To ne znači da možemo da osetimo predstave, a da ih pritom nismo proizveli, naprotiv, sposobnost da proizvodimo predstave i dalje, kao i kod Volfa, mora da prethodi svakoj moći.⁹⁴

Moći mišljenja, dakle, prema Zulceru, ne pripada samo moć predstavljanja, nego i moć da osetimo priyatnost i nepriyatnost u nekim predstavama. Ono što Zulcer nastoji da pokaže u razmatranom delu je da u moći mišljenja postoji jedan poseban izvor (*Ursprung*) oseta priyatnog i nepriyatnog. Taj izvor on nalazi u lakoći (*Leichtigkeit*) mišljenja, pri čemu je ono što u takvom stanju osećamo – uticaj duše koja ima nastojanje (*Bestreben*) da misli.⁹⁵

Ovime je Zulcer zaista napravio jedan korak ka razdvajanju zadovoljstva i nezadovoljstva od moći saznanja. On je ukazao da izvor ovih oseta, što je termin koji on još koristi, mora biti drugačiji u odnosu na izvor moći saznanja. Međutim, Zulcer je i dalje pod Volfovom paradigmom, kada je reč o tome da sila duše mora biti jedna, tako da ćemo do jasnog razgraničavanja doći tek sa Kantom.

Kruzijus⁹⁶ je bio učenik Adolfa Fridriha Hofmana⁹⁷, učenika Tomazijusa⁹⁸, i pripadao je grupi Tomazijusovih sledbenika koja je bila oponent Volfu. Još u svojoj *Promociji* Kant je uveliko koristio njegova razmatranja, dok u *Habilitaciji* o njemu govori kao o „slavnom Kruzijusu“. Kruzijus je takođe poznat po svojim kritikama Lajbnic-volfske logike⁹⁹, ali ono što je za naše razmatranje najvažnije, jeste izdvajanje volje kao posebne moći duše. Učenje zapravo nije originalno njegovo, ono je postojalo i kod njegovog učitelja Hofmana, ali je Kruzijus najzaslužniji za njegovo popularizovanje i jasnije artikulisanje.

94 Johann Georg Sulzer, *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Nicolai, Berlin, 1762, 11.

95 *Ibid.*, 18.

96 Christian August Crusius (1715–1775).

97 Adolf Friedrich Hoffmann (1703–1741).

98 *Christian Thomasius* (1655–1728).

99 Uporediti Ernst Kasirer, *Problem saznanja u filozofiji novijeg doba*, Tom II, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad/Sremski Karlovci, 2001, 370–374.

Osnovni Kruzijusov argument sastoji se u tome da neke predstave postaju uzroci našeg delanja, i da smo mi sasvim svesni, opažamo, da za to nije dovoljno samo mišljenje, već mora biti nečeg višeg (volje) što te predstave čini uzrocima da sebe ili druge stvari pokrećemo:

„U svim ovim dejstvima mi delamo prema idejama, tako da su određene predstave koje imamo *causa exemplaris* delanja, i da nas one manje ili više mogu pokrenuti ili odbiti od delanja. Pošto se sila mislećeg bića da dela prema svojim predstavama naziva volja, mi opažamo u sebi neku volju i mnoga htenja. Mi smo, takođe, svesni da volja i mišljenje nisu isti. Volja uvek pretpostavlja neko prethodno mišljenje. Ipak, mišljenju mora nešto još da pridode kako bi volja bila tu. Ali to ne možemo objasniti nikako drugačije nego preko dejstva koje ima, naime, da ima nekog delanja prema našim predstavama.“¹⁰⁰

Zadovoljstvo i nezadovoljstvo Kruzijus ne razmatra kao posebnu silu, ali ovi pojmovi ipak imaju posebno mesto u njegovoj teoriji. Naime, oni su posledica razuma i volje istovremeno, i tako funkcionišu kao jedna poveznica između njih. Zadovoljstvo i nezadovoljstvo, s jedne strane, predstavljaju neku dobrobit ili štetu našeg stanja, srazmerno našim žudnjama (ukoliko je neka stvar u skladu sa našim žudnjama ili njima protivna), a s druge strane oni stvaraju neki napor našeg duha u pogledu na ono što je prijatno ili neprijatno.¹⁰¹

Moses Mendelson na izvestan način pripada Volfovoj školi, a s druge strane u akademski svet ga je uveo Lesing¹⁰², tako što je i bez saglasnosti autora objavio njegovo prvo značajnije delo *Pisma o osetima* (*Briefe über die Empfindungen*).

Daleko od toga da u *Pismima o osetima* Mendelson čini radikalni rez sa prethodnim teorijama. Mendelson tu zadovoljstvo primarno shvata kao i njegovi prethodnici, kao saznanje savršenstva. Termin „*Gefühl*“ (osećaj) se u ovom tekstu pojavljuje samo u negativnom kontekstu, kao „nejasni osećaj“ koji nestaje kada se razjasne pojmovi.¹⁰³ Mnogo značajnije je, ipak, nešto što Mendelson navodi u dodacima uz ovaj spis,

100 Christian August Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, Johann Friderih Gleditschen, Leipzig, 1766, §427.

101 *Ibid.*, §448.

102 Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781).

103 M. Mendelssohn, *Pisma o osećajima*, u: *Opera selecta* (III), 22.

gde on zahteva da ne brkamo subjektivni i objektivni odnos koji osećaj ima. Argument za ovakvo stanovište Mendelson izvodi preko iskustva izmešanih osećaja, u kojima se vidi da se ove dve komponente ne slažu. On referira na tezu Mopertija¹⁰⁴ da je ugodan osećaj onaj koji želimo pre imati nego nemati, a neugodan onaj koji ne želimo imati. Mendelson navodi da nije tačno da mi uvek želimo da odbacimo neugodne predstave. Kao primer, navodi zemljotres u Lisabonu, kada se zlo već dogodilo, a kada mi ipak želimo da imamo predstavu o tome i zaključuje: „poneka predodžba može kao određenje duše imati nešto ugodno, iako je istodobno, kao slika predmeta, praćena neodobravanjem i mržnjom“.¹⁰⁵ Mendelson, dakle, zaključuje, da nam sam predmet neke predstave može biti neugodan, ali da takva predstava u pogledu na određenje duše može biti ugodna, ukoliko se sama duša tom predstavom zaokuplja, i za sebe samu postiže jedan viši stupanj savršenstva.¹⁰⁶

Ovo Mendelsonovo razlikovanje zaista čini veliki korak, kojim se osećaj odvaja, s jedne strane, od samog saznanja predmeta, a s druge strane od procenjivanja dobra i zla predmeta. Međutim, tek u svom poslednjem delu, *Jutarnji sati*, Mendelson će jasno razdvojiti moć da se oseća od moći saznanja i moći žudnje:

„Opšta je tvrdnja da moći duše treba podeliti na moć saznanja i moć žudnje, a oset zadovoljstva i nezadovoljstva računati pod moć žudnje. Samo, meni se čini da je između moći saznanja i moći žudnje odobravanje (*Billigen*), aklamacija (*Beifall*), dopadanje duše, koje je još uvek daleko od žudnje. Mi posmatramo lepote prirode i umetnosti sa zadovoljstvom i dopadanjem, bez i najmanjih podsticaja žudnje. Čini se pre da je jedno posebno obeležje lepote da se posmatra u mirnom dopadanju, da nam se sviđa i kada je ne posedujemo i kada smo daleko od žudnje da je posedujemo.“¹⁰⁷

Vidimo da Mendelson na osnovu iskustva lepote izvodi mogućnost jedne posebne moći, koja nije vezana za saznanja niti za žudnje, već isključivo za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. *Mutatis mutandis*, ni samo

104 Pierre Louis Moraeau de Maupertuis (1698–1759).

105 Moses Mendelssohn, *Rapsodija ili dodaci pismima o osećajima*, u: *Opera selecta* (III), 110.

106 *Ibid.*, 118.

107 Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn des Gotts*, Akademie Verlag, Berlin, 1929, 60.

zadovoljstvo ili nezadovoljstvo se ne može redukovati na žudnje ili saznanje. Tu moć on naziva moć odobravanja (*Billigungsvermögen*). On je takođe naziva i onim formalnim saznanja, to jest saznanjem ukoliko ono izaziva zadovoljstvo i nezadovoljstvo, odnosno odobravanje ili neodobravanje.¹⁰⁸ Sa ovom tezom dolazimo tek do one koja će kod Kanta činiti tropartitnu strukturu duše, ali videćemo da je Kant to učinio ne samo na mnogo jasniji način nego Mendelson, već je i u vreme kada Mendelson objavljuje ovaj spis (1785), sudeći po Kantovim predavanjima koja su ostala sačuvana, već uveliko izgradio sopstveno stanovište.

1.5. Uticaj britanskog empirizma

Osnovu empirijskog učenja o zadovoljstvu i bolu predstavlja Lokova teza da su zadovoljstvo i bol jednostavne ideje, i da se kao takve ne mogu objasniti: „Oni se, kao sve jednostavne ideje, ne mogu opisati niti njihovo ime definisati; način kako ih znamo je, isto kao i kod jednostavnih ideja čula, preko iskustva“.¹⁰⁹ Dva autora koji su, u izvesnom smislu, izneli nešto suprotno Lokovoj tezi ili je modifikovali, svakako su ostavili veliki uticaj na Kanta. Radi se o učenju Šaftsberija III i Hačisona o moralnom čulu i(li) čulu za lepotu, takođe zajedničkom čulu (*sensus communis*), kao jednoj posebnoj sposobnosti za finije osećaje zadovoljstva i nezadovoljstva. Kant je sa ovim učenjem bio upoznat i poznato je da je ono uticalo, posebno, na njegova rana dela poput *Razmatranja o lepom i uzvišenom*, ali i da je rado na svojim predavanjima razmatrao Hačisonovu teoriju moralnog osećaja.¹¹⁰ Međutim, prihvatiti činjenicu da je ta sposobnost naprosto čulo, ne daje nikakvo rešenje. Ne samo da je ono nedovoljno, nego i semantički teško prihvatljivo. Već kod Hjuma

108 *Ibid.*, 61.

109 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding and a Treatise concerning Human Understanding*, Troutman & Hayes, Philadelphia, 1853, 148.

110 Više o estetici i moralnom čulu kod Šaftsberija i Hačisona pogledati u poglavlju 1.3.1. u mojoj doktorskoj disertaciji. Za vezu Šaftsberijeve estetike i Kantove pogledati moj tekst: Igor Cvejić, „Svrhovitost, harmonija, *sensus communis* i orijentacija“, *Filozofija i društvo* 24(3), 2013, 35–51.

bíće izrečeno da moramo povući razliku između onoga što nam čula isporučuju, evidencije, i osećaja. Kod Kanta će to biti potpuno jasno:

„Taj osećaj nazvati moralnim *čulom* nije prikladno, jer se pod rečju čulo obično podrazumeva teorijska moć opažanja koja se odnosi na neki predmet; nasuprot tome, moralni osećaj je (kao zadovoljstvo i nezadovoljstvo uopšte) nešto samo subjektivno što ne predstavlja nikakvo saznanje.“¹¹¹

Moguće je da je i u pitanju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, kao i u mnogim drugim pitanjima, presudan uticaj na Kanta imao Dejvid Hjum. Opšte mesto Hjumove filozofije jeste skepticizam zasnivanja saznanja na apriornim principima razuma. Dok su nemački racionalisti principe saznanja izvodili iz metafizičkih *a priori* pojmova, britanska filozofija se oslanjala na empirizam, i jedan od najradikalnijih njenih predstavnika, Hjum, čak je i osnovne principe našeg saznanja (kao što je zakon kauzaliteta) sveo na iskustvom stečene navike, običaje i intuicije.

Limitacija funkcija razuma u Hjumovoj filozofiji ukazuje na njegove dvostruke granice. (1) Što se samog saznanja tiče, razum prema Hjumu ne može vršiti nužnu sintezu potpuno odelitih predstava, čime je osporavana njegova aktivna uloga u saznanju (kakvu je uvek imao u nemačkoj filozofiji). Umesto razuma, običaji, navike i verovanja su ono na osnovu čega naša uobrazilja dovodi odelite predstave u vezu (pre svega u spornoj relaciji kauzaliteta). (2) Druga granica razuma, prema Hjumu, jeste njegova pasivnost. Razum je neaktivan i nikada ne može biti izvor nekog aktivnog principa.¹¹² To je od posebnog značaja za Hjumovo razmatranje morala i ukusa, jer se na ovoj granici pokazuju aktivnosti strasti (*passions*) i osećaji (*sentiments*), koji u krajnjoj instanci ostaju jedini „sudija“ na koga se u ovim pitanjima možemo osloniti.

Međutim, i osećaji su takođe u Hjumovom učenju označeni limitacijom svoje funkcije. Dok je posao razuma sveden na to da se utvrdi da li nešto jeste ili nije istinito, osećaji upravo to ne mogu. Hjum je već sasvim jasan u tome da osećaji nisu nikakve vrste saznanja i da ne predstavljaju svojstva predmeta. Razmatrajući problem lepog u spisu *O merilu ukusa*, Hjum piše:

111 Imanuel Kant, *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad/Sremski Karlovci, 1993, 201. MM, AA 06: 400.

112 Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983, 392.

„osećaj se ne odnosi ni na šta van sebe samog, i stvaran je kad god ga je čovek svestan [...] osećaj ne predočava ono što pripada predmetu. On samo ukazuje na izvesnu saglasnost ili odnos između predmeta i moći ili organa ljudskog duha, i kada ta saglasnost ne bi stvarno postojala, isključeno je da bi se osećaj mogao javiti. Lepota nije nikakvo svojstvo samih stvari [...]“¹¹³

Hjumova tvrdnja stoji nasuprot svemu onome što je o zadovoljstvu i nezadovoljstvu učila škola zasnovana na Lajbnicovom i Volfovom učenju. Prema Hjumu, osećaj ne predstavlja predmete i, prema tome, nije nikakva vrsta saznanja. To je teza koju će Kant u potpunosti prihvatiti. Međutim, ne bi trebalo da nas zavede pomisao da su osećaji naprosto subjektivne modifikacije; pre se radi o njihovom relacionom karakteru s obzirom na neko postojeće saznanje ili predstavu. Da bismo to razumeli, prvo ćemo predstaviti shvatanje osećaja kod Kantovog savremenika Tetensa.

1.6. Tetensovo shvatanje osećaja

Johanes Nikolaus Tetens¹¹⁴, iako mlađi od Kanta, smatra se jednim od autora koji je najviše uticao na njega. Poznate su tvrdnje da se Kant preko njega upoznao sa delom Hjumovog učenja, ili čak da je Tetensova teorija značajno doprinela izvođenju transcendentalne dedukcije¹¹⁵. Poznato je i da je za vreme pisanja *Kritike čistog uma* Kant Tetensovu knjigu *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* držao otvorenu na stolu.¹¹⁶ Može se postaviti i pitanje da li je zapravo Tetens zaslužan za tropartitno shvatanje moći duše, koje Kant kasnije zastupa, jer i kod Tetensa sporadično nailazimo na tezu da se zapravo radi o tri osnovne moći duše (saznanja, osećaja i žudnje). Takvo stanovište je

113 Dejvid Hjum, *O merilu ukusa*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad/Sremski Karlovci, 1991.

114 Johannes Nikolaus Tetens (1736–1807).

115 L. W. Beck, *Early German Philosophy*, 420.

116 Za detaljnije razmatranje odnosa između Hjuma, Kanta i Tetensa pogledati: Manfred Kuehn, “Kant’s Conception of ‘Hume’s Problem’”, *Hume Studies* 21(2), 1983, 175–193. i Manfred Kuehn, “Hume and Tetens”, *Hume Studies* 25(2), 1989, 365 – 376.

svakako limitiranog okvira, zbog toga što: (1) Tetensova terminologija i semantika ne odgovaraju Kantovoj, (2) za Tetensa sve moći duše mogu da se svedu na jednu osnovnu, moć mišljenja, (3) Tetensovoj podeli nedostaje sistematičnost, (4) sudeći prema sačuvanim predavanjima, Kant je već imao svoj način na koji je zasnovao podelu i pre objavljanja ovog Tetensovog dela (1777).¹¹⁷

Tetens se isprva smatrao „nemačkim Lokom“ i stoga zastupnikom britanske škole mišljenja. Takve stavove je on sam odbacio, i pokušao da nađe put između britanskog empirizma i nemačkog racionalizma. Tetens tako odbacuje i puko empirizovanje psihologije, prisutno u Britaniji i Francuskoj, u smislu redukovanja na senzualizam i asocijativnost, kao i analize mozga (nerava), kojima se psihologija redukuje na fiziologiju. Takođe, odbacuje i „spiritualizam“ nemačkog racionalizma koji metafizičko misleće „ja“ postavlja kao dejstvujuću i pokretačku moć. Nasuprot tome, on želi da primeni metod posmatranja iz empirijskih nauka kojim treba da ispitujemo najosnovnije moći duše, načine njihovog dejstva i njihove odnose. I Tetens, kao rezultat tog empirijskog opažanja (*Beobachten*), očekuje da dođemo do pojmova kojima možemo pripisati subjektivnu nužnost.¹¹⁸

Mi ćemo ovde razmatrati samo njegovo shvatanje osećaja (*Gefühl*) izloženo u drugom delu *Filozofskih pokušaja o ljudskoj prirodi i njenom nastanku*. I ovde je Tetens često terminološki nedosledan, što možemo pripisati i tome što (da se poslužimo Mendelsonovim rečima): „jezična upotreba koja izgleda kao da želi naznačiti razliku između ovih istoznačnih riječi, još nije imala vremena utvrditi granice istih.“¹¹⁹ Osećaj je, za Tetensa, pre svega opšte ime pod kojim su obuhvaćeni: oseti (*Empfindung*), osjećanje (*Fühlen*) i čuvstvo (*Empfindniss*).¹²⁰ Ponekad Tetens, vrlo konfuzno, istim imenom označava i pojedine članove koji

117 L. W. Beck, *Early German Philosophy*, 416.

118 Johannes Nicolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, M.G. Weidmanns Erben und Reich, Leipzig, 1777, III–XXXVI

119 M. Mendelssohn, „O pitanju: što znači prosvjetliti?“, u: *Opera selecta* (III)

120 J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 169; Termin *Empfindniss* je ne mnogo vremena pre Tetensovog dela uveo Tomas Abt kao prevod francuskog termina *sentiment*. U osnovi, i ovaj termin bi trebalo prevesti kao osjećanje, ali da ne bismo unosili nepotrebnu zbrku, odlučili smo se za staroslovenski termin *čuvstvo*. Thomas Abbt, *Vermischte Werke*. Bd. 1, Nicolai, Berlin, 1771, 114–115.

su ovom podelom obuhvaćeni. U tom najširem smislu osećaj se može odrediti kao „sposobnost da se oseća (*fühlen*) i da se oseti (*empfinden*)“, ili, drugačije rečeno, radi se o sposobnosti da osećamo promene svog stanja („*gefühlten Modifikationen von uns*“).¹²¹

Osećanje (Fühlen) Tetens jasno razlikuje od oseta (*Empfindung*) po tome što osećanje imamo i bez prepoznavanja objekta, ono je prosta promena koju imamo u sebi (*bloß in uns*). Utoliko se ne radi primarno o spolja uzrokovanoj promeni, nego o aktu osećanja (*actus des Empfindens*), pa zapravo sami sebe osećamo (*Selbstgefühl*).¹²²

Oset (Empfindung) se odnosi na spoljašnje promene, odnosno promene nastale spoljašnjim čulom: „kada uperim oči u sunce, nešto se dešava, i osećam nešto. Utisak u ovom slučaju dolazi spolja [...] osećam spoljašnjim čulom, odnosno imam jedan spoljašnji oset.“¹²³ Međutim, i termin oseta Tetens nekada koristi kao opšte ime za unutrašnje (osećanja) i spoljašnje osete i osećaj.¹²⁴

Čuvstvo (*Empfindnis*) se definiše kao dejstvo na nas (*Wirkungen auf uns*¹²⁵), kao osećaj odnosa (*Verhältnnisgefühl*), i to su oseti prijatnog i neprijatnog, uzeti u širem smislu. Ovakav utisak pripada unutrašnjem čulu (*das innere Sinn*). Kao objašnjenje ovakvog dejstva, Tetens navodi odnos predmeta osećaja prema našem sadašnjem stanju, koji „ima svoje posledice (*Folge*) u aktu osećanja.“¹²⁶ Osnovno obeležje ovakvog utiska je to što pobuđuje (*rührende*). U tom smislu, ovaj utisak može biti dvostruk: pobuđujući oset, prijatno i neprijatno (*rührende Empfindung*) ili pobuđujuća predstava (*rührende Vorstellung*).¹²⁷ Pobuđujuće predstave ne pobuđuju prema samom osetu, nego u predstavi neke stvari: njenoj harmoniji, lepoti igre, itd. Prema predmetu, Tetens razlikuje tri vrste pobuđujućih predstava: dobrog, lepog i istinitog.

Dobro Tetens razlikuje od prijatnog po tome što osećamo da je predmet „uzrok nekog savršenstva ili tako nečega, što nam čini

121 J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 169.

122 *Ibid.*, 167.

123 *Ibid.*, 166.

124 *Ibid.*, 183.

125 *Ibid.*, 186.

126 *Ibid.*, 183.

127 *Ibid.*, 221.

zadovoljstvo.¹²⁸ To je ustaljeno objašnjenje spoznaje dobra, i zadovoljstva u dobrom kao uvida u savršenstvo, koje smo nalazili i kod Volfa. *Osećaj istine* se sastoji u slaganju moći saznanja, odnosno razuma sa predstavama.¹²⁹ *Osećaj lepog* se sastoji u slaganju moći oseta sa moći predstavljanja; tačnije, u slaganju objektivnog (u smislu odnosa prema spoljašnjim predmetima) i subjektivnog (akta osećanja).¹³⁰ Sledeći Zulcera, Tetens, dakle, odbacuje objektivistički postavljeno shvatanje lepote, kao „mnoštva u jednom“, i namesto toga govori o slaganju subjektivnog i objektivnog.

Od svake od ovih vrsta osećaja Tetens razlikuje uticaj na žudnje (moć delanja). Osećajnost (*Empfindlichkeit*) je dispozicija naše moći delanja da lako bude pokrenuta čuvstvima.¹³¹ Osećajnost ne potpada pod osećaje zadovoljstva i nezadovoljstva, ali je povezana time što osećaji mogu da utiču, preko osećajnosti, na naše aktivnosti.

Tabela 1: Tetensova podela osećaja¹³²

OSEĆAJ						OSEĆAJNOST
apsolutnih predmeta (stvari po sebi)		odnosa između predmeta		odnosa predmeta prema subjektu (<i>Empfindniss</i>)		uticaj čuvstva na moć delanja
spoljašnji oset	osećaj sebe samog (<i>Selbstgefühl</i>)	spoljašnjih	unutrašnjih	u spolj. osetu	u predstavi	uticaj na interese, vrednosti, moć života, srčanost itd.
		npr. osećaj jednakosti	npr. osećaj sleda	prijatno i neprijatno	lepo, dobro i istina	

Iako sam Tetens nije smatrao da postoje tri nesvodive osnovne moći duše, pojmovna aparatura za njihovo odvajanje već je kod njega postojala. Najznačajnija Tetensova razmatranja vezana su za pojam čuvstva (*Empfindniss*). Za razliku od Lajbnica, Volfa i Baumgartena, pitanje o čuvstvu nikako ne referira na moć saznanja ili moć predstavljanja. Za

128 *Ibid.*, 187.

129 *Ibid.*

130 *Ibid.*, 206–207.

131 *Ibid.*, 189.

132 Uporediti *ibid.*, 190.

razliku od Majera, Volfa i Kruzijusa, ovo pitanje ne referira ni na moć žudnje, ni na subjektivu delatnost (žudnje).

Ono što je od centralnog značaja jeste dvostrukost u strukturi čuvstva. Čuvstvo nije oset, niti predstava, nije sama modifikacija nastala dejstvom predmeta na nas, iako je sa njom povezano; isto tako, za razliku od osjećanja, struktura čuvstva se ne iscrpljuje u osećanom aktu subjekta, iako je i on deo ove strukture. Nasuprot tome, struktura čuvstva, za Tetensa, upravo se sastoji u odnosu dejstva predmeta, ili njegove predstave, prema aktu osećanja subjekta, koji je time pobuđen. U osetu se oseća dejstvo nekog predmeta, osjećanje referira na akt subjekta. Međutim, čuvstvo je struktuirano tako da osećamo odnos, povezanost ovo dvoje.

Novo, sasvim drugačije pitanje, na koje ne može biti odgovoreno ni pitanjem šta znamo o nekom predmetu, ni pitanjem kakva je aktivnost pobuđena u subjektu, referira na odnos predmeta (ili predstave predmeta) prema subjektu. Na pitanje o „dve strane iste medalje“, kao pitanje odnosa, koje nam je još Dekart, na drugačiji način, i drugačijim povodom, postavio. I sasvim je jasno kako se ovo pitanje moglo pogrešno razumeti: ako ga redukujemo na „jednu stranu medalje“, ako pitamo naprosto kakav je predmet, ili ako pitamo naprosto šta se dešava u subjektu.

* * *

Filozofija ranog 18. veka u Nemačkoj označena je reduktivno kognitivističkim pristupom koji se oslikavao u tezi Kristijana Volfa da duša ima samo jednu osnovnu silu, silu da predstavlja svet, te da su sve druge njene sposobnosti izvedene iz ove osnovne sile. U skladu sa tim i zadovoljstvo i nezadovoljstvo se smatralo vrstom saznanja – predstavom savršenstva. Međutim, ta teza se postepeno odbacuje, autori poput Zulcera, Mendelzona i Tetensa već ukazuju na to da ovakva postavka ne može da pogodi fenomen zadovoljstva i nezadovoljstva. Hjum je osporavao da su osećaji kognitivna stanja, da predstavljaju bilo kakva svojstva predmeta. Ali, *šta je onda zadovoljstvo i nezadovoljstvo ako nije vrsta saznanja? Koja je to sposobnost, i kako ona uopšte može da postoji, na osnovu koje imamo zadovoljstvo i nezadovoljstvo?* Nasuprot Volfovoj tezi, već stoji teško oborivi Kruzijusov empirijski uvid da se volja ne može redukovati na saznanje, kao i Mendelsonov, da se zadovoljstvo u

lepoti ne može redukovati ni na saznanje ni na moć žudnje; ali, logički gledano, niko još ne može da ospori Volfov argument i sistematično izloži tezu da ima više osnovnih moći duše. Utoliko su ovi autori na neki način otvorili prostor u kojem se zadovoljstvo i nezadovoljstvo mogu tumačiti drugačije nego kao vrste saznanja, ali u tom prostoru još uvek nema ucrtanih puteva.

2.

TRI OSNOVNE MOĆI DUŠE: MOĆ SAZNANJA, MOĆ HTENJA I OSEĆAJ ZADOVOLJSTVA I NEZADOVOLJSTVA

manuel Kant (1724–1804) još od teksta svoje *Promocije*, u kojem se razmatra Kruzijusova kritika metafizičkih načela Volf-Lajbnicove škole, jasno napušta volfovsku bazu svog obrazovanja. Iste godine, on već na svojim predavanjima prenosi Hačisonovu teoriju, ubrzo se upoznaje i sa Hjumovim filozofskim stanovištima, koja su, kao što je poznato, „prekinula njegov dogmatski dremež“¹³³. Kant već 1772. godine najavljuje delo pod radnim naslovom *Granice čulnosti i uma*¹³⁴, da bi se tek 9 godina nakon toga, i posle 11 godina pauze u objavljivanju, pojavila *Kritika čistog uma*, čime počinje takozvani Kantov kritički period.

Ako bi u jednoj rečenici trebalo da odgovorimo na pitanje šta je zadatak transcendentalne (kritičke) filozofije, onda bi to bio zadatak da se odgovori na pitanje „kako su mogući sintetički sudovi *a priori*?“. Sintetički su oni sudovi u kojima pojam subjekta ne sadrži predikat koji mu se pripisuje, odnosno oni koji su proširujući za naše saznanje. Nasuprot takvim sudovima, ukoliko pojam subjekta već sadrži predikat u

133 *Prolegomena*, 13, Prol, AA 04: 260.

134 Br, AA 10: 129.

sebi, onda su sudovi raščlanjujući, to jest analitički. Iskustveni (*a posteriori*) sudovi su oni u kojima vezu između subjekta i predikata u sudu dobijamo iskustvom, i oni su svi sintetički. Pitanje je možemo li subjekat suda odrediti predikatom koji nije sadržan u njegovom pojmu, a da nam za to nije potrebna pomoć iskustva (dakle, *a priori*).

Glavna metodska karakteristika ovog poduhvata je čuveni „kopernikanski obrt u filozofiji“, o kojem Kant govori u predgovoru drugom izdanju *Kritike čistog uma*:

„S tim stoji stvar isto onako kao sa prvim mislima Kopernikovim, koji, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok je pretpostavljao da se cela vojska zvezda okreće oko posmatrača, učini pokušaj da neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatrač okreće, a da zvezde naprotiv miruju. Što se tiče *opažanja* predmeta u metafizici se može učiniti sličan pokušaj. Ako bi se opažanje moralo upravljati prema osobini predmeta, ja onda ne vidim kako se o njemu može znati nešto *a priori*, ali ako se predmet (kao objekt čula) upravlja prema osobini naše moći opažanja, onda ja mogu sasvim lepo da predstavim sebi ovu mogućnost.“¹³⁵

Jasno je koje stanovište je prva meta ovog obrta, stanovište koje ispituje svojstva predmeta, kao stvari po sebi. Nasuprot tome, Kant pristupa pitanju kakvi predmeti moraju biti da bi nam bili dati kao iskustvo, koji su uslovi mogućeg saznanja predmeta, pri čemu „saznajemo *a priori* o stvarima samo ono što smo u njih uložili“¹³⁶. Lako možemo biti zavedeni pomišlju da se Kant pita o subjektivnoj prirodi ljudskog saznanja i ljudskoj moći saznanja. Ne treba izgubiti iz vida da je Kant izbacio iz ovog poduhvata i psihologiju (kao nauku o moćima duše) i antropologiju i fiziologiju (tako, na primer, i Lokovo razmatranje). Prema priznanju samoga Kanta, ovom problemu se najviše približio Hjum, ali ga ni on nije video u celini, stigao je samo do skepticizma.¹³⁷ Videli smo u prethodnom poglavlju da je Tetens pokušavao da odgovori na Hjumov izazov tezom o subjektivnoj nužnosti, koja prelazi u objektivno važenje. Međutim, i pored intenzivnog čitanja Tetensa, prema onome što je ostalo zabeleženo u refleksijama, Kant nije nimalo sklon ovom putu:

135 KČU, 42, KrV, AA 03: 12.

136 KČU, 43, KrV, AA 03: 13.

137 KČU, 62, KrV, AA 03: 40.

„Ja se ne bavim razvojem pojmova kao Tetens (da sve radnje izvodim iz pojmova), niti analizom kao Lamber¹³⁸, nego čisto samom objektivnom važnošću. Ja sa tim ljudima nisam u istom takmičenju.“¹³⁹

„Tetens ispituje pojmove čistog uma puko subjektivno (ljudsku prirodu), ja objektivno. Njegova analiza je empirijska, moja transcendentalna.“¹⁴⁰

Šta je, pak, to objektivno, na šta se Kant poziva, ako je prethodno naznačeno da se pitamo samo o onome što smo u predmete „sami uložili“? – Da citiramo Hermana Koena: „Ko drži do sholastičke suprotnosti subjektivnog i objektivnog, Kanta neće nikada moći da razume: jer taj takođe ne razume nauku u njenoj osnovi.“¹⁴¹ Kant nam, uistinu, na jednom mestu kaže šta smatra objektivnim u transcendentalnom saznanju:

„*Transcendentalno jedinstvo* apercepcije jeste ono jedinstvo koje svu raznovrsnost koja je data u jednom opažaju ujedinjuje u jedan pojam o objektu. Zbog toga se ono zove *objektivno* [...]“¹⁴²

Radi se o jednoj suštinskoj razlici između transcendentalne i opšte (sholastičke) logike. Opšta logika bavi se samo formalnim principima mišljenja, apstrahujući ih od svakog sadržaja saznanja. Zadatak transcendentalne logike, pak, jeste da „ne apstrahuje od svakog sadržaja saznanja“¹⁴³, već da u sebe uključi mogući odnos sa predmetima iskuštva. Ona se bavi „jedino zakonima razuma i uma, **ali samo ukoliko se odnose na predmete a priori**“.¹⁴⁴ Upravo u tom odnosu na predmet nastaje objektivnost transcendentalne filozofije, koja se sastoji u zahtevu da su predstave u sudu „spojene u objektu“¹⁴⁵, čime je promenjeno i samo shvatanje sudova. Prema tradicionalnom shvatanju logike, kojim Kant nije zadovoljan, sud je „predstava o odnosu dva pojma“. Za Kanta

138 Johann Heinrich Lambert (1728–1777)

139 Refl., AA 18: 23.

140 Refl., AA 18: 23.

141 Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1889, 103.

142 KČU, 112, KrV, AA 03: 113.

143 KČU, 88, KrV, AA 03: 77.

144 *Ibid.*, KrV, AA 03: 78. Podebljao Igor Cvejić.

145 KČU, 113, KrV, AA 03: 114.

objektivni (razumski) sud „nije ništa drugo do način na koji se data saznanja podvode pod *objektivno* jedinstvo apercipije. Kopula *je* u sudovima ima za cilj da razlikuje objektivno jedinstvo datih predstava od subjektivnog jedinstva.“¹⁴⁶ Vrat ćemo se ovom problemu, kao i opštem pitanju – kako su mogući sintetički stavovi *a priori* – kasnije. Za sada je bitno naglasiti da je transcendentalna logika unela mogući odnos prema predmetu u svoju osnovu i da objektivno kod Kanta nikako ne znači subjektivno nužno ili naprosto opštevažće, naprotiv, objektivno se pre treba objasniti preko spoja predstava u pojmu o objektu.

Ukoliko je transcendentalna filozofija jedan sistem sintetički *a priori* saznanja, onda je *Kritika*, kao propedeutika, ispitivanje osnovnih moći da bi se utvrdila mogućnost zasnivanja principa ovih saznanja.¹⁴⁷ Zadatak kritike time je dvostruko određen: (1) ona treba da legitimise ovo „prekoračenje“ prema kojem iz jedne moći mogu proisteći sintetički *a priori* sudovi; (2) ona treba da limitira, to će reći da odrekne pravo na nelegitimno prekoračenje granica, odnosno da oslobodi od zabluda.¹⁴⁸

U ovom poglavlju pokušaćemo pre svega da predstavimo na koji način je Kant osporavao Volfov dokaz da osnovna sila duše mora biti jedna, te empirijski izvodio da postoje tri osnovne moći duše. Zatim ćemo predstaviti značaj ovog učenja unutar transcendentalne filozofije, i implikacije razdeobe osnovnih moći duše na transcendentalnu filozofiju, koje su dovele do toga da kod Kanta imamo tri kritike koje se odnose na principe tri različite osnovne moći duše.

2.1. Izvođenje osnovnih moći duše¹⁴⁹

Prema beleškama koje su nam ostale sa Kantovih predavanja, on je još sedamdesetih godina (osamnaestog veka) svoja predavanja uredio prema podeli na tri osnovne moći duše: moć saznanja (ili predstavljanja), moć

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ KČU, 64, KrV, AA 03: 43.

¹⁴⁸ Uporediti: Otfried Höffe, „Einführung in Kants *Kritik der Urteilskraft*“, u: Höffe, Otfried (hg.), *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin, 2008, 2.

¹⁴⁹ Deo teksta narednog poglavlja objavljen je u: Igor Cvejić, „Kantov zaokret u shvatanju osećaja: kritički odgovor na osećajnost XVIII veka“, *Filozofija i društvo* 26 (1), 2015, 17–46.

žudnje i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva.¹⁵⁰ Još šezdesetih godina (istog veka) u svojim najranijim predavanjima Kant nije prihvatao Volfovu tezu o jednoj osnovnoj sili duše.¹⁵¹ Takva podela, međutim, nije postojala u Baumgartenovoj *Metafizici*, prema kojoj je držao ova predavanja, što je i očekivano, jer je Baumgarten, kako smo već naveli, prihvatio Volfovu tezu. Videli smo i da se određeni nagoveštaj ove podele mogao naslutiti kod Zulcera i Tetensa, ali se oni nisu osmelili da se suprotstave Volfovoj tezi. Kruzijus se jeste suprotstavio, ali samo u pogledu toga da je volja jedna različita moć, nesvodiva na saznanje. Mendelson je, po svemu sudeći, prvi javno izneo tezu o tri osnovne moći duše, ali te 1785. godine, Kant je već uveliko imao svoju razrađenu teoriju.

U narednom delu prvo ćemo se okrenuti Kantovom pobijanju Volfove teze o jednoj osnovnoj moći duše (2.1.1), zatim ćemo izložiti Kantovo empirijsko izvođenje osnovnih moći duše prema predavanjima iz empirijske psihologije (2.1.2). Prema tim predavanjima, Kant osećaje određuje preko subjektivnog kauzaliteta predstava, a da bi smo to bolje razumeli, bavićemo se Kantovim modelom kauzaliteta (2.1.3). Na kraju ćemo se okrenuti načinu razmatranja osnovnih moći duše unutar transcendentalne filozofije (2.1.4), što će ujedno biti i uvod u nastavak rada u kojem će se uloga osnovnih moći duše unutar transcendentalne filozofije razmatrati detaljnije.

2.1.1. Kantovo shvatanje supstancije i sile: metafizički dokaz mogućnosti postojanja različitih osnovnih moći duše

Odlučujući korak u situaciji u kojoj se Kant nalazio, ukoliko neko želi da zastupa tezu da duša ima više različitih nesvodivih moći, morao je biti da se pobije prihvaćeni Volfov dokaz o jednoj osnovnoj sili duše, *vis repraesentativa universi*. U tom pogledu, Kant je imao nešto što

150 V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 228, radi se o predavanjima iz metafizike iz sredine sedamdesetih godina.

151 V-Met/Herder, AA 28: 66.

njegovi prethodnici nisu imali, a to je drugačije shvatanje supstancije, sile i razloga.

To su upravo problemi o kojima Kant piše u svojim najranijim radovima: spis *Misli o istinskoj proceni životnih sila* iz 1747. godine pokušava da probije srednji put između Dekartovog i Lajbnicovog shvatanja sile; *Promocija* iz 1755. godine sadrži opširna razmatranja o supstanciji, sili i razlogu; a središnji problem *Fizičke monadologije* iz 1757. godine je problem sile, supstancije i interakcija supstancija.

Nećemo detaljno ispitivati ova Kantova razmatranja, već ćemo, pomoću argumenata koje je Kant kasnije koristio u predavanjima iz metafizike, pokušati da pokažemo na koji način se odvijalo pobijanje Volfovog stanovišta. Volf je supstanciju shvatao kao „ono što u sebi sadrži izvor svojih promena“¹⁵², a „izvor promena“ kao silu¹⁵³. Praktični zaključak koji Volf iznosi, uzimajući u obzir da je duša jednostavna supstancija, jeste da duša u sebi sadrži samo jedan izvor promena, odnosno samo jednu silu.

Kant supstanciju definiše drugačije: „supstancija je ono što postoji iako nije određeno nekom drugom stvari.“¹⁵⁴ Akcidencije, naprotiv, kao „ono što ne postoji ako nije određeno nekom drugom stvari.“¹⁵⁵ Sila je za Kanta „samo odnos supstancije sa akcidencijama, ukoliko ona sadrži razlog inherencije akcidencije“¹⁵⁶, odnosno „samo predikat odnosa supstancije“¹⁵⁷. I ovde dolazimo do presudne razlike. Nasuprot Volfu, Kant silu ne shvata kao izvor (*Quelle*) promena, nego kao odnos – „sila nije pravi (*wahren*) razlog [*ratio essendi*], nego je to upravo supstancija“¹⁵⁸. Metafizičko pitanje ovim je premešteno: pitanje koliko osnovnih sila ima duša nije pitanje o izvoru, nego o odnosima supstancije sa akcidencijama; prema tome, „ne kažemo da je duša sila, nego

152 C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §114

153 *Ibid.*, §115.

154 V-Met/Dohna, AA 28: 638.

155 *Ibid.*

156 V-Met/Dohna, AA 28: 639.

157 *Ibid.* Kantovo shvatanje supstancije i sile smatra se sličnim onom koje je zastupao Ruder Bošković. Uporediti o tome predgovor Josipa Talange u: I. Kant, *Latinska djela*.

158 V-Met/Dohna, AA 28: 671.

da ima silu¹⁵⁹. Kant zaključuje da svaka supstancija: „može imati više sila, zato što ima više odnosa“.¹⁶⁰

Kant, zatim, upravo iz prethodno navedenih razloga, obrće Volfov redosled između sile (*Kraft*) i moći (*Vermögen*). Naime, prema Volfu se prvo pretpostavlja sila, a moć se određuje kao raznovrsne mogućnosti ove sile:

„Prema Volfu, Baumgartenu i drugima uvek se prvo pretpostavljala neka sila, a različite mogućnosti koje nastaju iz ove sile su nazivane moć; međutim, koliko god se to činilo ispravnim, toliko je, ipak, pogrešno.“¹⁶¹

Kantovo shvatanje je, uslovno rečeno, obrnuto. Sila nije izvor promena, već odnos, i utoliko zahteva jedan unutrašnji primarni razlog odnosa (unutrašnji princip), koji se nalazi u supstanciji, a sila je tek jedan dodatni razlog stvarnosti (*ratio fiendi*)¹⁶² neke radnje:

„Unutrašnji princip mogućnosti radnje naziva se moć. Ovaj unutrašnji princip mogućnosti neke radnje zahteva također i još jedan odredbeni razlog da bi radnja bila stvarna i to je sila. Odredbeni razlog stvarnosti neke radnje naziva se, dakle, sila“¹⁶³

2.1.2. Empirijsko izvođenje osnovnih moći duše u predavanjima iz metafizike

To što postoji mogućnost da ima više moći duše, ne znači, naravno, i da ih ima. S obzirom da, prema Kantu, ne možemo imati objektivno saznanje (kao ni intelektualni opažaj) o osnovnim moćima¹⁶⁴, samo iskustvom možemo primetiti da su akcidencije raznolike. Iz te specifične

159 V-Met/Mron, AA 29: 771.

160 V-Met/Dohna, AA 28: 639.

161 V-Met/Schön, AA 28: 515.

162 Prema Kantovom određenju, *ratio essendi* je razlog mogućnosti, *ratio fiendi* razlog stvarnosti i *ratio cognoscendi* razlog saznanja (V-Met/Dohna, AA 28: 648.)

163 *Ibid.*

164 Jedan koristan tekst na tu temu, a kao kritiku Hajdegera (Heidegger), napisao je Henrih (Dieter Henrich, “The Unity of Subjectivity”, u: Dieter Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard (Massachusetts)/London: Harvard University Press, 17–54).

raznolikosti akcidencije (npr. osećaj ili saznanje) Kant, u predavanjima iz metafizike, konkretno iz empirijske psihologije, izvodi tripartitnu strukturu osnovnih moći duše. Kant je uveren da prema akcidencijama uopšteno možemo imati dvostruke odredbe – (1) odredbe koje su same predstave, i (2) odredbe koje imaju upućivanje/odnos (*Bezug*) na predstave.¹⁶⁵ To je prva važna distinkcija koju Kant pravi. Druga važna distinkcija je, kao što ćemo videti, unutar klase upućivanja/odnosa (*Bezug*) na predstave, distinkcija subjektivnog i objektivnog kauzaliteta predstava. Na osnovu toga Kant izvodi tri osnovne moći duše: (1) moć predstavljanja ili saznanja, (2) moć objektivnog kauzaliteta predstava (moć žudnje) i (3) moć subjektivnog kauzaliteta predstava (moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva).¹⁶⁶

Na taj način Kant, dakle, posebno razmatra i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva i moć žudnje kao odvojene moći. Njihovo možda najeksplicitnije obrazloženje Kant nudi u jednom od kasnijih predavanja iz metafizike koja je držao nakon pisanja *Kritike moći suđenja*, a koja su poznata kao *Metaphysik Dohna*:

„Volf je hteo sve da izvede iz moći saznanja i definisao je zadovoljstvo i nezadovoljstvo kao akt (*actus*) moći saznanja. On je takođe i moć žudnje nazvao igrom predstava, dakle i u tom slučaju modifikacijom moći saznanja. Ovde se veruje da se postiže jedinstvo principa. (To je uvek maksima uma, on to subjektivno čini osnovnim stavom, objektivno to nije osnovni stav o jedinstvu principa). Međutim, to je ovde nemoguće. Volf je do toga došao uvođenjem pogrešne definicije supstancije, po kojoj bi, dakle, sve sile morale biti izvedene iz jedne osnovne sile, koju je on nazvao *vis repraesentativa*. – Međutim, sila nije ništa drugo do odnos akcidencija prema supstanciji.“¹⁶⁷

U prethodnom delu rada smo već videli razliku između Kantovog i Volfovog shvatanja supstancije i sile, kao i to kako Volfova škola zadovoljstvo i nezadovoljstvo, kao i žudnje, izvodi iz jedne sile. Kant zatim nastavlja sa objašnjenjem šta je to tako posebno u osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva, kao i moći žudnje, što ne može biti svedeno na saznanje (niti na nerazgovetno saznanje):

165 V-Met/Dohna, AA 28: 672.

166 V-Met/Dohna, AA 28: 675.

167 V-Met/Dohna, AA 28: 674–675.

„zadovoljstvo je [...] osnovna osobina (osnovna sposobnost, ako je čulno, osnovna moć, ako je intelektualno) – koja se ne može ni na šta redukovati, dakle, takođe ne ni na moć saznanja. Same naše predstave mogu da postanu dejstvujući uzroci (i utoliko nisu saznanje). Kausalitet predstava je:

Subjektivan – one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe

Objektivan – kada postanu uzroci za proizvođenje objekta

Consensus sa subjektivnim kausalitetom predstava je osećaj zadovoljstva – slaganje sa objektivnim kausalitetom predstava je moć žudnje.¹⁶⁸

Dakle, da rezimiramo. Pozivajući se na iskustvo, Kant zaključuje da imamo sposobnost odredbe naših predstava, odnosno moć predstavljanja, i dva različita vida upućivanja predstava: subjektivni i objektivni kausalitet predstava. Na osnovu toga Kant izvodi da moraju postojati tri osnovne moći duše, odnosno da moraju biti tri unutrašnja principa odnosa prema akcidencijama: moć saznanja (predstavljanja), moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva (subjektivnog kausaliteta predstava) i moć žudnje (objektivnog kausaliteta predstava).

Tabela 2: Podela osnovnih moći duše prema vrstama odredbi duše

Vrsta odredbe duše	Predstava sama	Odredbe odnosa predstave	
		Subjektivni kausalitet predstave	Objektivni kausalitet predstave
Osnovne moći duše	Moć saznanja	Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva	Moć žudnje

Međutim, razlog odredbi akcidencija duše može, prema Kantu, biti u samoj duši ili spoljašnji. U skladu sa tim, duša ima moć (*facultas*) da svojom delatnošću, skladno svojim principima, određuje sopstvene akcidencije, i sposobnost (*Fähigkeit, receptivitaet*) da njene akcidencije budu određene dejstvom neke spoljašnje supstancije, odnosno da trpi. Receptivitet, prema Kantu, može postojati samo na osnovu njemu odgovarajuće moći. Razlog tome je Kantovo shvatanje da nema trpnje bez aktivnosti, odnosno, da svaka supstancija mora još nekako određivati svoje akcidencije da bi promena njenih akcidencija bila moguća kao njena trpnja.¹⁶⁹ Prema tome, uz podelu na tri osnovne moći duše,

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

kod svake od njih možemo razlikovati intelektualnu aktivnost duše, i sposobnost duševnosti da trpi uticaj spoljašnjih predmeta. Utoliko možemo razlikovati: intelektualnu moć saznanja (razum) i sposobnost da moć predstavljanja bude aficirana spoljašnjim predmetima (čulnost, ukoliko ona pripada moći saznanja); zatim intelektualnu moć duše da određuje objektivni kauzalitet predstava (moć htenja) i sposobnost duševnosti da bude pokrenuta dejstvom spoljašnjih predmeta (čulne žudnje); i na kraju intelektualni osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva i čulno zadovoljstvo i nezadovoljstvo.

Da bismo bolje objasnili šta za Kanta može značiti subjektivni i objektivni kauzalitet predstava, u nastavku ćemo se baviti Kantovim modelom kauzaliteta.

2.1.3. Kantov model kauzaliteta: objašnjenje izraza „kauzalitet neke predstave“

Doskora je bilo sasvim uobičajeno shvatanje da je Kant preuzeo standardnu Hjumovu shemu kauzaliteta. Prema Hjumu, odnos uzroka i posledice se može shvatiti kao odnos između jednog objekta, događaja ili predstave sa drugim objektom, događajem ili predstavom, u kojem jedan od njih prethodi kao uzrok drugom, koji je posledica. Utoliko se taj model često naziva i „događaj-događaj“ model (*event-event*). Svakako postoji određena tekstualna potkrepljenost da se Kantu pripiše ovakav model, ali ne i eksplicitna; pre se radi o pretpostavci da je model, zajedno sa problemom objašnjenja kauzaliteta, preuzet od Hjuma. Kažemo doskora, pre svega, jer je 2005. godine veliki uticaj ostvarila knjiga Erika Votkinsa (Eric Watkins) *Kant i metafizika kauzaliteta* (*Kant and the Metaphysics of Causality*), koja je ukazala na jednu makar dostojnu alternativu ovom pogledu, ako ne i potpuniju interpretaciju.¹⁷⁰ Votkins je analizom druge i, pre svega, treće analogije iskustva, pokušao da pokaže da standardna „događaj-događaj“ shema ne može da objasni

170 Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. Teza je godinu dana ranije jasno izložena i u tekstu E. Watkins, „Kant's Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant's Reply to Hume“, *Journal of the History of Philosophy* 42 (4), 2004, 449–488.

Kantovu upotrebu pojma kauzaliteta. Zbog toga se okrenuo interpretaciji koja je nešto bliža racionalističkoj metafizici, iako se i od nje jasno razlikuje, a takođe i fizici Kantovog vremena, za koju se više evidencija može naći u prekritičkim spisima i beleškama sa Kantovih predavanja iz metafizike. Prema Votkinsu, kauzalitet kod Kanta treba shvatiti tako da se primarno odnosi na upražnjavanje kauzalne sile, odnosa, čiji je unutrašnji razlog u nekoj supstanciji, a koju otuda nazivamo uzrokom.

Mi se na ovom mestu nećemo baviti pitanjem koliko Votkinsova teorija odgovara partikularnom slučaju druge analogije, koja je svakako centralno mesto za epistemološki problem kauzaliteta kod Kanta. Niti ćemo predstavljati generalno problem kauzaliteta kod Kanta, njegovo rešenje i pitanje odnosa kauzaliteta prirode i slobode, iako ćemo se tom pitanju vratiti onoliko koliko bude potrebno. Naprotiv, koncentrisani smo da nađemo odgovarajući model kojim ćemo objasniti subjektivni i objektivni kauzalitet predstava, pojmova koje Kant koristi kako bi označio razlike među pojedinim osnovnim moćima duše. Za taj zadatak se Votkinsova interpretacija pokazuje mnogo plodnijom, jer stavlja naglasak na „kauzalitet nekog uzroka“, što uopšteno odgovara izrazu „kauzalitet neke predstave“.

Prvo ćemo se okrenuti pitanju na koji način subjektivni i objektivni model kauzaliteta možemo da tumačimo prema „događaj-događaj“ modelu kauzaliteta. Zatim ćemo izložiti shvatanje kauzalita kao odredbe kauzalne sile i u skladu sa tim objasniti značenje izraza „kauzalitet nekog uzroka“ unutar Kantove filozofije. Na kraju ćemo zaključke do kojih smo došli primeniti na definicije osećaja i žudnji kao subjektivnog, odnosno objektivnog, kauzaliteta predstava.

Subjektivni kauzalitet nekih predstava Kant definiše na sledeći način: „one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe“¹⁷¹. Uopšteno je moguće uklopiti ovu definiciju u „događaj-događaj“ model kauzaliteta, tako što bismo rekli da se radi o odnosu predstave (mentalnog stanja, kao prvog događaja koji prethodi) i promene u subjektu (novog mentalnog stanja, osećaja, ili održavanja same predstave u vremenu kao drugog događaja koji sledi) kao posledice. Međutim, Kant na ovom mestu nije eksplicitno sklon takvom jeziku, što se posebno vidi u definiciji zadovoljstva koja sledi: „Dakle, neka predstava koja proizvodi težnju (*conatum*) da se njeno stanje predstavljaja (*statum repraesentativum*)

171 V-Met/Dohna, AA 28: 675.

održi naziva se zadovoljstvo¹⁷². U ovoj definiciji vidimo da naglasak ostaje na predstavi i težnji koju ona proizvodi, a ne na njenim efektima. Utoliko je pitanje „kauzaliteta nekog uzroka“, na koje Votkins stavlja naglasak, mnogo bliže korišćenom jeziku.

Ozbiljniji problem nastaje kada „događaj-događaj“ model primenimo na objektivni kauzalitet predstava, kojim se objašnjavaju žudnje: „kada postanu uzroci za proizvođenje objekta“¹⁷³. Da bi smo ovu definiciju uklopili u „događaj-događaj“ model, moramo pretpostaviti da postoji neka objektivna promena u pogledu egzistencije predmeta, čiji je uzrok predstava. Međutim, takva koncepcija bi iz definicije žudnji definitivno isključila one žudnje koje se ne ostvaruju, takozvane „puste želje“. Recimo da ja sada, dok pišem rad, u jednom trenutku imam predstavu, koja stvara žudnju, da ovaj rad pišem na plaži Kanarskog ostrva, pod drvetom, iako, iz jasnih razloga, ne samo da se to neće desiti, nego ja i ne činim ništa kako bi se to desilo. U tom slučaju nedostaje bilo kakav objektivni događaj, čijim bih uzrokom smatrao svoju predstavu, i Kantova definicija bi se pokazala kao neprikladna. Kant referira na taj problem i u prvom, od Kanta neobjavljenom, i u objavljenom uvodu za *Kritiku moći suđenja*:

„meni je zamereno, pa je osuđena definicija moći htenja kao *sposobnost da čovek pomoću svojih predstava može biti uzrok ostvarenja predmeta ili predstava*: pošto bi ipak puste želje predstavljale takođe htenja za koja svako zna da jedino pomoću njih nije u stanju da proizvede njihov objekat.“¹⁷⁴

Međutim, Kant nastavlja ukazujući na činjenicu da nas to ne sprečava da govorimo o objektivnom kauzalitetu, a o predstavi kao o uzroku objektivnog kauzaliteta:

„Mada smo mi u takvim fantastičnim željama svesni da su naše predstave nedovoljne (ili štaviše da su nesposobne) da budu uzroci svojih predmeta: ipak se njihov odnos kao uzroka, dakle predstava njihovog kauzaliteta, sadrži u svakoj *želji* i naročito se može videti kada ta želja predstavlja neki afekat, naime *čežnju*. Jer time što čine da se srce širi i vene, iscrpljujući na taj način snage te fantastične želje, dokazuju da predstave često naprežu naše snage [...] dokazuju da postoji kauzalna veza između predstava i njihovog objekta,

172 *Ibid.*

173 *Ibid.*

174 KMS, 69; KU, AA 05: 177.

koju čak ni svest o njenoj nedovoljnosti za postizanje tog efekta nije u stanju da spreči u stremljenju ka nečemu.“¹⁷⁵

Dakle, Kant je potpuno eksplicitan u tome da možemo govoriti o kauzalnoj vezi, odnosno o kauzalitetu, i kada nema posledice (kao događaja ili odelite predstave) koju bismo povezali sa predstavom kao njenim uzrokom, a ipak mi tu predstavu smatramo uzrokom jednog objektivnog kauzaliteta, i po mogućnosti primećujemo i subjektivne simptome neostvarenosti ove veze. Zbog toga smo primorani da nađemo neki drugi model kauzaliteta, umesto „događaj-događaj“ modela, koji bi objasnio ovakve slučajeve.

Odnos uzroka i posledice uopšteno pripada odnosu razloga i konsekventa, ali nije svaki odnos razloga i konsekventa relacija kauzaliteta, niti se svaki razlog može poistovetiti sa uzrokom. Bitno je na ovom mestu uvažiti dve distinkcije u vrstama razloga koje Kant pravi. Prva je distinkcija između logičkog i realnog razloga:

„Svaki *razlog* je ili logički, prema kome se kao predikat postavlja konsekvencija (*Folge*) koja je sa njim identična, prema principima identiteta, ili realan, kojim se postavlja konsekvencija koja nije istovetna sa njim, ne po pravilu identiteta.“¹⁷⁶

Ova distinkcija ima i jednu vrlo bitnu implikaciju. Svaki razlog, prema Kantu, mora biti različit od konsekventa.¹⁷⁷ Međutim, razlika može biti čisto logička, „u načinu predstavljanja“, ili realna, razlika u samoj stvari.¹⁷⁸ Lako je primetiti da ako sledimo ovu podelu odnos nekog uzroka i posledice pripada onom odnosu u kojem postoji razlika u samoj stvari, ne tamo gde se stvari dovode u vezu putem principa identiteta. Votkins navodi da je to jedna od osnovnih razlika između Kanta i racionalističke škole (Lajbnica, Volfa i Baumgartena) koja je smatrala da se kauzalna veza može izvesti prema principima opšte logike.¹⁷⁹ Zanimljivo je da Kant u predavanjima iz metafizike, u kojima

175 KMS, 69–70; KU, AA 05: 178.

176 V-Met/Herder, AA 28: 11.

177 V-Met/Dohna, AA 28: 625.

178 *Ibid.*

179 E. Watkins, „Kant’s Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant’s Reply to Hume“, 468.

izlaže ovo učenje, ne ulazi u problem sintetičkih *a priori* sudova koji očividno unutar kritičke filozofije predstavljaju osnovu za zasnivanje stava kauzaliteta.

Drugu distinkciju Kant preuzima iz tradicionalne podele na: razlog mogućnosti (*ratio essendi*), razlog stvarnosti (*ratio fiendi*) i razlog saznanja (*ratio cognoscendi*):

„Principi (sve što sadrži razlog nečega) dele se na:

- 1) *essendi* je ono što sadrži razlog mogućnosti;
- 2) *fiendi* gde prepoznamo razlog stvarnosti
- 3) *cognoscendi* je saznajni razlog.

Na primer: za jednu kuću je princip mogućnosti da ima gline i drveta; stvarnost i volja graditelja – princip kauzaliteta (uzrok (*causa*) je ono što sadrži razlog stvarnosti).“¹⁸⁰

Dakle, od tri vrste razloga, pod pojmom uzroka podrazumeva se samo razlog stvarnosti (*ratio fiendi*). Odatle Kant izvodi i definiciju kauzaliteta: „Veza (*nexus*) kauzaliteta je ona u kojoj je jedna stvar uzrok druge (razlog postojanja (*Dasein*) druge) [...]“¹⁸¹.

Pitanje koje Votkins postavlja jeste: kakve to veze ima sa pojmom sile? Kant se ne libi da na dva mesta u drugoj analogiji iskustva *Kritike čistog uma* neposredno poveže pojam sile sa kauzalitetom, bez jasnog određenja povodom razloga ove veze:

„Onde gde je radnja, te dakle, delanje i sila, tu je i supstancija [...]“¹⁸²

„Ovde kauzalitet dovodi do pojma radnje, radnja do pojma sile, a na osnovu toga pojma dolazi se do pojma supstancije. Pošto ja moje kritičko istraživanje [...] neću da pomešam sa analizama koje se tiču samo objašnjenja (a ne proširenja) pojmova, to ostavljam njihovo iscrpno ispitivanje za jedan budući sistem čistoga uma, premda se takve analize nalaze u izobilju već u dosad poznatim udžbenicima ove vrste.“¹⁸³

180 V-Met/Dohna, AA 28: 648.

181 V-Met/Dohna, AA 28: 648. uporediti i predavanja Metafizika Mrongovius gde Kant navodi da je *principium fiendi* uzrok, *cognoscendi* sud, a *essendi* se odnosi na bit (*Wesen*) stvari. (V-Met/Mron, AA 29: 844.)

182 KČU, 157.; KrV, AA 03: 176.

183 KČU, 156–157; AA 03: 176.

Ta veza nije neuobičajena za Kantovo vreme, kako Votkins navodi: „pošto su praktično svi filozofi modernog perioda (osim možda Hjuma) prihvatili pojam kauzalnih sila“¹⁸⁴. Međutim, moramo postaviti pitanje: ima li u Kantovoj ontologiji razloga za ovu povezanost, s obzirom na to da je Kant, podsetimo se, drugačije shvatio pojam sile nego njegovi prethodnici. Za Volfa i Baumgartena sila je izvor promena, sila figurira kao prvi izvor i kao razlog. Za Kanta, sila je „samo odnos supstancije sa akcencijama, ukoliko ona sadrži razlog inherencije akcencije“¹⁸⁵; „Imamo, dakle, nešto [silu] što nije supstancija, a nije ni akcencija“¹⁸⁶. Podsetimo se i kako je Kant odgovorio (u pogledu pitanja odnosa moći i sile) Volfu i Baumgartenu:

„Prema Volfu, Baumgartenu i drugima uvek se prvo pretpostavljala neka sila, a različite mogućnosti koje nastaju iz ove sile su nazivane moć; međutim, koliko god se to činilo ispravnim, toliko je, ipak, pogrešno. [...] Unutrašnji princip mogućnosti radnje naziva se moć. Ovaj unutrašnji princip mogućnosti neke radnje zahteva također i još jedan odredbeni razlog da bi radnja bila stvarna i to je sila. Odredbeni razlog stvarnosti neke radnje naziva se, dakle, sila“¹⁸⁷

Dakle, vidimo da je sila neposredno povezana sa „razlogom stvarnosti“, i utoliko sa pojmom uzroka. Međutim, to nije jedina veza između ova dva pojma. Kauzalitet je generalno odnos supstancije prema inherenciji akcencija, a to je upravo pojam sile kod Kanta. Upravo iz tih razloga Kant se ne libi da na drugim mestima, pojam sile neposredno povezuje sa pojmom kauzaliteta i uzroka:

„Pojam sile, u kome je takođe pojam uzroka. Ja mogu naime supstanciju da razmatram i kao uzrok inherencije akcencija. [...] Odnos neke supstancije prema akcencijama je kauzalitet [...]“¹⁸⁸

„Svi eficientni uzroci su, dakle, odredbe sila [...]“¹⁸⁹

184 E. Watkins, „Kant’s Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant’s Reply to Hume“, 465.

185 V-Met/Dohna, AA 28: 639.

186 V-Met/Mron, AA 29: 771.

187 *Ibid.*

188 V-Met/Volckmann, AA 28: 431.

189 V-Met/Mron, AA 29: 845.

Dakle, pojam uzroka se neposredno odnosi na pojam razloga stvarnosti, a ovaj na odredbu sile, koja je odnos supstancije prema akcidenzijama. Jedna bitna implikacija ovog učenja je mogućnost da jasno uvidimo razliku između aktivnog i pasivnog člana u kauzalnom odnosu, dakle, jednu stvar koja izaziva promene (dela) i jednu koja trpi. Prva je naravno uzrok, a promene su posledica: „Supstancija ukoliko sadrži razlog za neku određenu akcidenciju dela [...] Trpnja je inherencija neke akcidenције u nekoj supstanciji, ukoliko je uzrok ove akcidenције sadržan u nekoj drugoj supstanciji.“¹⁹⁰ Za nas je to bitno jer silu o kojoj je reč pripisujemo u tom slučaju uzroku, iako se radi o relaciji između dve stvari. Kant daje sledeći primer: „oset toplote je trpnja, ukoliko je inheriran stranom silom.“¹⁹¹ Na taj način dolazimo do pojma „kauzalitet nekog uzroka“. I ovog puta ne treba pomisliti da u tom slučaju sama supstancija sadrži kauzalitet, već njoj pripisujemo kauzalitet – kauzalitet je relacioni pojam:

„Akcidenције inherencija, dakle, uvek ukazuju na kauzalitet supstancije, inače se u ovoj distinkciji puno greši kada se kaže da je supstancija ono što sadrži razlog stvarnosti akcidenција, ili odredbe neke stvari, jer onda je svaka supstancija sila, pošto je ona razlog svega. Ona sama, pak, nije sila, nego sadrži sile, jer odnos supstancije prema akcidencijama, ukoliko ona sadrži razlog inherencije, naziva se sila. Supstancije, pak, nisu sami odnosi, nego im ih pripisujemo. Na primer: ulične svetiljke imaju toplotnu silu, ali ne mogu reći, da su one toplotna sila, jer osim toga imaju i druge inherencije.“¹⁹²

Termin „kauzalitet nekog uzroka“ odgovara, prema Baumgartenovoj terminologiji, pojmu *causalitas*: „Između uzroka i prouzrokovanog je veza koja se naziva uzročnom (*nexus causalis*). Ukoliko se ona pripisuje uzroku, naziva se prouzrokovanje (*causalitas*)“.¹⁹³ Kant, prema studentskim beleškama sa njegovih predavanja, daje sopstvenu definiciju ovog pojma: „*Causalitas* je odredba nekog uzroka na osnovu koje on postaje uzrok ili odredba odnosa jedne stvari kao uzroka ka nekoj

190 V-Met/Schon, AA 28: 512–513.

191 *Ibid.*

192 V-Met/Volckmann, AA 28: 431.

193 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §222.

određenoj posledici. Uzrok je dakle uvek od kauzaliteta različit“¹⁹⁴. I u ovoj definiciji vidimo da se radi o jednoj odredbi koju pripisujemo nečemu što nazivamo uzrokom. Ta odredba, međutim, nije sa samom stvari ista. Radi se o jednoj relacionoj odredbi, odredbi odnosa, to jest u ovom slučaju – sile. Iz definicije se, pre svega njenog prvog dela, vidi da to ne mora biti odredba odnosa između dve postojeće stvari (predstave ili događaja), već se može raditi samo o relacionoj odredbi jedne. Iz prethodnog razmatranja možemo zaključiti, da je to ono što se podrazumeva pod odredbom sile, kao odnosa supstancije prema inherenciji akcidencija (ukoliko ona sadrži razlog ove inherencije). Kako Kant na drugom mestu definiše: „*Causalitas* je svojstvo supstancije ukoliko se ona smatra uzrokom akcidencije.“¹⁹⁵ Kauzalitet nekog uzroka, prema tome, treba shvatiti kao odredbu odnosa, to jest sile, neke stvari prema određenim posledicama, iako te same posledice ne moramo pretpostaviti kao realizovane.

To nam pomaže i da na bolji način razumemo šta je Kant mislio pod izrazom „kauzalitet neke predstave“. Počnimo od objektivnog kauzaliteta predstava, koji Kant koristi za definiciju žudnji: „kada postanu uzroci za proizvođenje objekta“¹⁹⁶. „Događaj-događaj“ model kauzaliteta nam se u tom slučaju pokazao kao neplodan, jer nije mogao da objasni na koji način Kant i puste želje smatra žudnjama, jer se negira stvarnost njihovog objekta. Međutim, prema modelu koji smo predstavili, kauzalitet neke predstave bi imao značenje odredbe odnosa te predstave prema određenim posledicama, u smislu odredbe sile koju pripisujemo predstavi. Takav model ne pretpostavlja stvarnost objekta, već možemo da kažemo da predstava ima određenu kauzalnu silu (svojstvo kauzaliteta nekog uzroka), i kada se ona ne realizuje, i kada objekat nikada ne postaje stvaran. Dakle, ako ja sada zamišljam da pišem ovaj rad na Kanarskim ostrvima, prema „događaj-događaj“ modelu morao bih da povežem predstavu sa stvarnim događajem mog pisanja rada na Kanarskom ostrvu, da bih tvrdio da postoji takva veza kakvu Kant predstavlja kao objektivni kauzalitet predstava, kauzalitet u pogledu stvarnosti njenog objekta. Pojam sile omogućuje nam da ovoj predstavi

194 V-Met/Mron, AA 29:893.

195 V-Met/L2-Pöhlitz, AA 28: 564–565.

196 *Ibid.*

pripišemo odnosnu odredbu, dakle odredbu sile te predstave u pogledu stvarnosti njenog objekta, a da pritom budemo i ubeđeni da je stvarnost njenog objekta nemoguća, to jest da ja nikako neću pisati ovaj rad na Kanarskim ostrvima. I, kao što Kant kaže, takav kauzalitet možemo da prepoznamo i sebi predstavimo, posebice na nekim sporednim efektima, ili današnjim jezikom – simptomima neostvarenosti objekta te žudnje.

Mutatis mutandis važi i za subjektivni kauzalitet predstava: „one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe“¹⁹⁷. Prema prethodno ponuđenom modelu, to znači da postoji odredba odnosa predstava prema održavanju njihovog stanja predstavljanja, to jest, odredba sile neke predstave u pogledu na stanje subjekta da se održi u tom stanju. To, naravno, za razliku od „događaj-događaj“ modela, ne znači da je efekat i postignut, niti da će se postići zadržavanje stanja u vremenu, ili neko drugo mentalno stanje subjekta; iako i hoće ukoliko ništa tome ne preči.

Zaključak do kojeg smo došli omogućuje nam i da na jasniji način povežemo dve Kantove distinkcije koje uvodi da bi razlikovao osnovne moći duše: (1) između odredbi duše koje su predstave i odredbi koje imaju odnos (*Bezug*) sa predstavama; i (2) između subjektivnog i objektivnog kauzaliteta predstava. Naime, subjektivni i objektivni kauzalitet predstava jesu, prema prethodnom tumačenju, odredbe odnosa, to jest sila, predstava – prema razlogu koji leži u osnovi te sile, radi se ili o moći duše, ili o njenom receptivitetu (sposobnosti).

2.1.4. Prethodno predstavljanje sistematskog izlaganja osnovnih moći duše u Kritici moći suđenja

Uprkos tome što i u *Kritici moći suđenja* Kant navodi empirijsku razliku kao razlog zbog kojeg moramo da priznamo postojanje različitih osnovnih moći duše¹⁹⁸, ovo delo sadrži i tezu da se svaka od njih zasniva na principima *a priori*. Time je pitanje o osnovnim moćima duše sasvim sigurno prestalo da bude samo empirijsko zapažanje i postalo

197 V-Met/Dohna, AA 28: 675.

198 EEKU, AA 20: 206; KMS, 15.

deo transcendentalne filozofije. U okviru transcendentalne filozofije, moći duše su uslovljene onim apriornim principima koji im leže u osnovi. Drugačije rečeno, moć se izvodi kao mogućnost da se akcidencije odrede na osnovu principa nezavisnih od iskustva (spoljašnjih uzroka promena). Ti principi, prema Kantu, pripadaju trima „višim“ moćima saznanja: razumu, moći suđenja i umu. Paralelno sa ove tri moći saznanja postoje tri osnovne moći duše, za koje ove sadrže principe *a priori*: razum za moć saznanja, um za moć htenja i moć suđenja za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

Tabela 3: Podela osnovnih moći duše prema višim moćima saznanja koje sadrže apriorne principe

Više moći saznanja	Osnovne moći duše
Razum	Moć saznanja
Moć suđenja	Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva
Um	Moć žudnje

Teza da osnovne moći duše zavise od principa viših moći saznanja navodi nas na pitanje: da li je Kant izneverio sopstvenu tezu o nesvodivosti osnovnih moći duše i na kraju ih utemeljio u moći saznanja? – Ali, videćemo da to nije slučaj. Sve tri više moći saznanja, kako su ovde navedene, zaista pripadaju moći saznanja kao aktivnosti našeg mišljenja (nasuprot pasivnoj čulnosti) i neophodne su za samo saznanje: *razum* kao moć saznanja onoga što je *opšte* (pravila), *moć suđenja* kao moć *supsumcije* posebnog pod opšte, i *um* kao moć određivanja posebnog onim opštim (*izvođenja iz principa*).¹⁹⁹ Međutim, samo je razum u užem smislu sa svojim principima *a priori* konstitutivan za moć saznanja (a time i za sintetičke *a priori* sudove koji pripadaju moći saznanja): principi moći suđenja i uma imaju za saznanje samo regulativnu upotrebu, a, s druge strane, konstitutivnu za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, odnosno žudnje. Smatramo da tu konstitutivnu ulogu viših moći saznanja u pogledu na druge osnovne moći duše treba shvatiti na takav način da su principi moći suđenja, odnosno uma, konstitutivni u pogledu sinteze onoga što uopšteno pripada saznanju

199 EEKU, AA 20: 201; KMS, 12.

(predstava) sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva i žudnjama (koji se ne mogu redukovati na saznanje), to jest, sa subjektivnim, odnosno objektivnim, kauzalitetom predstava. Na taj način pitanje o moći žudnje i osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva potpada pod opšti zadatak transcendentale filozofije: kako su moguću sintetički sudovi *a priori*. U nastavku rada pokušaćemo ovu tezu detaljnije da obrazložimo.²⁰⁰

* * *

U prethodnom paragrafu bavili smo se temeljnim postavkama Kantove tripartitne podele osnovnih moći duše, pre svega kako je ona izložena, i pojmovima koji su sa tom podelom najuže povezani. Prvo smo objasnili Kantovo odbacivanje Volfvog dokaza da duša ima samo jednu osnovnu silu (2.1.1). Zatim smo istakli dve bitne distinkcije koje Kant uvodi u okviru empirijske psihologije. Prva je distinkcija različitih odredbi duše: one su ili same predstave, ili imaju odnos sa predstavama. Ova distinkcija omogućava Kantu da moć saznanja, moć da sebi nešto predstavimo, razlikuje od druge dve moći (žudnje i osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva) koje daju odredbe odnosa sa predstavama. Druga distinkcija objašnjava šta se podrazumeva pod odredbama odnosa predstava i ujedno omogućuje razliku između žudnji i osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva; to je distinkcija između subjektivnog i objektivnog kauzaliteta predstava. Posredstvom pojma subjektivnog kauzaliteta predstava Kant referira na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, a preko objektivnog kauzaliteta predstava na moć žudnje (2.1.2). Da bismo objasnili subjektivni i objektivni kauzalitet predstava, predložili smo da se na ovaj slučaj primeni model kauzaliteta shvaćenog kao kauzalne sile, umesto „događaj-događaj“ modela. Prema tome, subjektivni kauzalitet predstava treba shvatiti kao odredbu odnosa (sila) neke predstave prema stanju subjekta, s tim da se stanje predstavljanja održi ili odbaci,

200 Mora se imati u vidu da je Kant ovo izlaganje, za razliku od onog u predavanjima iz empirijske psihologije, smatrao sistematskim (EEKU, AA 20: 241; KMS, 45), odnosno da je na ovaj način izvođenje osnovnih moći duše izvršeno iz pojma *a priori* o sistemu uma, i da je time čitav sistem kritičke filozofije zaokružen. O tome zašto je ova trihotomija potpuna Kant se, doduše nedovoljno jasno, izjašnjava u jednoj fusnoti uvoda u *Kritiku moći sudeња*, u kojoj tvrdi da je razlog tome sintetična razdeoba pojmova *a priori* na: uslov, uslovljeno i pojam koji proističe iz ujedinjenja uslovljenog sa njegovim uslovom (KU, AA 05: 197, KMS, 88). O problematičnosti ove podele pogledati Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner, Hamburg, 2007, 499f.

a objektivni kauzalitet predstava kao odredbu odnosa (sile) neke predstave u pogledu na stvarnost njenog objekta (2.1.3)

U posljednjem delu teksta pokušali smo da povežemo pitanje o osnovnim moćima duše sa pitanjem uopšte – kako su mogući sintetički sudovi *a priori*? Teza koju želimo da branimo je da se prema Kantovom shvatanju principi *a priori* viših moći saznanja (razuma, moći suđenja i uma) odnose na tri različite vrste sinteze koja je moguća *a priori* – na sintezu razovrsnosti u jednoj predstavi prema nekom pravilu (saznanje), sintezu predstave sa njenim subjektivnim kauzalitetom (osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva) i sintezu predstave sa njenim objektivnim kauzalitetom (moć žudnje).

Pre nego što neposredno pređemo na to pitanje (u poglavlju 2.5), prvo ćemo objasniti pojam odredbenog razloga u Kantovoj filozofiji, koji će nam pomoći da razumemo ulogu principa (2.2). Zatim ćemo predstaviti jednu metodska pretpostavku razlikovanja forme i materije (2.3) i uvesti neke od osnovnih pojmova u okviru transcendentale estetike (2.4).

2.2. Odredbeni razlog i principi *a priori*

Pojam odredbenog razloga (*Bestimmungsgrund*) Kant uvodi još u tekstu svoje *Promocije*:

„*Odrediti* znači postaviti predikat s isključenjem njegove opreke. Ono što određuje subjekt u odnosu na neki predikat naziva se *razlogom*.“²⁰¹

„Razlog, dakle, iz neodređenog stvara određeno.“²⁰²

Sam pojam nije nov, on je postojao i kod Baumgartena i Kruzijusa. Kant želi ovaj pojam da iskoristi kako bi ga suprotstavio Lajbnicovom principu dovoljnog razloga, u čemu donekle sledi Kruzijusa.²⁰³ Kant

201 Imanuel Kant, *Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000, 93, PND, AA 01: 391.

202 *Ibid.*, 95, PND, AA 01: 391.

203 C.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, §23 – 24; Kant ne prati Kruzijusa u negiranju principa dovoljnog razloga, već daje drugačiji dokaz za odredbeni razlog. Kritika Lajbnica u ovom tekstu vezana je primarno za shvatanje *ratio fiendi*, razloga događanja, jer Kant izvodi da svaka postojeća supstancija mora imati razlog u nekoj drugoj

takođe, kako smo naveli, iz terminologije škole preuzima razlikovanje tri tipa razloga: *ratio essendi*, *ratio fiendi* i *ratio cognoscendi*, i povezuje ovu podelu sa pitanjem o principima:

„Principi (sve što sadrži razlog nečega) dele se na:

- 1) *essendi* je ono što sadrži razlog mogućnosti;
- 2) *fiendi* gde prepoznamo razlog stvarnosti;
- 3) *cognoscendi* je saznavni razlog.

Na primer: za jednu kuću je princip mogućnosti da ima gline i drveta; stvarnosti volja graditelja – princip kauzaliteta (uzrok (*causa*) je ono što sadrži razlog stvarnosti).“

Kant, zatim, u svojim predavanjima (prema pretpostavci, između 1762. i 1764. godine), uvodi i novu razliku između logičkog i realnog razloga (kod Kruzijusa je postojala ne sasvim ista podela na idealne i realne razloge, na koju Kant referira):

„Svaki *razlog* je ili logički, prema kome se kao predikat postavlja konsekvencija (*Folge*) koja je sa njim identična, prema principima identiteta, ili realan, kojim se postavlja konsekvencija koja nije istovetna sa njim, ne po pravilu identiteta. Na primer: Otkud zlo u svetu? Odgovor prema logičkom razlogu: zbog toga što je svet carstvo konačnih stvari koja po sebi poseduju nesavršenosti. Prema realnom razlogu traži se biće koje je načinilo zlo u svetu.“²⁰⁴

Veza logičkog razloga nije problematična, jer se zasniva na principima identiteta i kontradikcije, i analitička je. Veza realnog razloga je uvek sintetičkog karaktera, pridodaje se nešto što nije sadržano u samom pojmu.²⁰⁵ Pitanje veze (*nexus*) realnog razloga je utoliko vrlo slično pitanju koje je Hjum postavio – kako dovodimo u vezu odelite predstave? Međutim, sa Hjumom je postalo jasno kako nije samorazumljivo da je to uopšte moguće po nekom pravilu.²⁰⁶ Taj problem upravo zaokuplja Kanta u prekritičkom periodu:

supstanciji, što se ne slaže sa Lajbnicovim učenjem o tome da supstancije nemaju interakciju. Nama to ovde nije od većeg značaja. Uporediti: Beatrice Longuenesse, “Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason”, *The Harvard Review of Philosophy* IX, 2001, 67–87.

204 V-Met/Herder, AA 28: 11–12.

205 V-Met/Schön, AA 28: 487.

206 Za vezu Kantovog razmatranja odnosa realnog razloga i konsekvencija sa Hjumovim postavljanjem problema pogledati: B. Longuenesse, “Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason” i E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, 161–170.

„Veza između logičkog razloga i konsekvence je jasna, ali nije jasno kako shvatiti vezu realnog razloga, da kada je nešto postavljeno, onda je istovremeno i nešto sasvim drugo postavljeno. Na primer: Božja volja! – I bi sveta! – Julije Cezar! To ime iznosi nam misao o vladaru Rima. – Kakva veza.“²⁰⁷

Odredbeni razlog i principi u kritičkoj filozofiji

U *Kritici čistog uma* se termin odredbenog razloga (*Bestimmungsgrund*) u ovoj terminološkoj kovanici još ne pojavljuje (prethodno je Kant koristio termine na latinskom (*ratio determinandi*), ili ponaosob termine *bestimmen* i *Grund*). To, ipak, ne znači da problem odredbenog razloga, kojim se Kant bavio u svom prekritičkom periodu, ne igra bitnu ulogu i u ovom delu. Znamo da je Kant u *Kritici čistog uma* došao do novog rešenja ovog problema, prema kojem je sinteza odelitih predstava moguća *a priori* zbog nužnosti jedinstva iskustva prema transcendentalnom jedinstvu apercpcije.

U paragrafu pod naslovom *O najvišem osnovnom stavu svih sintetičkih sudova* Kant postavlja pitanje nalik onome koje ga je mučilo u odnosu realnog razloga i konsekventa (zašto kada je nešto postavljeno – nešto drugo je postavljeno?): „pretpostavimo, dakle: da mora da se izade iz jednog datog pojma da bi se on sintetički uporedio s nekim drugom pojmom“. Ovog puta Kant ima spreman odgovor: „onda je potrebno nešto treće u čemu jedino može da postane sinteza ta dva pojma. To može da bude samo jedan spoj u kome se nalaze sve naše predstave [...]“. Međutim, pošto se jedinstvo iskustva zasniva na transcendentalnom jedinstvu apercpciji moguće je navesti razlog na osnovu kojeg se sinteza odelitih predstava može izvršiti *a priori*: „Iskustvo, dakle, ima za razlog principe *a priori* njegove forme, naime opšta pravila jedinstva sinteze u pojavi“.²⁰⁸ Na izvestan način, Kant je otkrio metarazlog svakog odnosa realnog razloga i konsekventa.

Utoliko je Hajdeger (*Heidegger*) u pravu kada, dovodeći u etimološku vezu pojam razloga i uma (*ratio*), tvrdi da je razlog centralna tema *Kritika*, jer je um razlog svakog zasnivanja (*Begründung*):

207 V-Met/Herder, AA 28: 12.

208 KrV, AA 03: 144–5; KČU, 134.

„Onda se čisti um, teorijski i praktički, pokazuje kao *ratio pura* [čist razlog] u smislu da je on postavljanje razloga, to znači razlog svakog zasnivanja (*Begründung*): određujuće svih uslova mogućnosti bivstvujućeg u njegovom jedinstvu. Kritika čistog uma donosi razlog svakog zasnivanja u svom jasnom obliku [...] tako da je *ratio* razlog samo kao *ratio* u smislu uma, kao moći principa (*Grundsätze*).“²⁰⁹

Nešto drugačije Beatris Longnes ukazuje na to da je Kantovo otkriće u *Kritici čistog uma* to što praosnovno sintetičko jedinstvo apercepcije figurira kao „transcendentalni razlog (odredbeni razlog) razloga“²¹⁰.

U nastavku rada pokušaćemo da pokažemo detaljnije na koji način razum, odnosno transcendentalna apercepcija, figurira kao odredbeni razlog iskustva, afekcijom unutrašnjeg čula (2.5.1). Zatim, na koji način je moralni zakon jedini formalni objektivni razlog volje (2.5.2). Na kraju, na koji način problem odredbenog razloga, prema principu moći suđenja, figurira u kontekstu osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva (u poglavlju V).

2.3. Materija i forma

Pristupačnost transcendentalne filozofije bi verovatno bila mnogo veća ukoliko bismo principe *a priori* mogli intuitivno da uvidimo u njihovom čistom obliku, ili ukoliko bismo mogli da ih dedukujemo na osnovu principa čisto formalne logike. Međutim, Kant smatra da to nije slučaj, već moramo da prepoznamo njihovu upotrebu u iskustvu: „Mi ne možemo nikada da postanemo svesni našeg saznanja *a priori*, ukoliko nemamo situaciju da ga primenimo na konkretni slučaj. Pošto bez situacije nikada ne bismo mogli da načinimo upotrebu onome čemu je razlog, ipak, u nama.“²¹¹ Zbog toga je neophodno ono što pripada principima *a priori* – izolovati od raznovrsnosti materijala iskustva.

Shvatanje materije i forme kod Kanta je, takođe, specifično. Kao dobar putokaz u razumevanju, možemo poći od Tetensove definicije:

209 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (GA 10), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, 108–109.

210 B. Longuenesse, “Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason”, 76.

211 V-Met/Dohna, AA 28: 615.

„Predstava oseta je zadnji materijal mišljenja [...] Forma mišljenja i znanja je delo misleće sile.“²¹² Već kod Tetensa vidimo jasno razlikovanje materije i forme, ali i jednu, za transcendentalnu filozofiju, bitnu notu: da forme nisu odredbe stvari po sebi (na primer kao njihova suština) već ono što mi, na predmetu iskustva, određujemo (forme mišljenja kod Tetensa).

U poglavlju o amfibolijama refleksije *Kritike čistog uma* Kant daje najopštiju definiciju ova dva pojma, ukazujući pritom na njihov značaj:

„Ovo su dva pojma koja se postavljaju kao osnov svakoj drugoj refleksiji; tako su oni nerazdvojno vezani za svaku upotrebu razuma. Materija znači uopšte ono što može da se odredi, forma znači njegovu odredbu (oboje u transcendentalnom smislu, pošto se pri tom apstrahuje od svake razlike onoga što je dato i od načina kako ono biva određeno).“²¹³

Primećujemo u citiranom navodu, da je forma uvek vezana za način kako nam je predmet dat, odnosno kako je predstava predmeta *određena* u mišljenju. Ukoliko se o ovim odredbama može govoriti *a priori*, onda ulazimo u sferu transcendentalne filozofije.

Filozofija se, prema Kantu, primarno bavi onim formalnim u našem mišljenju: „Formalno u našem saznanju [...] je, ipak, glavni posao filozofije.“²¹⁴ Ona se zatim može podeliti na formalni deo, koji se odnosi samo na čiste forme mišljenja, odnosno opštu logiku, i materijalni deo, koji uzima u obzir predmete o kojima se misli. Međutim, materijalna filozofija ne razmatra naprosto predmete iskustva, već samo ukoliko je o njima moguće umno saznanje prema pojmovima *a priori*.²¹⁵ Taj korak koji razlikuje materijalnu filozofiju od empirijskih nauka (ili primenjene filozofije) moguć je utoliko što se transcendentalna logika bavi formama mišljenja, ne apstrahujući od predmeta, već samo ukoliko se one odnose na predmet *a priori*.

Forma saznanja uopšteno je za Kanta „način na koji mi taj predmet saznajemo“.²¹⁶ U pogledu iskustvenog saznanja, neophodno je

212 J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 336.

213 KČU, 187; KrV, AA 03: 218.

214 VT, AA 08: 404.

215 KMS, 7, EEKU, AA 20: 195.

216 *Logika*, 37, Log, AA 09: 33.

njegovo konstituisanje putem dve „vrste“ formi: formi čulnosti (vremena i prostora) i čistih formi razuma, ukoliko se one odnose na predmet, odnosno kategorija. Forme čulnosti i razuma zajedno čine uslove (*Bedingungen*) iskustva.

I u *Kritici praktičkog uma* Kant centralno mesto daje jednoj formi, samo što se ne radi o formi iskustvenog saznanja, nego o opštoj formi zakona, kao kategoričkog imperativa, odakle proističe odredba čiste volje.

U *Kritici moći suđenja*, najzad, Kant govori o formi svrhovitosti, odakle proističe sud ukusa.

2.4. Transcendentalna estetika

Razmatranje estetike kao moguće nauke svakako je pitanje koje Kant preuzima od Baumgartena. Dakle, pitanje je može li postojati nauka o čulnom saznanju? Transcendentalni obrt u postavljanju pitanja drugačije gleda i na samu estetiku. Transcendentalna estetika moguća je samo ukoliko postoji nešto što se o čulnosti može reći *a priori*. Pitanje je, dakle, da li postoji nešto što čulnost, u bilo kom smislu, *a priori* pridodaje predmetima, ukoliko oni treba da budu percipirani kao čulni objekti?

Čulnost je za Kanta: „spособnost (receptivitet) da primamo predstave prema načinu kako nas predmeti aficiraju.“²¹⁷ Ukoliko u čulnosti nastaje jedan empirijski opažaj, onda se on mora sastojati iz dve komponente: (1) kao prvo, oset (*Empfindung*), kao materija, odnosno „dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira“²¹⁸; i (2) „ono što čini da se raznovrsnost u pojavi može urediti u različite odnose“²¹⁹, odnosno *formu* pojave, ili način na koji raznovrsnost stoji u odnosima.

S obzirom da transcendentalna filozofija apstrahuje od oseta, kao *materijalnog* sadržaja, pitanje transcendentalne estetike je pitanje o čistim opažajima, odnosno o formama u kojima su nam oni dati. Kantova

217 KČU, 69, KrV, AA 03: 49.

218 KČU, 69, KrV, AA 03: 50.

219 *Ibid*

teza je da postoje dve takve, čiste forme: forma spoljašnjeg čula, odnosno prostor, i forma unutrašnjeg čula, odnosno vreme.

Zanimljivo je da, nasuprot Baumgartenu, Kant smatra da estetiku u navedenom smislu ne treba pomešati sa učenjem o ukusu, i da nauka o čulnosti ne može dati pravila ukusa:

„Jedino se Nemci služe sada rečju *estetika* da bi njome označili ono što drugi nazivaju kritikom ukusa. Ovde je u osnovi jedna osujećena nada koju je gajio slavni analist Baumgarten, naime, da podvede pod principe uma kritičko ocenjivanje lepoga, te da pravila toga ocenjivanja učini naukom. Ali ovaj trud je uzaludan. Jer pomenuta pravila ili kriteriji jesu prema svojim najvažnijim izvorima čisto empirički.“²²⁰

Isto tako je zanimljivo da u transcendentalnoj estetici gotovo nema ni reči o zadovoljstvu i nezadovoljstvu. Da budemo precizniji, u prvom izdanju *Kritike čistog uma* postoji jedan pasus koji je izbačen iz drugog izdanja, a koji referira na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Čak i na tom mestu referenca ukazuje samo na to da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo nešto samo subjektivno, dejstvo oseta, i da ne potpadaju pod predmet transcendentalne estetike.²²¹ U jednom pasusu koji je dodat u drugom izdanju Kant takođe samo spominje osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva kako bi naglasio da, zajedno sa voljom, ne pripada ovom razmatranju: „ono što u našem saznanju pripada opažaju (dakle izuzimajući osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva i volju, koji uopšte nisu saznanje)“²²².

2.4.1. Oset (*Empfindung*)

U Volf-Lajbnicovoj školi termin oseta (*Empfindung*), iako je jasno referisao na čulnost, smatrao se jednom vrstom misli koja referira na naše telesne promene. Takođe, i prema Eberhardovom rečniku sinonima, oset podrazumeva nešto spiritualno, za razliku od osećanja (*fühlen*)

220 KČU, 70, KrV, AA 03: 50.

221 KČU, 74, KrV, AA 04: 35.

222 KrV, AA 03: 70. Ova rečenica, kao i čitav jedan deo ovog paragrafa, iz nama nepoznatog razloga, nedostaju u prevodu na srpski jezik.

koje referira na nešto telesno.²²³ Kod Kanta ćemo videti da je sa razdvajanjem predstava prema njihovom izvoru (intelektu ili čulnosti) oset mnogo jasnije smešten u sferu čulnosti, a ne mišljenja.

Za Lajbnica, oset je jedna nerazgovetna predstava, iako se na Lajbnica malo možemo osloniti povodom upotrebe ovog termina, pošto je uglavnom pisao na latinskom i francuskom jeziku. Prema, po svemu sudeći, odgovarajućem terminu nerazgovetne percepcije, ako uzmemo u obzir Lajbnicovu metafizičku poziciju (monadologiju), jasno je da se ne radi o nečemu telesnom, niti spoljašnjem, već pre o jednoj nerazgovetnoj predstavi koja se nalazi u duši, i (još) nije postala razgovetni predmet saznanja.

Kod Volfa je oset jasno određen kao misao:

„Misli, koje svoj razlog imaju u promenama u udovima našeg tela, i nastale su telesnim stvarima izvan nas, nazivamo osetom (*Empfindung*), a sposobnost da osetimo čulima (*Sinnen*).“²²⁴

Sličnu formulaciju nalazimo i kod Majera:

„Sve misli su predstave i naša duša, prema tome, ima predstave našeg trenutnog stanja i te predstave su oseti.“²²⁵

Majer tome dodaje i da ove predstave mogu biti predstave našeg tela (spoljašnji oseti) ili naše duše (unutrašnji oseti).

Slična je formulacija i kod Baumgartena (prema Majerovom prevodu njegove *Metafizike*):

„Ja mislim svoje trenutno stanje, prema tome ja ga sebi predstavljam, osećam (*empfinde*).“²²⁶

No, sa Kantom je ovo spiritualizovanje termina *Empfindung*, kao nečega što pripada mišljenju, završeno. *Empfindung* je za Kanta samo

223 Johann August Eberhard, *Synonymische Handwörterbuch der deutschen Sprache*, članak „Empfindung. Gefühl. Geschmack“, dostupno na: <http://www.textlog.de/38015.html>, pristupljeno: 4.5.2015.

224 C. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §220.

225 G.F. Meier, *Metaphysik*, im 4. Theile, §522.

226 A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §396.

„dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira.“²²⁷ Kantovo shvatanje bliže je shvatanju empirista, kako se na primer shvata neposredni čulni utisak kod Hjuma i Loka.

Presudna je, ipak, Kantova podela na čulno i intelektualno: „posao čula jeste da opažaju, a razuma – da misli.“²²⁸ Nema više nikakvog govora o tome da je oset nešto što pripada mišljenju. Oset je samo dejstvo na našu moć predstavljanja, te prema tome oset, da bi uopšte i bio neka predstava koje smo svesni, mora biti dat u formi koju naša čulnost unosi, dakle, u formi prostora i vremena.

Već ovim korakom, samo načinom na koji shvata oset, Kant se razilazi i sa empirizmom, prema kojem je oset (utisak) bez daljih uslova dat u našoj svesti, i sa nemačkim racionalizmom, prema kojem je oset već vid mišljenja. Iz transcendentalne perspektive i oset mora biti uslovljen određenim načinom na koji je dat (formom).

Takođe, ovim shvatanjem Kant je napao i jednu od osnovnih teza nemačkog racionalizma, tezu da je osnovno razlikovanje predstava samo prema njihovoj logičkoj formi: razgovetnosti i nerazgovetnosti. Postoje dve osnovne, povezane, primedbe, zbog kojih Kant odbacuje način na koji se koristila ova razlika.

„Otuda je Lajbnic-Volfova filozofija za sva ispitivanja o prirodi i poreklu našeg saznanja istakla jedno sasvim nepravilno gledište time što je posmatrala razliku između čulnosti i intelektualnosti samo kao logičku, dok je ona očevidno transcendentalna i ne odnosi se na formu razgovetnosti (*Deutlichkeit*) i nerazgovetnosti (*Undeutlichkeit*), već na njihovo poreklo i sadržaj [...]“²²⁹

Prva primedba, dakle, u osnovi se poziva na jasno razlikovanje čulnosti i intelektualnosti prema njihovom poreklu. S obzirom da čula ne misle, a razum ne opaža, razlika između čulnih opažaja (i oseta) i saznanja (pojmovi razuma) ne može se izvoditi na osnovi čisto formalno logičke razlike u stepenu saznanja.

„[...] tako da mi pomoću čulnosti ne samo što osobine stvari po sebi ne saznajemo razgovetno, nego ih uopšte ne saznajemo, te čim oduzmemo našu subjektivnu osobenost, onda se postavljene objekat s onim osobinama koje mu

227 KČU, 69, KrV, AA 03: 50.

228 *Prolegomena*, 69, Prol, AA 04: 304.

229 KČU, 81., KrV, AA 03: 66.

je pridavalo čulno opažanje uopšte nigde ne nalazi, niti se može naći, pošto upravo ova subjektivna osobenost određuje njegovu formu kao pojave.“²³⁰

Druga primedba neposredno proizilazi iz prve. Pripadnici Volf-Lajbnicove škole čulne predstave razumeli su kao nerazgovetno saznanje osobina stvari, te bi, prema tome, njihovo razgovetno saznanje vodilo ka osobinama stvari po sebi. Međutim, kako čulnost uopšte nije nerazgovetno saznanje stvari po sebi, i kako je ona zavisna od opšte forme čulnosti same, prelaz sa empirijskih pojava na saznanje stvari po sebi nije moguć.

2.4.2. Unutrašnje čulo

Čula, prema Kantu, mogu biti spoljašnja ili unutrašnja (*sensus internus*). Spoljašnja čula su sposobnost da, preko oseta, budemo aficirani spoljašnjim predmetima. Postoji pet fiksiranih za organe čula (čula dodira, ukusa, mirisa, sluha i vida) i jedno koje se prostire celim telom, vitalno čulo (*sensus vagus*).²³¹ Unutrašnje čulo je jedno, i to je sposobnost da budemo aficirani vlastitom duševnošću.

Teza o postojanju unutrašnjeg čula svakako nije nova. Videli smo da ona u smislu aficiranja vlastitom duševnošću postoji i kod Majera, u smislu unutrašnjeg oseta, kao i kod Tetensa. Takođe, o unutrašnjem čulu kao sposobnosti da budemo aficirani u višoj moći predstavljanja itd., govori i Hačison.

Međutim, Kantova koncepcija unutrašnjeg čula nešto je drugačija od njegovih prethodnika i pokušaćemo da ukažemo na njene osnovne karakteristike.

def.

- 1) „[čulo] u kome duševnost (*Gemüth*) samu sebe ili svoje unutrašnje stanje prikazuje“²³²;
- 2) „ono što čovek trpi dok je aficiran igrom svojih misli“²³³;
- 3) „moć svesti vlastitog postojanja“²³⁴.

230 *Ibid.*, KrV, AA 03: 66–67.

231 Anth, AA 07: 154.

232 KČU, 70, KrV, AA 03: 52.

233 Anth, AA 07: 161.

234 V-Met/Dohna, AA 28: 673.

Empirijska i čista apercepcija i forma vremena

Empirijska svest o nama samima, za razliku od čiste apercepcije (spontaniteta, intelektualne aktivnosti), nastaje tako što naše misli aficiraju našu čulnost (sposobnost predstavljanja). Međutim, kao i za spoljašnja čula, i ova afekcija mora biti nekako recipirana kao promena našeg stanja, a svest o promeni je moguća samo u formi vremena. Otuda se vreme pokazuje kao „forma unutrašnjeg čula, to jest posmatranje nas samih i našeg unutrašnjeg stanja.“²³⁵ Ovde treba naznačiti i da, prema Kantu, vreme uvek predstavlja formu unutrašnjeg čula, a ne spoljašnjeg, jer ne izražava nikakva svojstva pojava, već samo njihov odnos u vremenu. Sve pojave spoljašnjih predmeta moraju (za nas) biti date u prostoru i vremenu (ukoliko smo ih svesni), a svako unutrašnje stanje u vremenu.

S obzirom na to da smo i mi sami, ukoliko se sebi čulno pojavljujemo u formi unutrašnjeg čula, dakle vremena, svesni sebe kao pojave. To nikako ne smemo pobrkati sa intelektualnim opažajem, koji je za Kanta nemoguć.²³⁶ Unutrašnje čulo, i kao empirijska svest o nama samima, uvek je samo psihološka svest, svest čulnih promena, koje (pasivno) naša duševnost trpi.

Materijal unutrašnjeg čula

Kant, kao što smo naveli, ne veruje u mogućnost nekog intelektualnog opažaja, pa tako ni intelektualnog opažaja nas samih. Mogli bismo pretpostaviti, kao što je bio slučaj kod Majera i Tetensa, da pri aficiranosti našim mislima nastaje jedan unutrašnji oset (*innere Empfindung*). Međutim, Kant nigde u delima kritičkog perioda ne koristi taj termin. Drugi kandidat bi mogao biti osećaj ili osećanje (*Fühlen*), što je takođe koristio Tetens, ali ni to nije slučaj. Kant jasno razlikuje osećaj od unutrašnjeg čula, kao *sensus interior* (pounutrašnjeno čulo), i naglašava da ih ne smemo pobrkati.²³⁷ Takođe, na jednom mestu u svojim predavanjima, Kant naglašava da: „raznovrsnost osećaja (*Gefühle*) još ne čini mnoštvo

235 KČU, 76., KrV, AA 03: 59.

236 KČU, 181, KrV, AA 03: 209.

237 Anth, AA 07: 153.

(*Menge*) unutrašnjeg čula“.²³⁸ Odgovor koji se nameće je da unutrašnje čulo i ne pridodaje nikakav materijal onom spoljašnjih čula, već samo njegovu vremensku odredbu. Kant nas na nekoliko mesta i eksplicitno navodi na taj zaključak. U paragrafu osam *Transcendentalne estetike* stoji da: „svojstveni materijal, na osnovu koga posedujemo duševnost, čine predstave spoljašnjeg čula.“²³⁹ Još eksplicitnije, ova teza se nalazi u predgovoru za drugo izdanje *Kritike čistog uma*, u kojem stoji da su stvari izvan nas one: „od kojih mi dobijamo ceo materijal za saznanje, čak i za unutrašnje čulo“²⁴⁰.

Funkcija unutrašnjeg čula bi najpre svakako bila *predstavljanje* našeg sopstvenog stanja, i utoliko naše psihološke (empirijske) svesti uopšte. No, kao što vidimo, naše stanje ne sačinjava neki drugi materijal, sem onog koji je dat spoljašnjim čulom, ali da bi on bio predstavljan kao naša (unutrašnja) svest, neophodna je i čulna forma promene naših stanja, odnosno vreme. Prema tome se u unutrašnjem čulu ne zadobija novi materijal, već određuje odnos predstava u vremenu, odnosno predstavlja u formi vremena.

2.5. Svest (*Bewußtsein*)

Dve su namere ovog poglavlja. Prva je da ukratko skiciramo prethodno shvatanje pojma svesti sa kojim se Kant susreo, a zatim i samo Kantovo shvatanje ovog pojma. Druga je da ispitamo da li je, i na koji način, Kantovo učenje o tropartitnoj strukturi osnovnih moći duše uticalo na njegovo shvatanje svesti, za razliku od Volfvog, s obzirom da je Volf smatrao da duša ima samo jednu silu, silu predstavljanja. U tom pogledu, branićemo tezu da transcendentalni principi istovremeno važe za uslove konstituisanja različitih odredbi duše, prema kojima je izvršena podela moći duše.

238 V-Met/Dohna, AA 28: 673.

239 KrV, AA 03: 70. Ova rečenica, kao i čitav deo ovog paragrafa, iz nama nepoznatog razloga, nedostaju u prevodu na srpski jezik.

240 KČU, 50, AA 03: 23. Istu ovu tezu, koju zastupamo, zastupaju i drugi autori: H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Vol. 2, George Allen & Unwin Ltd., London, 1936, 389; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven/London, 1983, 277.

Kratak pregled istorije pojma

Termin *Bewußtsein* prvi put koristi Kristijan Volf 1719. godine²⁴¹, kako bi sa latinskog preveo termin *conscientia*, što je, prema Lajbnicu, bilo istog značenja kao i apercpcija.

Conscientia doslovno na latinskom jeziku znači sa-znanje (*con-scientia*), zajedničko znanje, znanje sa-sobom, ali pojam je takođe imao i moralnu konotaciju, kao savest. Prema Tomi Akvinskom *conscientia* je aktivnost (*actus*), ne pasivnost (*passio*) ili moć (*potentia*), koja čini razliku između toga da li mislimo ili ne mislimo.²⁴²

Volf prvo koristi zajedno termin *bewust* i povratni oblik glagola biti: „*Wir sind uns und anderer Dinge bewust.*“²⁴³ – „Mi smo sebe i drugih stvari svesni“. Tek ih kasnije u tekstu povezuje, doduše i dalje ih zapisujući kao odvojene reči: „*Solchergestalt faßen wir das Bewust seyn als ein Merckmal, daraus wir erkennen daß wir gedencken.*“²⁴⁴ – „U takvom obliku shvatamo svest kao obeležje na osnovu kojeg saznajemo da mislimo.“ Složenica se sastoji od termina *bewust*, koji nastaje kao particip II zastarelog glagola *bewissen*, i glagola *biti*. Glagol *bewissen* ima značenje *sich zurechtfinden*: držati se ispravnim, držati se na svom putu, znati put, orijentisati se.²⁴⁵ Taj termin izveden je iz glagola *wissen*, znati, tako da u osnovi ovaj odgovara latinskom *conscientia*. Prema tome, doslovan prevod termina *Bewusstsein* bi mogao biti: svesno-bitak, sa-znanjem-bitak, sa-orijentacijom-bitak itd.

Svakako da je centralna figura moderne filozofije od koje možemo početi makar sa pitanjem o svesti – Dekart. Termin koji se kod Dekarta može porediti sa shvatanjem svesti je *conscientia*. Osnovna Dekartova teza je da je mišljenje isto što i svest, i da nema ničega u mišljenju što nije svesno, i obrnuto, da nema ničega svesnog što nije mišljenje: „ne može

241 J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 1; Metzinger, Thomas, „Bewusstsein“, u: Sandkühler, Hans-Jörg (hg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2010. Dostupno na: http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/Bewusstsein_2008_prefinal.pdf, pristupljeno: 24.10.2015.

242 Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, question 17, dostupno na: <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer17.htm>, pristupljeno: 6.5.2015.

243 C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §1.

244 *Ibid.*, §195.

245 Prema <http://www.duden.de/rechtschreibung/bewusst>; pristupljeno 16.6.2018

postojati ništa u našem duhu o čemu nemamo svest (*conscientia*):²⁴⁶ Kod Dekarta se pod mislima mogu smatrati i one predstave u kojima duša trpi, ali isto tako i aktivnost duše kao što su htenja ili ideje, koje su „oblik naših misli“²⁴⁷. Ideja i htenja mi smo neposredno svesni, po svemu sudeći tako što mislimo (aktivno), ne tako što ih predstavljamo pomoću neke druge predstave ili čula.²⁴⁸

Upravo ovaj spor oko aktivnosti i pasivnosti, čini se, u velikoj meri podelio je shvatanja svesti dva Dekartova kritičara, Loka i Lajbnica.

Džon Lok je, kao i Dekart, smatrao da smo svega što je u našem duhu svesni. Međutim, zastupao je i shvatanje duha, prema analogiji praznog papira: „[p]retpostavimo da je duh (*mind*), kao što smo rekli, prazan papir, ispražnjen od svake naravi, i bez ikakvih ideja.“²⁴⁹ Izvor čulnih utisaka koji „ispisuju“ duh može biti dvostruk: ili opažanje utisaka spoljašnjih čula (*sensations*) ili refleksije, opažanje operacija našeg sopstvenog duha. Ni ovih operacija duha mi nismo svesni drugačije nego tako što ih opažamo, prema Loku. Refleksije, isto tako, nisu neka aktivnosti duha, nego opažanje, a samo opažanje je, prema Loku, uvek pasivno.

Shodno prethodnom, želimo da iznesemo nekoliko teza o Lokovom shvatanju svesti:

- 1) Lok smatra da svako mentalno stanje ima fenomenološko svojstvo da smo ga svesni;
- 2) Biti svestan za Loka ne znači neku aktivnost, nego „imati u svesti“: „*Imati* ideje i *opažati* je jedno te isto“²⁵⁰. Drugačije rečeno, svest je: „ono što prolazi (*passes*) u čovekovom sopstvenom duhu.“²⁵¹ Takav model svesti, koji zastupa Lok, zajedno sa Ričardom Akvilom, možemo označiti kao „posednički“ model svesti, jer smo svesni onoga što ulazi u naš „posed“.²⁵²

246 Rene Dekart, *Metafizičke meditacije*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2012, 164; prilagođeni prevod Igor Cvejić.

247 *Ibid.*

248 *Ibid.*

249 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding and a Treatise concerning Human Understanding*, Troutman & Hayes, Philadelphia, 1853, 75.

250 *Ibid.*, 77.

251 *Ibid.*, 81.

252 Richard E. Aquilla, „The Cartesian and a Certain Poetic Notion of Consciousness“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48 (4), 1988, 543–562.

3) S obzirom da je način na koji smo svesni, bilo uticaja spoljašnjih predmeta, bilo sopstvenog mišljenja, tako što se utiskuju u duh, mentalna stanja su uvek objekti svesti. Dakle, radi se o tome da je ono čega smo svesni uvek objekt našeg opažanja, čulnosti. Dakle, nešto mora biti dato (*passes*) i to što je dato mora biti učinjeno objektom opažanja, da bismo bili svesni.²⁵³

Čini se da ovako izložena Lokova teorija ne može objasniti ne samo da mi nekada imamo mentalna stanja kojih nismo svesni, već ni razlikovati stepen naše pažnje usmeren na određena mentalna stanja ili predmete. Pored toga, čini se da ne može da objasni ni mogućnost da je naša svest (intencionalno) usmerena na spoljašnje objekte, a ne na naša mentalna stanja, a shodno tome ni razliku između neposredne svesti koja nije usmerena na objekat i one koja jeste. Tako je, barem, mislio Thomas Reid²⁵⁴, koji je poznat i kao zastupnik škotske *common sense* škole. Možemo reći da je on u izvesnom smislu zadržao Lokovu prvu i drugu tezu, ali sasvim sigurno odbacio treću. On je pod osetom podrazumevao neposrednost našeg subjektivnog stanja, koje nema objekte, niti se na njih odnosi, za razliku od opažanja. Opažanje i oset se, prema njemu, razlikuju po tome što je u prvom akt različit od predmeta, u drugom je akt istovremeno i predmet (odnosno, nema posebnog predmeta na koji se odnosi). Ova teza je za nas bitna, jer ostavlja mogućnost da osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva jesu svest na mnogo neposredniji način nego što smo svesni nekih mentalnih stanja kao objekata u opažanju.

253 (1) Mi smo ovde zastupali tezu da je svest, kao opažanje, kod Loka shvaćena kao jedna pasivnost. Lokova teorija svakako nije tako jednostavna da bismo mogli detaljno objasniti šta u tom procesu igra aktivnu ulogu, a šta pasivnu. Mišljenje za Loka ipak jeste aktivnost, dok svest smatra nerazdvojno vezanom za mišljenje. (*Ibid.*, 210) To, ipak, ne znači da je i svest, kao i mišljenje, aktivna. (2) Mi smo ovde zastupali tezu da je Lokov model svesti takav da je ono čega smo svesni uvek nekakav objekt opažanja, koji nam je dat u duhu (makar to bile i same naše misli). Ipak, ne znači da time tvrdimo da svest za Loka predstavlja neki vid predstava drugog reda, predstava o predstavi (danas se u literaturi takav model svesti označava sa *HOP*, *Higher-order perception*). Naprotiv, po svemu sudeći, Lok je smatrao da smo, ukoliko opažamo neke utiske, njih istovremeno svesni, bez druge predstave koja njih same predstavlja, ali istovremeno je smatrao i da su ti utisci objekti našeg opažanja, odnosno čula. Za preciznije razmatranje zašto se Loku, kao ni drugim modernim misliocima, ne može pripisati *HOP* model pogledati: Angela Coventry, Uriah Kriegel, "Locke on Consciousness", *History of Philosophy Quarterly* 25 (3), 2008, 221–242.

254 Thomas Reid (1710–1796).

Naime, za Loka ne postoji nikakva svest, pa dakle ni osećaji, koja nije nastala kao objekt našeg opažanja; čak smo i unutrašnjih radnji našeg duha svesni kao objekta opažanja. Upravo tu tezu Rid napada:

„Forma rečenice *'ja osećam bol'* može se posmatrati kao da je osećaj nešto drugačije nego bol, ali u stvarnosti nema razlike. Kao što rečenica *'mišljenje misli'* ne znači ništa drugo do *mišljenje*, tako i *osećaj bola* ne znači ništa drugo do biti *bolan*. [...] oset (*senstation*) nema drugu egzistenciju do one u osetljivosti duha (*mind*), i nije različit od akta duha kojim se oseća. Opažaj (*perception*), kako ga mi ovde razumemo, uvek ima nekakav objekat koji je različit od akta svesti kojim ga opažamo; objekat koji može postojati, bilo da ga mi opažamo ili ne.“²⁵⁵

Najradikalniji savremenik i kritičar Loka je svakako Lajbnic. Što se shvatanja svesti (*conscientia*, apercepcija) tiče, možemo reći da Lajbnic odbacuje Lokovu prvu i drugu tezu kao nezadovoljavajuću, a treću vidno modifikuje. Lajbnic pre svega napada Dekartovu tezu da su sve predstave istovremeno *conscientia*. Kao što smo već razmatrali, za Lajbnica nejasne (*obscura*) predstave jesu različite od apercepcije; i pored toga možemo razlikovati različiti stepen razgovetnosti percepcija. Posredno, isti argument se odnosi i na Loka, jer „imati u duhu“, uopšte, prema Lajbnicu, ne može da se poistoveti sa apercepcijom, odnosno nije dovoljno za jasnost percepcija. Ono što čini razliku između nejasnih i jasnih predstava je aktivnost mišljenja kojom predstave postaju jasne, odnosno postaju apercepcije; u kojima je istovremeno sadržana i svest o predstavi i aktivnost subjekta, koja ove predstave čini jasnim. Prema tome, bitna razlika Lajbnicovog tumačenja u odnosu na Loka je i što se ne radi o pasivnosti, nego o aktivnosti duše (mišljenju) koja predstavlja.²⁵⁶

Volf u osnovi preuzima Lajbnicovo shvatanje svesti. I za njega je primarno mesto svesti – mišljenje: „Prvo što mi od naše duše opažamo, kada na nju obratimo pažnju, je, naime, da smo mnogih stvari svesni kao onih koje su izvan nas. Ukoliko se to događa, kažemo da mislimo i nazivamo mislima promene duše, kojih je ona svesna.“²⁵⁷ Volf je ipak

255 Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind. On the Principles of Common Sense*, Thomas Tegg, London, 1823, 199–200.

256 Uporediti: J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 7.

257 C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §194.

nešto precizniji u određenju koja je to aktivnost koja konstituiše svest. Osnova svesti je, prema Volfu, u aktu razlikovanja: „nalazimo zato da smo stvari svesni kada ih razlikujemo jedne od drugih.“²⁵⁸ Akt razlikovanja ima dvostruku funkciju. Prva je da razlikuje predstave jedne od drugih, kao što smo videli iz prethodnog citata, što odgovara opštem zahtevu Volf-Lajbnicove škole, da predstave razlikujemo kao jasne, razgovetne ili nerazgovetne, jedne od drugih. Druga funkcija je razlikovanje nas samih od stvari izvan nas: „Mi njih [stvari] shvatamo tako da su *izvan nas*, tako što saznajemo da su od nas različite, isto kao što ih i *jedne van drugih* shvatamo, ukoliko saznajemo da su jedne od drugih različite.“²⁵⁹ Na taj način kod Volfa teorija svesti se ujedno odnosi na aktivnost subjekta u saznavanju i na ono što je saznato.²⁶⁰ Ukoliko se prisetimo da aktivnost razlike, prema Volfu, mora pripadati jednoj jedinoj osnovnoj sili duše, sili da sebi predstavlja svet, onda je jasno da se kod Volfa svest ne odnosi samo na introspekciju naših sopstvenih stanja, već je pre svega usmerena na spoljašnje predmete, odnosno na to da se predstave spoljašnjih predmeta učine jasnim i razgovetnim.

Tri osnovne postavke Volf-Lajbnicovog shvatanja svesti:

- 1) Nemaju sva mentalna stanja svojstvo da se fenomenološki manifestuju kao svest (*conscientia*, apercepcija, *Bewußtsein*).
- 2) Ono što sačinjava razliku u stepenu svesnosti predstava je aktivnost subjekta, odnosno kod Volfa preciznije – aktivnost razlikovanja koja pripada sili predstavljanja.
- 3) Objekt na koji je aktivnost svesti usmerena može biti naše mentalno stanje, ali je pre svega predmet tog mentalnog stanja (predmet predstave).

Teza da se svest sastoji u aktivnosti razlikovanja naišla je na dosta otpora, između ostalog kod Kruzijusa, koji je smatrao da: „stvari nismo svesni zato što ih razlikujemo, nego ih možemo razlikovati, zato što smo svesni. – Svest je po svojoj prirodi prvotnija od razlikovanja, i jedan je od eficientnih uzroka razlikovanja.“²⁶¹ Jedan od zastupnika

258 *Ibid.*, §729.

259 *Ibid.*, §45.

260 Uprediti: J. Rehmkne, *Das Bewusstsein*, 59.

261 C.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, §444.

teze da se svest sastoji u razlikovanju, branilac Volfa, bio je i Kantov učitelj, Martin Knucen, koji je pritom razvio i sopstvene modifikacije razumevanja svesti. On je smatrao da se svaka svest mora odnositi i na samosvest, i iz toga izveo tri momenta razlikovanja: (1) moraju biti prisutne predstave različitih stvari, (2) razlikovanje mora biti u jednom subjektu, (3) razlikovanje mora izvesti upravo taj isti subjekt, svojom aktivnošću. Odlučujući korak, sasvim sigurno značajan za Kantovo shvatanje ljudskog saznanja, Knucen je učinio svojim dvoaspektnim shvatanjem jedinstva subjekta, za koje sam Knucen kaže da je njegovo, originalno, i da ga nije nalazio kod prethodnika. Prema tom shvatanju, jedinstvo subjekta može biti:

- 1) Jedinstvo subjekta *u kojem* se predstave različitih stvari moraju naći;
- 2) Jedinstvo subjekta *od strane koga* se zajedništvo predstava shvata.

U oba ova jedinstva radi se o istom subjektu, o istoj moći, koja upoređuje, razlikuje jedno od drugog. Upravo je ova Knucenova teorija o dva aspekta jedinstva subjekta, kao što ćemo videti, tačka od koje počinje Kantovo shvatanje svesti.²⁶²

Osnovi Kantovog shvatanja svesti

Kant u svojim delima veoma retko govori o svesti „po sebi“, izolovano. Čak ni tamo gde je svest očevidno jedan od glavnih predmeta razmatranja, kao što je to u transcendentalnoj dedukciji, Kant ne daje nikakvu definiciju svesti, već posebno govori o empirijskoj svesti, praosnovnom jedinstvu samosvesti, itd.

Za Kanta je, što smo mogli da naslutimo i kod Kantovog učitelja Knucena, ključno da postoje dva različita vida samosvesti (*apperceptio*), empirička i intelektualna: „empirička (*empirica*), svest sebe samog, kao bića čije je postojanje (*Dasein*) određeno u vremenu; svest, ukoliko sam ja sam određujući, naziva se intelektualnom (*intelectuallis*), *apperceptio pura*.“²⁶³ Na taj način Kantovo shvatanje svesti račva se u dva različita shvatanja koja su, uzgred, uobičajeno zajedno prisutna: na jednu

²⁶² Za Knucenovo shvatanje svesti pogledati: Falk Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 2005, 47–49.

²⁶³ V-Met/Dohna, AA 28: 670.

psihološku svest (*conscientia psychologica*), koja je subjektivna i sastoji se u intuiciji – blisko Lokovom shvatanju, u „opažanju koje je okrenuto na nas same“²⁶⁴; i na jednu logičku svest (*conscientia logica*), svest koja bi trebalo da bude uperena na objekte, ne opažanje nas samih. Nasuprot ovoj prvoj, logička svest je aktivnost, moje određivanje, a ne pasivnost u kojoj samo opažam aficiranost čulnosti. Kant, takođe, preuzima i treći momenat Knucenove analize svesti, da je uslov jedinstva predstava spontanitet (aktivnost) subjekta. Preciznije: transcendentarno praosnovno jedinstvo apercepcije, intelektualna svest, jeste spontanitet koji je ujedno i razlog jedinstva empirijske samosvesti, empirijske apercepcije, koja pripada unutrašnjem čulu, i koja je receptivitet. Bitno je naglasiti da je za Kanta intelektualna svest, kao čista aktivnost mojih sopstvenih misli, neposredna, dakle, nije neophodno nikakvo posredovanje opažaja za čistu apercepciju. Međutim, to nikako ne treba pobrkati sa samosaznanjem, saznanjem nas samih ili naših stanja određenih u vremenu. To znači samo toliko: misli jesu svest; ne i: o sebi imam saznanje.

Definicije svesti možemo naći na nekim mestima u Kantovim predavanjima iz metafizike i logike. Najčešća je ona prema kojoj je „svest[...] predstava da je u meni neka druga predstava“²⁶⁵ ili „predstava moje predstave“²⁶⁶. Ovakvo shvatanje vrlo je blisko Lajbnicovom shvatanju apercepcija, koje u osnovi pretpostavlja da je svest određeni vid samosvesti, ne samo „imati predstavu“, nego i to da predstava bude praćena samosvešću (apercepcijom). To je jasno izraženo i u čuvenoj rečenici iz B-dedukcije: „*ja mislim mora moći* pratiti sve moje predstave; jer inače bi se u meni nešto predstavljalo što se ne bi moglo zamisliti, što znači upravo: predstava bi bila nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa.“²⁶⁷ Međutim, pogrešili bismo ako bismo iz toga zaključili da je Kant shvatao svest kao neku vrstu predstave čiji je objekat neka druga predstava (subjektivno mentalno stanje). U tom slučaju ne bismo mogli da objasnimo tezu na kojoj smo videli da Kant insistira: da je logička svest, za razliku od psihološke, usmerena na objekte, a ne na naše subjektivno stanje. U slučaju saznanja objekta, po svemu sudeći, pre bi

264 V-Met-L1/ Pöhlitz, AA 28: 227.

265 *Logika*, 37, Log, AA 09: 133.

266 V-Met-L1/ Pöhlitz, AA 28: 227; V-Met/Mron, AA 29: 889.

267 KČU, 109, KrV, AA03: 108.

trebalo ovu definiciju da shvatimo na taj način da se radi o pojmu koji u smislu predstave (koja referira na objekat) stoji kao obeležje jedinstva raznovrsnosti predstava u meni. U tom smislu je pojam: „svest da je u nekoj predstavi sadržano isto što i u nekoj drugoj, ili da je u mnoštvu predstava sadržano isto obeležje.“²⁶⁸

Kant zajedno sa Lajbnicom i Volfom, a nasuprot Loku, smatra da nismo svih predstava koje imamo svesni²⁶⁹, te je utoliko i nužno da se naznači šta čini razliku između onih predstava kojih smo svesni i onih kojih nismo. U tome Kant, u osnovi, prati Volf-Lajbnicovo shvatanje svesti, prema kojem je samosvest ključni faktor. Kant prema *Kritici čistog uma* ovu razliku primarno ne uvodi kao razliku jasnih i nejasnih predstava, već shodno odnosu predstava prema sintetičkom jedinstvu samosvesti, dok se u svojim predavanjima i dalje drži razlike između jasnih i nejasnih predstava.²⁷⁰ Takođe, Kant, sledeći Volfa, osnovu za ispunjenje ovih uslova vidi u sposobnosti razlikovanja. To da smo neke predstave svesni, za Kanta znači da: „tu predstavu razlikujemo od drugih“.²⁷¹ Utoliko bi se najjednostavnije moglo reći da je za Kanta uslov da neke predstave budemo svesni to da je ona u nekom sintetičkom jedinstvu, u kojem možemo da je razlikujemo od drugih predstava.

Rezimiraćemo i Kantovo shvatanje svesti u tezama:

- 1) Kant za razliku od Loka, a zajedno sa Volfom i Lajbnicom, smatra da nemaju sve predstave fenomenološko svojstvo da se manifestuju kao svest;
- 2) Neka predstava ima svojstvo da se fenomenološki manifestuje kao svest ukoliko pripada jedinstvu svesti mislećeg subjekta;

268 V-Met/Mron, AA 29: 888, uporediti KČU, 426, KrV, AA 04: 79.

269 Anth, AA 07: 135.

270 Treba napomenuti i da ova dva učenja nisu nužno neusaglašena, odnosno da je moguće to razumeti i na način prema kojem neka predstava biva jasna kao odelita predstava, kada se uporedi njen odnos prema jedinstvu svesti. Za Kantovo zastupanje stava o razlikovanju svesnih i nesvesnih predstava na osnovu njihove jasnosti pogledati pre svega: *Logika*, 37, Log, AA 09: 34. i Anth, AA 07: 135. Za razlike u Kantovom određivanju jasnosti i razgovetnosti predstava, pogledati: Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhundert*, 135–145. Za tezu iz *Kritike čistog uma*, da smo predstava svesni ukoliko imaju odnos prema jedinstvu samosvesti, pogledati pre svega jednu fusnotu iz prvog izdanja (KČU, 432, AA 04: 87) i §16. drugog izdanja (KČU, 110, AA 03: 109.)

271 R 1679, AA 16: 80.

- 3) Kant razlikuje empirijsku i intelektualnu samosvest:
 - a. empirijska samosvest se sastoji u opažanju našeg sopstvenog stanja;
 - b. intelektualna samosvest se sastoji u čistoj apercepciji koja je usmerena na objekte.
- 4) Razlog empirijskog jedinstva samosvesti može se u slučaju saznanja naći u intelektualnoj samosvesti, odnosno u praosnovnom jedinstvu apercepcije.

Do sada smo primere Kantovog objašnjenja svesti davali samo u pogledu na moć saznanja. S obzirom da je Kant branio tezu o postojanju tri nesvodive moći duše, postavlja se pitanje: da li se ovo učenje može preneti na osećaje i moć žudnje? Zatim: da li postoji neka vrsta intelektualne samosvesti koja paralelno sa pravilima razuma u prvoj kritici određuje žudnje i osećaje?

Positivan odgovor na ovo pitanje nudi interpretacija Hermana Koenena, iz koje ćemo preuzeti određene terminološke pretpostavke, i zatim ih razraditi. On razlikuje dva načina da se pitamo o svesti. Kada pitamo odakle potiču neki naši oseti, predstave, to da mi mislimo kauzalitet, da smo uzbuđeni zadovoljstvom i nezadovoljstvom, taj način postavljanja pitanja Koen naziva pitanjima o svesnosti (*Bewusstheit*). Svesnost, pritom, shvata kao određenost jednog konkretnog stanja svesti i takav način postavljanja pitanja, prema njemu, pripada genetičkoj psihologiji.²⁷² Kantovi prethodnici analizirali su svest na ovakav način, kada su s jedne strane (u Volfovoj školi) pokušavali iz empirijske psihologije da izvedu metafizičke pojmove *a priori*, ili, s druge strane, Lok, kada je iz analize iskustva pokušavao da odgovori na pitanje o prirodi razuma. Oba ova pristupa koji, prema Kantu, završavaju bilo u spiritualizmu, bilo u materijalizmu, arhiviraju se kao nešto što pripada „staroj metafizici“.²⁷³

Kantovo pitanje o svesti polazi iz sasvim drugačije perspektive. Kant se pita kako se iz uslova jedinstva svesti konstituiše iskustvo; kako, dakle, iz „svesti uopšte“ nastaju uslovi konkretne svesnosti, ili, u konkretnom slučaju, saznanja, kako iz praosnovnog jedinstva samosvesti nastaju uslovi za konkretno iskustvo objekata. Ovakvo postavljanje pitanja Koen

272 H. Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 154–155.

273 Uporediti: KČU, 104, KrV, AA 03: 100–101.

naziva pitanjem o svesti (svesno-bitku, *Bewusstsein*), nasuprot pitanju o svesnosti. Svest se, dakle, pre shvata kao onaj uslov na osnovu koga su određenja svesnosti uopšte moguća ili nužna. Na taj način, pitanje o svesti je primarno pitanje o formama.

Drugi bitni terminološki dodatak Hermana Koena je razlikovanje između upravljenosti svesti (*Bewusstseinsrichtung*) i njenog sadržaja (*Inhalt*). Jedinstvo svesti, kao i zatim to da smo nečeg svesni, moguće je samo prema određenim principima, prvim razlozima; upravljenost svesti nije pitanje o ovim principima niti o formama, već o odnosu prema predstavama, koji sledi iz ovih principa. U skladu sa tri osnovne moći koje imaju svoje principe *a priori*, Koen zaključuje da postoje tri različite upravljenosti svesti. Svaka od ovih različitih upravljenosti svesti proizvodi sopstveni sadržaj.²⁷⁴

Da bismo detaljnije objasnili ove probleme, mi ćemo nastavak diskusije o shvatanju svesti kod Kanta podeliti u tri dela:

- 1) Prvo ćemo samo ukratko skicirati kakvim odnosom transcendentne apercepcije i empirijske svesti nastaje objekat saznanja. To je centralno pitanje transcendentne analitike, i centralno za Kantovo shvatanje svesti, barem u slučaju saznanja. Naravno, odgovor je da se to dešava primenom kategorija na čulni sadržaj. Istovremeno ćemo pokušati da pokažemo na koji način se konstituiše specifični sadržaj ove vrste svesti, odnosno priroda (2.5.1).
- 2) Zatim ćemo se okrenuti Kantovoj praktičkoj filozofiji i pitanju jedne specifične vrste svesti – *fakta uma*. Teza koju ćemo braniti je da *fakta uma* treba razumeti kao akt sinteze kojim se *a priori* dovodi u vezu mišljenje sa objektivnim kauzalitetom predstava, odnosno sa moći žudnje. Istovremeno ćemo pokušati da pokažemo na koji način se konstituiše specifičan sadržaj ove vrste svesti, odnosno predmeti kao svrhe (2.5.2).
- 3) Na kraju ćemo ukratko skicirati probleme ukoliko isti metod treba da se primeni na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva – čime ćemo se baviti u narednim poglavljima (2.5.3).

274 H. Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 97.

2.5.1. Transcendentalna apercepcija

Jedan od glavnih problema transcendentalne logike je da se pokaže na koji način je moguća svest predmeta iskustva, kao objekata, koja bi jedino mogla predstavljati saznanje nekog predmeta. Iza tog pitanja krije se i jedna pretpostavka, koja je slična onoj koju smo videli kod Tomasa Rida, ali i Volfa, sa potrebom razlikovanja stvari izvan nas od nas samih. Ona glasi: percipirane promene našeg subjektivnog stanja, same za sebe, ma koliko nam bile jasne kao promene našeg stanja, i dokazale postojanje spoljašnjeg sveta i to da potiču od nečeg spolja, ne ujedinjaju raznovrnost tako da se odnosi na objekat, da svest referira na neki predmet različit od nas.

Uslove pod kojima je to moguće, prema Kantu, daje transcendentalno jedinstvo apercepcije. Podsetimo se: „*Transcendentalno jedinstvo* apercepcije jeste ono jedinstvo koje svu raznovrnost koja je data u jednom opažaju ujedinja u jedan pojam o objektu.“²⁷⁵ Ukoliko se pravila o sintezi raznovrnosti u jednom opažaju objekta učine pojmovima, onda Kant ove osnovne uslove naziva kategorijama, pojmovima razuma, koji se odnose na moguću sintezu raznovrnosti u objektivno jedinstvo. Da bismo to bolje objasnili, još jednom ćemo se vratiti pojmovima određenja i razloga koje smo razmatrali pre nekoliko paragrafa. Oni igraju ključnu ulogu u paragrafima dvadeset četiri i dvadeset pet B-dedukcije, čija je glavna uloga da pokaže da je razum, odnosno transcendentalno jedinstvo apercepcije, razlog (*Grund*) mogućeg saznanja.²⁷⁶

„Unutrašnje čulo, naprotiv, sadrži samu formu opažanja, ali bez ikakve raznovrnosti u njoj, te, dakle, ne sadrži još nikakav *određeni* opažaj koji je mogućan samo na osnovu svesti o njegovoj **odredbi** pomoću transcendentalne radnje uobrazilje (sintetički uticaj razuma na unutrašnje čulo) [...] Dakle, **razum** ne nalazi već u unutrašnjem čulu neku takvu **vezu raznovrnosti**, već je **proizvodi** *aficirajući* ovo čulo.“²⁷⁷

Ovaj citat navodimo da bismo ukazali na problem koji Kant razmatra, a to je da raznovrnost mora biti određena u unutrašnjem čulu, a

275 KČU, 112, KrV, AA 03: 113.

276 KČU, 117, KrV, AA 03: 120.

277 KČU, 118, KrV, AA 03: 121–122. Podebljao Igor Cvejić.

da ta odredba ima svoje poreklo u razumu, što nas navodi da razum figurira kao (realni) odredbeni razlog za jedinstvo raznovrsnosti unutrašnjeg čula. Još eksplicitniji je Kant u zaključku dedukcije²⁷⁸:

„Ona se sastoji u izlaganju čistih pojmova razuma (a s njima i svega teorijskog saznanja a priori) kao principa [prvih razloga]²⁷⁹ mogućnosti iskustva, iskustva pak kao *odredbe* pojava u prostoru i vremenu *uopšte*; naposljetku, ona utvrđuje da ova **odredba proizlazi iz principa praosnovnog sintetičkog jedinstva apercepcije** kao forme razuma u odnosu prema prostoru i vremenu kao primarnih formi čulnosti.“²⁸⁰

Mi ne možemo ovde detaljnije izložiti Kantovu dedukciju kategorija, jer je to predmet za sebe. No, bitno nam je bilo da okarakterišemo Kantov način postavljanja pitanja o svesti koji je ovde na delu. Nije pitanje, dakle, kako nastaju ova ili ona određenja svesnosti, nego koji su uslovi koji konstituišu moguće svesnosti o objektu. Ti uslovi, kao što smo videli, proizilaze iz osnovnih principa razuma, kao prvih razloga onog jedinstva raznovrsnosti u kojem nam je neki objekat dat.

Međutim, istovremeno, ovim principima određen je i način kako se stvara sadržaj svesti. Odnos intelektualne svesti, koja je zasnovana na principima, prema sadržaju koji treba da se izgradi, Koen naziva upravljenost svesti. U slučaju saznanja, to je takva upravljenost svesti čiji je sadržaj stvarnost predmeta izvan nas, odnosno priroda, za koju su pojmovi razuma zakonodavni.

2.5.2. Fakt uma i predmet praktičkog uma

Do sada smo se bavili svešću kod Kanta isključivo ukoliko je ona vezana za moć saznanja. Međutim, kako je osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva za Kanta jedna sasvim posebna moć, koja se ne može redukovati na saznanje, za nas je od presudne važnosti pitanje: da li, i na koji način, podela osnovnih moći duše utiče na shvatanje svesti? Pre nego

278 O shvatanju primene kategorije na unutrašnje čulo kao odnosa razloga i konsekventa pogledati pre svega: E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, 272–282.

279 „Principi su prvi razlozi.“ (V-Met/Dohna, AA 28: 628.)

280 KČU, 124, KrV, AA: 129. Poblebljao Igor Cvejić.

što pitanje primenimo na same osećaje, razmotrićemo kako to izgleda u slučaju uma, kao nosioca principa moći htenja, u *Kritici praktičkog uma*, na primeru fakta uma kao svesti moralnog zakona. Pitanje koje se prema prethodnom razmatranju nameće je: da li se u slučaju žudnji svest može shvatiti ne kao odredba koja je sama predstava (pojam), nego kao odredba objektivnog kauzaliteta predstave? Pokušaćemo da pokažemo da je odgovor na ovo pitanje pozitivan, i da se u slučaju fakta uma radi o sintezi mišljenja sa objektivnim kauzalitetom.

Fakt uma²⁸¹

Kantovo označavanje svesti moralnog zakona kao fakta uma za koji se ne može dati nikakvo dodatno izvođenje u *Kritici praktičkog uma* važi za jedno od najkontroverznijih mesta u njegovoj etici. Autori poput Ameriksa (Karl P. Ameriks) zastupaju tezu da je to korak nazad u odnosu na *Zasnivanje metafizike morala*, u kojem je Kant pokušao dati objašnjenje kategoričkog imperativa, i to pripisuju tome što je praktičkom umu hteo da dodeli neposredni učinkoviti kauzalitet.²⁸² Neki autori pak ovaj poduhvat pripisuju Kantovoj želji da pokaže kako se moralni zakon uvek nalazi u svim ljudima.²⁸³ Sam Kant svestan je neobičnosti ovog pojma: „Stvar je dosta čudna, i njoj nema slične u svem ostalom praktičnom saznanju. Jer, misao *a priori* o nekom mogućem sveopštem zakonodavstvu, koja je, dakle, samo problematična, bezuslovno nam se pruža kao zakon, a ništa ne pozajmljuje od iskustva ili od neke spoljašnje volje.“²⁸⁴

Pojam fakta uma, kao svesti moralnog zakona, Kant uvodi u §7. *Kritike praktičkog uma*:

„Svest osnovnog zakona može se nazvati faktom (*factum*) uma, pošto se ne može izmudrovati iz prethodnih datâ uma, na primer iz svesti slobode (jer nam ona nije prethodno data), nego zato što nam se sam od sebe nameće

281 Za shvatanja fakta uma takode pogledati tekst: Petar Bojanić i Igor Cvejić, „Fact of Reason, Social Facts and Evidence“, *Rivista di estetica* 3/2018. (u pripremi).

282 Karl Ameriks, „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will“. U: Otfried Höffe (hg.), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, 99–114.

283 Onora O’Neill, „Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft“. U: O. Höffe (hg.), *Kritik der Praktischen Vernunft*, 81–98, 95.

284 KPU, 35, KpV, AA 05: 31.

kao sintetički stav *a priori* koji nije zasnovan na opažanju, ni čistom ni empirijskom [...] Pa ipak, da bi se taj zakon bez pogrešnog tumačenja smatrao kao *dat*, zacelo se mora primetiti da to nije empirijski, nego jedini fakt čistog uma, koji se na taj način objavljuje kao istinski zakonodavan (*sic volo, sic iubeo* [kako hoću, tako zapovedam]).“²⁸⁵

Mi ovde nećemo ulaziti u pitanje uloge fakta uma, kao ni njegovog odnosa sa svesti slobode; ono što je za nas bitno: fakt uma jeste svest (*Bewußtsein*) – ne objekat na koji je naša svest usmerena. Naše pitanje je: na koji način je ova svest struktuirana i kako nastaje? Kant je sasvim jasan da se ne radi ni o čemu čulnom ni empirijskom („nije zasnovan na opažanju, ni čistom ni empirijskom“; „nije empirijski“). Jedino sa čim se fakt uma može porediti, od onoga što smo do sada u Kantovom shvatanju svesti predstavili, jeste transcendentalna apercepcija, odnosno spontanitet čiste samosvesti, misli kojih smo neposredno svesni. Kant zaista upućuje na određenu sličnost, u paragrafu pre nego što je uveo pojam fakta uma, a u kojem započinje raspravu o svesti moralnog zakona:

„Međutim, kako je mogućna i svest tog moralnog zakona? Mi možemo postati svesni čistih praktičkih načela isto onako kao što smo svesni čistih teorijskih načela, budući da pazimo na nužnost kojom nam ih um pripisuje i na odvajanje svih empirijskih uslova na koje nas um upućuje. Pojam čiste volje proizlazi iz prvih, kao što svest čistog razuma proizlazi iz drugog.“²⁸⁶

Ipak, moralni zakon nije kategorija, niti je fakt uma praosnovno sintetičko jedinstvo samosvesti; niti se, poput kategorija, odnosi na iskustvo, niti se kategorije mogu primeniti na fakt uma (jer bi time nestao kauzalitet slobode).

Da bismo odgovorili na pitanje o strukturi ove svesti, neophodno je da prvo razumemo šta Kant misli pod faktom (*factum*)? Kant taj termin upotrebljava na još (barem) dva mesta od značaja, u drugačijem kontekstu, i otuda nam se nude dva različita objašnjenja ovog fenomena. (1) Fakt možemo shvatiti kao naučnu činjenicu. U §13. *Kritike čistog uma*, kada razlikuje pitanje same činjenice (*quid facti*) od pitanja šta je opravdano (*quid iuris*), Kant uvodi termin *Factum*, kako bi

285 *Ibid.*

286 KPU, 33, KpV, AA 05: 30.

označio činjenice o postojanju određenih pojmova do kojih dolazimo iskustvom.²⁸⁷ Zatim, u §14. isti termin koristi da bi ukazao na činjenice čiste matematike i opšte prirodne nauke.²⁸⁸ Ovakva konotacija se u slučaju fakta uma može primeniti samo preneseno, jer je očigledno da se ne odnosi ni na šta empirijsko, niti opažaj. (2) Međutim, Kant i u *Metafizici morala* koristi termin *Factum* u okviru pravne terminologije, i zapravo ga definiše. Fakt (*Factum*) je delo (*That*) koje je neko počinio slobodnom voljom i za njega je odgovoran: „neka radnja čiji je neko akter (*causa liberum*).“²⁸⁹ Dakle, prema ovom značenju, fakt nije neka činjenica koju zatičemo, nego radnja slobodnog aktera. Pojam fakta se svakako više uklapa u kontekst zakonodavstva uma. Da je, po svemu sudeći, o tom značenju reč, potvrđuje i prva rečenica iz poglavlja „O dedukciji načela čistog praktičkog uma“ u *Kritici praktičkog uma*: „Ova dedukcija pokazuje da je čisti um praktičan, to jest da sam za sebe, nezavisno od bilo čega empirijskog, može da odredi volju – i to pomoću fakta u kome se čisti um kod nas u delu (zaista, *in der That*) pokazuje praktički, naime pomoću autonomije u načelu moralnosti, kojom on određuje volju za delo (*zur That*).“²⁹⁰

Ako prihvatimo prethodno izloženo značenje, dakle da je fakt radnja, a ne naprosto činjenica, postavlja se pitanje kakva je to radnja. Formulacija je, vidimo iz prethodnog citata, konfuzna: „um... u delu... određuje volju za delo“. Da bismo objasnili ovu radnju, mi ćemo se osloniti na tezu Mihaela Volfa (*Michael Wolff*) iz njegovog teksta „Zašto je fakt uma fakt“. Prema Mihaelu Volfu, ova svest je zasnovana na sintetičkom aktu, koji neposredno dovodi u vezu (sintetizuje) mišljenje i moć žudnje.²⁹¹ Podsetimo se: moć žudnje je Kant definisao pomoću objektivnog kazualiteta predstava, kao „moć bića da *pomoću svojih predstava bude*

287 KČU, 104, KrV, AA 03: 100.

288 KČU, 108, KrV, AA 03: 106.

289 MM, AA 06: 227. Interpretaciju prema kojoj fakt uma treba shvatiti kao delo ponudio je Markus Vilašek: Marcus Willaschek, „Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom „Factum der Vernunft“, u: G. Funke (hg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn: Bouvier, 1991, 455–466.

290 KPU, 46, KpV, AA 05: 42.

291 Michael Wolff, „Warum das Factum der Vernunft ein Factum ist“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (4), 2009, 511–549, 2009, 531.

*uzrok stvarnosti predmeta tih predstava*²⁹². U slučaju fakta uma, radi se o odredbi volje. Volja je, takođe, kauzalitet. Dakle, u faktu uma radi se o odredbi kauzaliteta, koja je povezana sa mišljenjem, ne o odredbi koja je i sama predstava.

Utoliko stvar zaista jeste dosta čudna. Mi moralnog zakona nismo svesni tako što ga predstavljamo ili opažamo, ne radi se o odredbi koja je i sama predstava; funkcija fakta uma nije predstavljanje, nego svest u obliku odredbe kauzaliteta volje. Mi nismo svesni moralnog zakona tako što smo ga naučili kao stav, ili preveli u neki opažaj (što je, strogo gledano, i nemoguće); naprotiv: mi smo neposredno svesni moralnog zakona tako što on *a priori* određuje volju, faktom uma; odnosno, određuje odnos predstave prema stvarnosti njenog objekta. S obzirom da se ne radi ni o opažanju, ni o predstavljanju, takav jedan slučaj uopšte se nije mogao naći ni u Lokovoj, ni u Lajbnicovoj, ni u Volfovoj, teoriji svesti. Ne može se naći čak ni kod Kruzijusa, iako je on zaista smatrao da je moć htenja posebna moć, ali ne i da postoji neposredna veza mišljenja i ove moći.

Bitno je još naglasiti da je moralni zakon, kao što je opštepoznato, prema Kantu *čista forma* maksima. Prema tome, dakle, ne radi se ni o jednoj konkretnoj maksimi, niti o konkretnoj situaciji, već o čistoj formi. Utoliko je i pitanje o moralnom zakonu, kao i pitanje o faktu uma, pitanje o formama. Čista forma zakona je odredbeni razlog *a priori* sinteze objektivnog kauzaliteta sa mišljenjem. Ove forme smo svesni kada apstrahujemo od onoga što je empirijsko. Da predstavimo to na primerima koje Kant često daje: recimo da se pored nas neko davi, ili da nas neko ucenjuje da lažno svedočimo protiv nekoga nevinog ko će biti pogubljen. Ono što Kant hoće da kaže je da smo tada neposredno svesni odredbe da pomognemo onome ko se davi, ili odbojnosti da lažno svedočimo, dakle odredbe koja je u osnovi odredba volje moralnim zakonom. Svest da nekome pomognem ili da ne svedočim lažno protiv nekoga je jedna određena svesnost u situaciji; međutim, ako apstrahujem od onog empirijskog, ono što ostaje je čista forma, dakle *a priori* odredba volje moralnim zakonom, to jest, fakt uma. Tu vidimo da pitanje o faktu uma figurira istovremeno ne kao pitanje o svesnosti, kao određenom stanju svesti u datom trenutku, nego i kao pitanje o

292 KPU, 11, KpV, AA 05: 9.

svesti, kao uslovu mogućnosti određenih svesnosti. Dakle, svest čiste forme moralnog zakona, u pogledu odredbi volje, ima sličnu funkciju kao transcendentna apercepcija u pogledu saznanja. To se najbolje vidi u jednoj rečenici iz *Kritike praktičkog uma*:

„Međutim, kako radnje, *s jedne strane*, doduše spadaju pod zakon koji nije prirodni zakon nego zakon slobode, dakle spadaju u ponašanje inteligentnih bića, a *s druge strane* ipak, kao događaji u čulnom svetu, pripadaju i pojavama, to će određenja praktičkog uma moći da postoje samo s obzirom na poslednje, dakle primereno, istina, kategorijama razuma, ali ne u pogledu njegove teorijske upotrebe, kako bi raznovrsnost (čulnog) *opažanja* doveo pod svest *a priori*, već samo da raznovrsnost *žudnji* podredi jedinstvu svesti praktičkog uma koji zapoveda u moralnom zakonu, ili jedinstvu čiste volje *a priori*.“²⁹³

Dakle, pojedinačne svesnosti u slučaju saznanja, u slučaju da one treba da se odnose na objekat saznanja, bile su moguće samo ukoliko se predstava uporedi sa jedinstvom samosvesti, odnosno praosnovnom apercepcijom. U slučaju praktičke svesti, da je tako nazovemo, radi se o tome da se žudnje podvedu, ali ne pod objektivno jedinstvo samosvesti, nego pod jedinstvo svesti praktičkog uma, odnosno pod čistu formu moralnog zakona. Na osnovu tog odnosa svesti moralnog zakona (kao uslova mogućnosti) i čulnosti koja je njome određena, mi razlikujemo, prema Kantu, dobro od zla, odnosno imamo odnos odbojnosti ili odobravanja prema pojedinim radnjama.

Predmet praktičkog uma

Kategorički imperativ, odnosno moralni zakon, prema Kantu, jedini je formalni objektivni *odredbeni razlog* volje. Na ovom mestu moramo sebi odmah postaviti pitanje: zašto je moralni zakon uopšte objektivan, kada je jasno da se ne odnosi na saznanje objekata iskustva, nego na odredbu naše radnje? Stvar se samo pogoršava Kantovom kritikom mogućnosti da se dâ neki materijalni odredbeni razlog moralnog zakona, jer svaka maksima koja pretpostavlja neki objekat ne može biti univerzalni zakon. Mogli bismo pomisliti da Kant ovde pod objektivnim misli samo na to da je nužan za svaki subjekat, odnosno da je opštevažeći,

293 KPU, 71, AA 05: 65.

pa prema tome i objektivn. To je, međutim, metod koji je Tetens koristio, a koji je Kant odbacio, i, zaista, videćemo u nastavku rada, kada dođemo do modaliteta suda ukusa, da subjektivno nužno za Kanta nikako ne znači objektivno. Prema tome, pre će biti da je moralni zakon objektivn zato što se odnosi na neki objekat, a ne na subjekat, a prema tome i opštevažeći, a ne obrnuto. Argument nije tako jednostavn, ali na jednom mestu Kant nam skreće pažnju u čemu se sastoji razlika između objektivnog, u smislu saznanja objekta i objektivnog u slučaju htenja:

„veoma su različna ova dva zadatka: kako čist um, *s jedne strane*, a priori može *da saznaje* objekte, i kako on, *s druge strane*, neposredno može da bude određujući razlog volje, to jest kauzaliteta umnog bića s obzirom na stvarnost objekata.“²⁹⁴

Dakle, objektivnost uma ne odnosi se na neki postojeći objekat, koji bi onda bio odredbeni razlog zakona, i time bismo svakako zapali u heteronomiju. Radi se o objektima praktičkog uma, koji su objekti samo u tom smislu što *treba da* se proizvedu, prema zakonima uma, tako što um određuje volju, kao kauzalitet u pogledu stvarnosti objekta; ali to ne menja ništa u pogledu toga da je um u moralnom zakonu upravljn na objekat, ne na subjekat (u pogledu njegovih subjektivnih svrha). Predmet praktičkog uma je, dakle: „samo odnos volje prema radnji kojom bi se taj predmet ili njegova suprotnost učinili stvarnim“²⁹⁵

Ovakav predmet nije više objekat saznanja, već predmet kao *svrha*, odnosno predmet koji volja *treba da* realizuje, te i kao krajnja svrha, odnosno Najviše dobro, kao pojam o realizaciji svih svrha praktičkog uma. Ovo ukazuje na jednu sasvim novu upravljnost svesti. Svest, kao iskustveno saznanje, upravljna je na stvarnost predmeta iskustva, koji se posmatraju kao da postoje i nezavisno od nas, i time nastaje sadržaj ove svesti, odnosno priroda, za koju su pojmovi razuma zakonodavni. Praktička svest nije neposredno upravljna na predmete iskustva, nego na carstvo svrha, na mogući prirodni poredak koji empirijskim putem uopšte nije saznatljiv²⁹⁶, i time se otvara deo polja u oblasti natčulnog, koji čini sadržaj praktičke svesti, i za koji su pojmovi slobode zakonodavni.

294 KPU, 49, KpV, AA 05: 44–45.

295 KPU, 63, KpV, AA 05: 57.

296 KPU, 50, KpV, AA 05: 45.

3.5.3. Osećaj kao svest?

Na početku ovog poglavlja izložili smo Kantovu podelu osnovnih moći duše. S jedne strane, ta podela se mogla napraviti empirijski, prema razlici odredbi duše koje su same predstave (saznanje) od subjektivnog i objektivnog kauzaliteta predstava (osećaja i žudnji). Pored toga, Kant ovu podelu pokušava da izvede i prema principima *a priori*, tako što pokazuje da razum sadrži principe koji su konstitutivni za saznanje predmeta, um za moć htenja i moć suđenja za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

U prethodnih nekoliko paragrafa ukratko smo naznačili i na koji način je razum konstitutivan za saznanje i pojedinačne svesnosti objekata iskustva – tako što sadrži principe *a priori* moguće sinteze predstava u pojmu o jednom objektu. Takođe, ukazali smo i na koji način je um, pomoću moralnog zakona, konstitutivan za moć htenja, odnosno sadrži *a priori* princip za sintezu mišljenja sa objektivnim kauzalitetom, koja se manifestuje kao sasvim specifičan oblik svesti koji Kant naziva *fakt uma*.

Takođe, moramo postaviti pitanje – na koji način smo svesni subjektivnog kauzaliteta predstava? Da li je to nešto što možemo samo da opažamo da se dešava u nama – putem psihološke svesti? Da li moramo imati neku (intencionalnu) predstavu višeg reda o subjektivnom kauzalitetu predstava? Ili subjektivni kauzalitet predstava svojim dejstvom produkuje neki novi oset, neku afekciju stanja subjekta? Ili, možda, subjektivni kauzalitet predstava i sam jeste način na koji smo svesni svojih stanja ili spoljašnjih objekata? To su centralna pitanja kojima ćemo se baviti u narednom (trećem) poglavlju i pokušati da izložimo Kantovu generalnu teoriju osećaja.

Moramo postaviti i pitanje – na koji način je moć suđenja konstitutivna za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, ili, što smatramo istim, na koji način u principu moći suđenja možemo naći neki *a priori* razlog za sintezu mišljenja sa subjektivnim kauzalitetom? Pitanje je utooliko čudno, pošto je Kantova transcendentalna metoda primenjena na moć saznanja i na moć htenja bila okrenuta tome da pokaže pravila na osnovu koji se naša svest konstituiše kao objektivna, kao svest o objektu saznanja ili kao svest o objektivnim svrhama, kao predmetu praktičkog uma. Međutim, osećaj je nešto samo subjektivno, pa naizgled sasvim odudara od ovog metodskog pristupa. Ovim problemom bavićemo se u poslednjem poglavlju.

3.

OSEĆAJ KAO STANJE *SUI GENERIS*

3.1. Istorijska analiza termina *Gefühl*

Sam termin *Gefühl* (osećaj) je, u Kantovo vreme, u nemačkom akademskom jeziku još uvek nesazreo. Prvi put je zabeležen u rečniku iz 1648, u kojem je označen kao „peto čulo“, odnosno čulo dodira, i u nešto širem značenju – čulo koje se prostire celim telom.²⁹⁷ U istom značenju ga nalazimo i kod Volfa²⁹⁸, Baumgartena²⁹⁹ i Majera³⁰⁰ – latinski termin koji paralelno koriste je *tactus*.³⁰¹ Pre svega, u narodnom i pesničkom jeziku ovo čulo često je povezivano sa zadovoljstvom, kao ono čulo koje donosi zadovoljstvo (u dodiru sa okolinom, pa prema tome i Bogom),³⁰² što je takođe bilo podrazumevano latinskim izrazom *tactus secundum*. U religioznom jeziku, termin dobija značenje onoga „neizrecivog, ali ipak nesumnjivog“.³⁰³

297 Up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“ kod Kanta, takode, kao *sensus vagus* (up. V-Anth/ Busolt, AA 25: 1451, 1499.)

298 C.Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, § 221.

299 A. G. Baumgarten, *Methaphysik*, §397.

300 G. F. Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, §533.

301 Termin *tactus* kod Tome Akvinskog je širokog značenja koje obuhvata na primer osećaj celog tela, čulo dodira, ono „imati takta“, zatim zadovoljstvo i nezadovoljstvo kao *tactus secundum*. Uporediti: Ludwig Schütz, Thomas – Lexikon, <http://www.corpusthomisticum.org/tlt.html> Pristupljeno 24.9.2014. Opštiji pojam je *sensus*.

302 Up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“

303 Up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“

Tek u drugoj polovini osamnaestog veka termin *Gefühl* se i u akademskom jeziku dovodi u vezu sa zadovoljstvom i određenom formom izvesnosti, ponajviše prevodima sa francuskog (*sentiment*)³⁰⁴ i engleskog jezika.³⁰⁵ Posebno mesto u takvom ustanovljenju pojma, svakako, zauzima Lesingov prevod Hačisonovog pojma moralnog čula (*moral sense*) izrazom *Moralische Gefühl*.³⁰⁶

Neophodno je obratiti pažnju da izvorno značenje ovog termina nije istovetno sa današnjom upotrebom termina „emocija“, kao neke vrste puko unutrašnje promene. „Osećaj“ je primarno čulo percipiranja spoljašnjeg sveta (čulo dodira). Značenje se, takođe, ne podudara ni sa današnjim engleskim terminom *feeling*, jer se ne radi o prostoj percepciji telesne modifikacije našeg stanja: „osećaj ima perceptivni karakter koji uključuje svest, i od početka je shvaćen kao jedna vrsta nepropozicionalnog saznanja [sveta].“³⁰⁷

Istovremeno, osećaj nije prosto čulo dodira u današnjem smislu te reči, već ima posebnu karakteristiku prostiranja kroz čitavo telo: nasuprot fiksiranom čulu u pojedinom organu, kakvi su čulo vida, sluha, mirisa i ukusa, on je *sensus vagus*, vitalno čulo. Nagoveštaj takvog razumevanja nalazimo i u Majerovoj *Metafizici*: „Osećaj je moć kojom predstavljamo one materijalne slike koje proizvodi telo odgovarajućim kretanjem. Od prethodna četiri čula osećaj je različit po tome što po-
buđuje čitavo naše telo, gde god su nervi.“³⁰⁸

Takav uput nalazimo i u Geteovom *Faustu*. Faust se obraća Greti, objašnjavajući veru pomoću osećaja koji nastaje pri posmatranju prirode:

304 Zapravo, kao prevod francuskog termina *sentiment* Tomas Abt je uveo jedan novi termin, „*Empfindniss*“ (T. Abbt, *Vermischte Werke*. Bd. 1, 114–115), koji se ustalio narednih dekada, ali je zatim nestao.

305 E.M. Engelen, *Gefühle*, 7.

306 Ovaj izraz označava čulnu sposobnost da osetimo zadovoljstvo u višoj moći predstavljanja. Sam Hačison koristi isti termin za čula uopšte kao i za ovu sposobnost (*moral sense, sense for beauty...*) (Franz Hutcheson, *Sittenlehre der Vernunft*, Leipzig, 1756; uporediti Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, London, 1755). Prethodni prevodi Šaftsberija ne koriste ovaj termin (*Moral sense = Moralische Empfindung*) (Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, Berlin, 1747). Komentare o samom prevodu i Lesingovom slobodnom umetničkom stilu pri prevodenju ovog dela, pogledati u: Hugh Barr Nisbet, *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2008, 225.

307 V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“, 293.

308 G.F. Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, §533.

„Ispuni srce tim, nek se preliwa,
pa kad **cela budeš u osećaju** blagoslovena [wenn du ganz in dem Gefühl
selig bist],
nazovi ovo kako hoćeš,
zovi to: sreća: Srce! Ljubav! Bog!
Ja nemam za to imena!
Osećaj je sve [Gefühl ist alles];
ime je šum i dim
što omagljuje nebesko žarenje čisto“³⁰⁹

Ovi stihovi se ne smeju razumeti kao da je sve, pa i „saznanje“ Boga, u emotivnoj reakciji. Govoreći Greti o veri, Faust ovde zapravo kaže da je sve u osećanju sveta, u tome da budemo čulno „ispunjeni“ svetom. Pri tome, osećaj predstavlja jedan odnos sveta i subjekta u njemu, odnos koji subjektu kao jedno kvazi (nepropozicionalno, neizrecivo, ali nesumnjivo) saznanje, predstavlja svet, u njegovoj saglasnosti sa subjektom.³¹⁰

Nisu, međutim, svi davali isti značaj osećaju, i shvatali ga iz iste perspektive. Za racionalistički podstaknutu školu, pod uticajem Lajbnica i Volfa, osećaj je uglavnom smatran predstavom nižeg reda. Tako je i Mendelson u svojim najranijim radovima govorio o „nejasnom osećaju“ (*dunkle Gefühl*), kog čak i nismo svesni, u smislu da možemo jasno da ga razlikujemo od drugih predstava, i koji prestaje da postoji kada tu predstavu dovedemo do pojma.³¹¹ S druge strane, Herder, kao i neki drugi autori bliski *Sturm und Drang* pokretu, pridavali su osećaju centralno mesto. Za Herdera, osećaj nije „najgrublje“ čulo, već naprotiv, ono čulo koje stoji u osnovi svih čula – „svim čulima u osnovi leži osećaj“³¹² – i koje samo u sebi sadrži jedan „svet finih bogatih pojmova“³¹³. Kant je, kao što ćemo pokazati, izgradio samostalno učenje o osećaju, koje je postepeno razvijao, i koje se od obe ove „frakcije“ razlikuje.

309 Prilagodeni prevod Branimira Živojinovića: Johan Wolfgang Gete, *Faust*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2011, 170.

310 Za detaljnu analizu uporediti V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“.

311 M. Mendelssohn, *Pisma o osjećajima*, u: *Opera selecta* (III), 22.

312 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Christian Friedrich Boss, Berlin, 1772, 94.

313 J. G. Herder, *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781*, 296.

3.2. Osnovno čulo, vitalno čulo, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva

U *Kritici moći suđenja*, kao što ćemo videti, Kant će napraviti jasnu razliku kojom će se pod osećajem podrazumevati samo osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Kant je, izvesno je, isti termin za zadovoljstvo i nezadovoljstvo koristio još šezdesetih godina. U objavljenim delima to je posebno karakteristično za *Zapažanja o lepom i uzvišenom*. Ovo delo počinje sledećom rečenicom, kojom se jasno naglašava da je osećaj ono o čemu se primarno treba pitati u slučaju zadovoljstva i nezadovoljstva: „Različiti oseti uživanja i nelagode ne odnose se toliko na svojstva spoljašnjih stvari koje te osete izazivaju, koliko na sopstvene osećaje svakog čoveka da pritom bude dotaknut zadovoljstvom ili nezadovoljstvom.“³¹⁴ Međutim, mi ćemo u ovom paragrafu pokušati da oslikamo i drugačije Kantovo shvatanje osećaja, kao osnovnog čula (čula dodira), odnosno čula koje se neposredno odnosi na supstanciju, i kao vitalnog čula. Uslovno rečeno, u Kantovoj upotrebi termina osećaj možemo da razlikujemo tri faze: (1) u najranijoj fazi, '60-ih i početkom 70-ih godina, Kant paralelno koristi termin osećaj i u kontekstu zadovoljstva i nezadovoljstva i kao čulo dodira; (2) od sredine '70-ih, pa do kasnih '80-ih, Kant koristi termin osećaj za vitalno čulo, koje razlikuje od čula dodira, a koje je receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo; (3) od kasnih '80-ih godina Kant određuje osećaj kao ono naprosto subjektivno, što nikada ne može da bude upotrebljeno za saznanje predmeta; takođe razlikuje i od vitalnog čula, i to je samo osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

Kant, kao i njegovi prethodnici, u početku termin „*Gefühl*“ koristi u smislu čula dodira, ili čula koje se prostire celim nervnim sistemom. U tom smislu je već od početka, kao i kod Majera, osećaj specifično čulo: „čulo osećaja prostire se duž celog nervnog sistema, pa prema tome imamo samo četiri čula [ukusa, mirisa, vida i sluha], od kojih svako ima svoju posebnu organizaciju.“³¹⁵ Osećaj, kao čulo, za Kanta je imao drugu posebnu karakteristiku, to da je čulo osećaja „jedino čulo kojim neposredno predstavljamo objekte“³¹⁶, odnosno jedino čulo koje se ne-

314 GSE, AA 02: 207.

315 V-Anth/Collins, AA 24: 43.

316 V-Anth/Parrow, AA 24: 273.

posredno odnosi na materiju, kojim spoznajemo supstanciju, dok ostala čula materiju moraju predstavljati posredstvom prostora ili vremena.³¹⁷

Nije teško zaključiti da je ovakva upotreba termina *osećaj*, bila u neskladu sa shvatanjem osećaja kao receptiviteta za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. S jedne strane, zadovoljstvo i nezadovoljstvo „ne odnose se toliko na svojstva spoljašnjih stvari“, kako to stoji u *Zapažanjima o lepom i uzvišenom*, dok je, s druge strane, osećaj, kao čulo koje se neposredno odnosi na materiju – fundamentalno čulo, koje je, zajedno sa čulom sluha, „kompletno objektivno“, jer posredstvom tog čula možemo da opi-pamo oblike sa svih strana.³¹⁸ U drugoj polovini sedamdesetih godina, Kant počinje da razlikuje osećaj od čula dodira, za koje prvo koristi termin *Fühlen*³¹⁹ – da bi na kraju za njega zadržao samo reč *Betastung*³²⁰.

Da bi jasno razdvojio osećaj od čula dodira, Kant isprva koristi razliku organskih i vitalnog čula. Prvi put ovu razliku nalazimo u predavanjima s kraja sedamdesetih godina (u takozvanoj Antropologiji *Pillau*), u kojima je vitalno čulo označeno kao „pounutrašnji osećaj“ (*inwendige Gefühl*).³²¹ To nikako ne treba pomešati sa unutrašnjim čulom, to jest sa onim kako nas naše misli aficiraju.³²² Vitalno čulo pripada spoljašnjim čulima, ali, za razliku od organskog, nije vezano za jedan organ i ne odnosi se na promene objekta:

„Čula se dele na:

- A. Spoljašnja, kako je naše telo aficirano. Stoga što su različiti organi oseta u telu, ima i različitih spoljašnjih čula:
 - a) Vitalno čulo (*sensus vagus*) koje se prostire celim nervnim sistemom i celim telom, na primer jeza koja se prostire svim nervima
 - b) Organsko čulo (*sensus fixus*) koje je ograničeno organom i osetom koji je tim organom zadobijen. Uopšteno kada nas objekt aficira. [...]³²³

317 V-Anth/ Fried, AA 24: 495.

318 V-Met-L1/Pölit, AA 28: 232.

319 V-Anth/ Fried, AA 24: 495.

320 Anth, AA 07: 154.

321 V-Anth/ Pillau, AA 24: 742.

322 Anth, AA 07: 153.

323 V-Anth/Busolt, AA 24: 1452. Slično je u *Antropologiji* (Anth, AA 07: 154) koju je priredio sam Kant.

Ono što je takođe veoma bitno jeste da Kant povezuje vitalno čulo sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva. Prvi korak u tom argumentu je povezivanje vitalnog čula sa telesnim unapređenjem ili sa preprekom životu: „vitalno čulo načelno znači da radimo sve što unapređuje život našeg tela i odbijamo ono što mu može biti prepreka“.³²⁴ U drugom koraku Kant ukazuje da to može biti samo zadovoljstvo i nezadovoljstvo: „čulo vitalnog oseta je jedno jedino, i ono je tamo gde smo našim celokupnim životom aficirani uživanjem i bolom“.³²⁵

Ovo čulo je, dakle, poput drugih čula, jedan receptivitet, samo ne za predstave predmeta: „osećaj nije ništa drugo do receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo“.³²⁶ Takvo da, prema ovom shvatanju, vitalnim čulom mi recipiramo unapređenja ili prepreke života; prvo je uživanje, drugo je bol.

Međutim, Kant ne koristi termin *osećaj* samo kako bi označio receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, već i kako bi označio pojedinačne osećaje zadovoljstva ili nezadovoljstva. Na ovom mestu moramo da postavimo pitanje: *u kakvom odnosu stoji pojedinačni osećaj prema zadovoljstvu i nezadovoljstvu?* Da li su zadovoljstvo i nezadovoljstvo sami osećaji, ili su, uslovno rečeno, zadovoljstvo i nezadovoljstvo predmeti osećaja, ili osećaj izaziva zadovoljstvo i nezadovoljstvo? Kant je u tom pogledu eksplicitan: „zadovoljstvo je osećaj unapređenja života“³²⁷; „bol je osećaj prepreke životu“³²⁸; „ovo stanje, gde je naša duševnost aficirana, jeste jedan osećaj: ili zadovoljstvo ili nezadovoljstvo“³²⁹. Dakle, zadovoljstvo i nezadovoljstvo jesu osećaji. Kantu je takođe stalo da naglasi da se ne radi o tome da zadovoljstvo unapređuje život, kao i da samo unapređenje života nije zadovoljstvo, niti prepreka životu bol; već su zadovoljstvo i nezadovoljstvo osećaji (stanja u kojima smo aficirani) unapređenja, odnosno prepreke, života.³³⁰

324 V-Anth/ Pillau, AA 24: 742.

325 V-Anth/ Mensch, AA 24: 905.

326 V-Anth/ Pillau, AA 24: 787.

327 V-Anth/ Pillau, AA 24: 786.

328 *Ibid.*

329 V-Anth/Busolt, AA 24: 1499.

330 Kao jedan od primera Kant navodi uticaj opijuma, koji je zapravo prepreka života, ali se oseća kao unapređenje života, to jest zadovoljstvo. Treba napomenuti da i u tom primeru

U, uslovno rečeno, poslednjoj fazi Kantovog shvatanja osećaja, koja je vrlo verovatno motivisana i radom na *Kritici moći suđenja*, Kant koristi nešto drugačije odredbe osećaja, i objašnjava ga kao ono subjektivno što se nikada ne može upotrebiti za saznanje. To shvatanje nije samo po sebi u suprotnosti sa shvatanjem osećaja kao vitalnog čula, i Kant još na nekim mestima, kao na primer u predavanjima *Antropologija Buzolt* (1788/1789), koristi paralelno ove dve formulacije:

„Zadovoljstvo i nezadovoljstvo je jedan osećaj, jer se time ne predstavlja nikakav objekat, već samo ono što u subjektu proizvodi neki oset. Ovom osećaju, koji je vitalno čulo (*sensus vagus*) [...]“³³¹

Međutim, u kasnijim radovima vitalno čulo se više ne dovodi u vezu sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva, iako nije sasvim napustio tezu o tome da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo osećaji unapređenja, odnosno prepreke životu. U *Antropologiji* koju je sam Kant priredio, 1797. godine, kao što je to i ranije bio slučaj, vitalno čulo se, zajedno sa organskim čulima, smatra čulom telesnih oseta. Međutim, oseti, koje Kant pripisuje ovom čulu, više nisu osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva, već toplo ili hladno, nežno ili grubo, što svakako nije zadovoljstvo ili nezadovoljstvo.³³² Po svemu sudeći, ova promena je deo šire podele između oseta čula, koji ipak nekako upućuju, i mogu se iskoristiti za saznanje objekata, i osećaja, koji to nikako ne može, i definisan je kao receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Predstavimo na najradikalnijem primeru, koji je Kant prethodno koristio u *Prolegomeni* za ono što je uvek samo subjektivno, a zatim, sa razvojem njegove teorije osećaja promenio shvatanje. U *Prolegomeni* Kant navodi da postoje različiti oseti koji su uvek samo subjektivni i nikada ne mogu postati saznanje, između ostalog i oset slatkog, jer se odnosi „samo na osećaj (*Gefühl*) koji svako smatra subjektivnim i objektu nepripisivim“³³³. Međutim, u *Metafizici morala* Kant, naprotiv, piše da se oset slatkog

nastanak zadovoljstva Kant pripisuje telesnim promenama: „[...] opijum, koji se u početku pokazuje kao da unapređuje život; jer čini krv protočnom i finom, pa se ona brzo širi svim tokovima [...]“. (V-Anth/ Pillau, AA 24: 786.)

331 V-Anth/Busolt, AA 24: 1499.

332 Anth, AA 07: 154.

333 *Prolegomena*, 62, Prol, AA 04: 299.

ipak može iskoristiti za saznanje objekta, dok jedino osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva ne može: „oseti [se], osim kvaliteta koji imaju zbog kakvoće subjekta (na primer crvenog i slatkog, itd.) ipak odnose i kao delovi spoznaje na neki objekat, ali zadovoljstvo i nezadovoljstvo (crvenim i slatkim) ne izražavaju naprosto ništa o objektu, nego jedino odnos prema subjektu.“³³⁴

Razliku između čula i osećaja Kant najiscrpnije predstavlja u jednoj fusnoti *Metafizike morala*, 1796. godine:

„Čulnost se uopšteno može objasniti kao ono subjektivno naših predstava; jer pre svega razum upućuje predstave na neki objekat, odnosno on sam *misli* nešto pomoću njih. Međutim, ono subjektivno naših predstava može biti ili od te vrste da se takođe može odnositi na neki objekat radi njegovog saznanja (prema formi ili materiji, u prvom slučaju se to zove čisti opažaj, u drugom oset); u tom slučaju je čulnost, kao receptivitet za datu predstavu, *čulo*. Ili ono subjektivno predstave uopšte ne može da postane deo saznanja: jer je *puki* odnos predstave prema subjektu i ne sadrži ništa upotrebljivo za saznanje objekta; i tada se ovaj receptivitet predstava naziva *osećaj*, koji sadrži dejstvo predstava (bile one čulne ili intelektualne) prema subjektu i pripada čulnosti, iako predstave same mogu pripadati razumu ili umu.“³³⁵

Dakle, osnovna razlika između predstava čula i osećaja, je što prve sadrže nešto što se može upotrebiti sa saznanje objekta, a osećaj samo puki odnos prema subjektu. Šta je i kako objasniti taj puki odnos prema subjektu, ukoliko se uopšte može objasniti, biće tema našeg daljeg rada. Jasno je da Kant termin osećaj u ovom smislu upotrebljava u kontekstu osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Postavlja se pitanje: *da li, izuzev zadovoljstva i nezadovoljstva, još nešto, a što sadrži samo puki odnos prema subjektu, može biti označeno imenom osećaja?* Kant je povodom toga eksplicitan u uvodu za *Kritiku moći suđenja*:

„[...] postoji samo jedan jedini takozvani oset koji nikada ne može da bude deo saznanja, i taj oset je osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Taj oset je puko subjektivan, dok naprotiv svaki drugi može da se upotrebi radi saznanja.“³³⁶

334 *Metafizika morala*, 14, MM, AA 06: 212.

335 MS, AA 06: 211–212.

336 KMS, 30, EEKU, AA 20: 224.

Dakle, Kant je potpuno jasan u tome da izuzev osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, koji su „takozvani oset“, nema drugih oseta, niti „takozvanih oseta“, koji su puko subjektivni. Time je Kant po svemu sudeći zaokružio ideju da osećaj referira isključivo na jednu posebnu osnovnu moć ili receptivitet duše: osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.³³⁷

3.3. Definicije osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva

Definicije osećaja kao receptiviteta Kant daje veoma retko i uglavnom su veoma opšte, u smislu da je osećaj „sposobnost da imamo zadovoljstvo i nezadovoljstvo pri nekoj predstavi“³³⁸ ili „prijemčivost[i] subjekta da putem nekih predstava bude određen da stanje tih predstava održi ili odbaci“³³⁹. Nešto izazovnije su definicije pojedinačnih osećaja (zadovoljstva ili nezadovoljstva), pa ćemo se primarno njima baviti, i na taj način pokušati da odgovorimo i na pitanje – šta je osećaj kao receptivitet?

U periodu između sredine 70-ih kraja 80-ih godina (osamnaestog veka) Kant je, kao što smo videli, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva objašnjavao kao osećaj unapređenja, odnosno prepreke životu. Ta formulacija je zadržala određeno važenje, ali nigde u kritičkim spisima Kant nije doslovno definisao zadovoljstvo i nezadovoljstvo na ovaj način, mada je jasno da ona i dalje igra bitnu ulogu.³⁴⁰ Mi ćemo sada izložiti osnovne definicije iz Kantovih kritičkih dela i pokušati da ih kasnije povežemo sa ovim objašnjenjem.

337 Postoji jedan izuzetak: u kraćem tekstu *Šta znači orijentisati se u mišljenju?*. Kant ukazuje na osećaj razlike sopstvene leve i desne strane, što naziva osećajem, jer je ova razlika nešto subjektivno, što se ne može saznati na osobinama predmeta (WDO, AA 08: 135). S obzirom da se radi o izuzetku i da se u kasnijim delima, *Kritici moći suđenja* i *Metafizički morala*, osećaj jednoznačno vezuje za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, mi ovom problemu, koji ni sam Kant nije detaljnije razradio, ne možemo da posvetimo više pažnje.

338 MM, AA 06: 211.

339 Anth, AA 07: 153.

340 U *Antropologiji* koju je objavio sam Kant, još uvek je ovo definicija čulnog zadovoljstva i nezadovoljstva (Anth, AA 07: 231). Iako se u *Kritici praktičkog uma* i *Kritici moći suđenja* ova formulacija ne pojavljuje, videćemo da su i kritičke definicije sa njom povezane.

U *Kritici praktičkog uma* (1788) Kant još uvek ne pridaje veći značaj objašnjenju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Međutim, prvi deo ove knjige bavi se osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva kao materijalnim odredbenim razlogom volje, dok je treći deo posvećen posebnoj modifikaciji osećaja, osećaju poštovanja. Upravo zbog ove napetosti Kant u jednoj napomeni, u predgovoru, kaže da mu se može zameriti da nije dao definicije osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Kant odgovara na taj mogući prigovor argumentom da je za to dovoljno ono što se može preuzeti iz psihologije, pa nudi sledeće:

def 1:

„Život je moć nekog bića da deluje prema zakonima moći žudnje. Moć žudnje je moć tog bića da pomoću svojih predstava bude uzrok stvarnosti predmeta tih predstava. Zadovoljstvo je predstava saglasnosti predmeta ili radnje sa subjektivnim uslovima života, to jest, sa moći kauzaliteta neke predstave s obzirom na stvarnost njenog objekta (ili odredbom sile subjekta za radnju, da bi se proizveo taj objekt).“³⁴¹

Kant, međutim, same definicije ne preuzima iz nečije, opšteprihvaćene psihologije, već daje sopstvene, koje u osnovi odgovaraju njegovom shvatanju zadovoljstva i nezadovoljstva, izlaganom u predavanjima iz empirijske psihologije.³⁴² Cilj, koji je Kant ovim definicijama hteo da postigne, jeste da pokaže da zadovoljstvo ne mora ležati u osnovi odredbe moći žudnje, odnosno da iz samih definicija to ne sledi, već da je moguće da odredba moći žudnje prethodi zadovoljstvu. Kantovo objašnjenje je takvo, da pitanje šta je u tim slučajevima prethodno, a šta sledi, ostavlja nerešenim, jer je, kaže Kant: „ono sastavljeno samo od obeležja razuma, tj. kategorija koje ne sadrže ništa empirijsko.“³⁴³. Kant, nažalost, na ovom mestu ne eksplicira, kako se to jasno vidi iz definicija, protiv čijeg shvatanja su one usmerene (u prethodnom delu rada pažljivi čitalac je mogao primetiti da je takvo razumevanje Kruzijusovo, i, u izvesnom smislu, Volfovo). Ključni pojam pomoću kojeg Kant definiše zadovoljstvo je slaganje (*consensus*, *Übereinstimmung*),

341 KPU, 11, KpV, AA 05: 9.

342 Definicije gotovo u potpunosti odgovaraju definicijama iz *Metafizike Mrongovius* (1783) (V-Met/Mron, AA 29: 890–894).

343 *Ibid.*

dok je *genus proximum* osećaja zapravo predstava. Baumgarten razlikuje unutrašnje i spoljašnje slaganje; prvo se odnosi na unutrašnje odredbe neke stvari, a drugo na odnose prema drugim stvarima.³⁴⁴ Kant je u svoju definiciju uneo oba ova momenta slaganja. Slaganje je, kao prvo, odnos spoljašnjih predmeta prema subjektivnim uslovima života. Međutim, zadovoljstvo referira i na slaganje radnje sa subjektivnim uslovima života, i takva odredba je unutrašnja – u tom slučaju odredba moći žudnje (da se radnja izvrši), kao unutrašnja odredba subjekta.

Još jedno transcendentno određenje zadovoljstva i nezadovoljstva, dakle ono koje ne sadrži ništa empirijsko, Kant daje u neobjavljenom uvodu za *Kritiku moći suđenja*:

def 2:

„Objašnjenje ovog osećaja, posmatrano uopšte, *ne obazirući se na razliku da li taj osećaj prati čulni oset, refleksiju ili odluku volje*, mora da bude transcendentno. To objašnjenje može da glasi ovako: *zadovoljstvo je stanje* duše u kojem se jedna predstava slaže (*zusammenstimmt*) sa samom sobom da kao razlog ili održa samo to stanje (jer stanje duševnih sila koje se u jednoj predstavi uzajamno unapređuju održava se samo sobom) ili da svoj objekat proizvede.“³⁴⁵

U ovoj definiciji još jednom pojam slaganja igra presudnu ulogu, ali je ovog puta *genus proximum* duševno stanje. Ono što je za ovu definiciju karakteristično jeste što pokušava da napravi jasnu razliku između praktičkog zadovoljstva (onog koje je povezano sa moći žudnje, odnosno kauzalitetom da se objekat proizvede), a što odgovara onome što smo videli i u prvoj definiciji, i 'čistog' zadovoljstva koje Kant obrađuje tek u *Kritici moći suđenja*.

U samoj *Kritici moći suđenja*, Kant daje nešto drugačiju opštu definiciju, koja treba da važi za sve tipove zadovoljstva:

def 3:

„Svest kauzaliteta neke predstave u pogledu (*in Absicht auf*) stanja subjekta s tim da se subjekat *održa* u tom stanju, može ovde uopšte da označava ono što se naziva zadovoljstvo; dok je nezadovoljstvo ona predstava koja sadrži

344 A. G. Baumgarten, *Methaphysik*, § 185.

345 KMS, 35–36, EEKU, AA 20: 230–231.

razlog da se stanje predstava odredi prema vlastitoj suprotnosti (*da se spreče ili odbace*).“³⁴⁶

U ovoj definiciji Kant jasno naglašava značaj pojma kauzaliteta za određenje zadovoljstva, dok je *genus proximum* u ovom slučaju – svest. Smatramo potrebnim da se navede još jedna definicija, u kojoj Kant detaljnije razjašnjava šta je to „kauzalitet predstave u pogledu stanja subjekta“, iz predavanja koje je držao nakon objavljivanja *Kritike moći suđenja*, poznatih kao *Metafizika Dohna*:

def 4:

„Same naše predstave mogu da postanu dejstvujući uzroci (i utoliko nisu saznanje). Kauzalitet predstava je:

- 1) Subjektivan – one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe
- 2) Objektivan – kada postanu uzroci za proizvođenje objekta.

Slaganje (consensus) sa subjektivnim kauzalitetom predstava je osećaj zadovoljstva – slaganje sa objektivnim kauzalitetom predstava je moć žudnje. Dakle, neka predstava koja stvara težnju (*conatum*) da se njeno stanje predstavljajući (*statum representativum*) održi naziva se zadovoljstvo [...]“³⁴⁷

Definicija iz *Metafizike Dohna*, zapravo dve definicije (jedna zadovoljstva, i jedna osećaja zadovoljstva, paralelno sa moći žudnje, koja prema tome verovatno referira na osećaj kao moć ili receptivitet), koje u prethodnom tekstu vidimo, možda imaju manje legitimiteta nego prethodne, pošto se ne nalaze u objavljenim delima, ali ovaj deo teksta je vrlo značajan, jer je to praktično jedino mesto na kojem Kant eksplicitno objašnjava šta se podrazumeva pod subjektivnim kauzalitetom predstava.

Dakle, definicije koje smo dali su po mnogo čemu slične, a po nečemu i različite. Prva definicija iz *Kritike praktičkog uma* zaslužuje određene rezerve, jer je izvesno da je Kant modifikovao svoje stanovište u toku rada na *Kritici moći suđenja*. Druga definicija, takođe, zaslužuje određene rezerve, jer se nalazi u prvom uvodu, koji sam Kant nije objavio. Četvrta definicija – utoliko što se i ne nalazi u objavljenim delima, nego samo u beleškama sa predavanja. Zbog toga ćemo kao najreferentniju

346 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

347 V-Met/Dohna, AA 28: 674–675.

uzeti treću definiciju iz *Kritike moći suđenja*, a ostale iskoristiti u skladu sa njom, ukoliko upotpunjuju objašnjenje.

U osnovi, sve definicije imaju sličan *genus proximum*, rod koji treba odrediti, a kojem pripadaju osećaji: duševno stanje, svest ili predstava. Dakle, zadovoljstvo je neko duševno stanje (*def 2*), neka svest (*def 3*), i u izvesnom smislu zadovoljstvo je neka predstava (*def 1* i *def 4*, takođe nezadovoljstvo u *def 3*). U vezi s pitanjem da li je osećaj sama predstava, bićemo oprezni, zbog osnovne Kantove distinkcije na osnovu koje uvodi različite osnovne moći između odredbi koje su same predstave, i odredbi koje imaju odnos sa predstavama, pa ćemo to pitanje posebno razmatrati.

Takođe, u definicijama zadovoljstva ovo duševno stanje, svest ili predstava, određeno je (*diferentia specifica*), u osnovi, pojmom subjektivnog kauzaliteta (*def 2, def 3, def 4*), kauzalitetom predstave da se u stanju predstavljanja održi. Dodaćemo napomenu da se na nekim mestima dovodi u vezu sa objektivnim kauzalitetom predstava (*def 1, def 2*), kauzalitetom predstave u pogledu stvarnosti njenog objekta. I još jedan pojam, pojam slaganja, pokazuje se kao značajan (*def 1, def 2*, kao i u definiciji osećaja, kao moći, unutar *def 4*).

Kako razumeti ove definicije – ipak je predmet spora interpretatora. Danas se uglavnom taj spor vodi između kauzalnog modela i intencionalističkog objašnjenja osećaja. Mi ćemo u nastavku prvo ukratko predstaviti ove interpretacije; zatim ćemo predstaviti alternativu koju sami nudimo; i na kraju ćemo pokušati da objasnimo na koji način se pojmovi slaganja i kauzaliteta u Kantovim definicijama mogu usaglasiti preko teze o tome da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo osećaj unapređenja, odnosno prepreke, života.

3.4. Kauzalni model

Pod kauzalnom teorijom osećaja podrazumeva se ona koja (1) objašnjenje osećaja zasniva na njegovim uzrocima, odnosno kauzalnom odnosu između nekog događaja, stanja ili predmeta, kao uzroka, i osećaja, kao posledice. (2) Druga bitna pretpostavka ove teorije je da su osećaji povezani sa (njihovim) objektima samo kauzalnom vezom; to što nam je

neko vino prijatno, slika lepa, ili se radujemo pri susretu sa nekom osobom, prema ovom objašnjenju znači da je ta prijatnost, zadovoljstvo pri nekoj slici, ili radost pri susretu sa nekom osobom, prouzrokovana ovim objektima, ne i da je sam osećaj intencionalno upućen na objekte. (3) Bitna implikacija radikalno shvaćene kauzalne teorije (a pod radikalnom mislimo na to da je moguće isključivo kauzalno objašnjenje), jeste i da sam osećaj zapravo nama ništa ne govori o predmetu, niti ima posebnu strukturu i kvalitet, već se radi o primitivnom stanju koje se ne može drugačije odrediti, sem u saznanju njegovih uzroka.

Kauzalni model kao interpretaciju Kantovog shvatanja osećaja, preuzeo je, pre svih, Pol Gajer.³⁴⁸ Pojam kauzaliteta, koji igra centralno mesto u Kantovim definicijama zadovoljstva, očevidno navodi na ovu mogućnost. Pozivajući se na tezu da za Kanta osećaji ne mogu da se objasne, Gajer smatra da su osećaji (prosti) oseti, koji se ne mogu drugačije objasniti nego pomoću kauzalnih veza, odnosno svojih uzroka.

Postoji svakako dosta mesta koja ukazuju na to da Kant, objašnjavajući osećaje, koristi kauzalni jezik, ali mi ih ovde nećemo nabrajati.³⁴⁹ Umesto toga, predstavimo tri glavna Gajerova generalna argumenta za zaključak da Kant zastupa kauzalnu teoriju osećaja, jedan dodatni argument, kao i jedan argument koji sam Gajer ne navodi, ali smatramo da može dodatno podupreti kauzalnu teoriju.

Prvi argument Kant iznosi u §12. Kritike moći suđenja, koji započinje sledećom rečenicom:

„Apsolutno je nemoguće da *a priori* utvrdimo vezu osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva kao posledice sa ma kojom predstavom (osetom ili pojmom) kao njenim uzrokom; jer, to bi bio kauzalni odnos koji se (među predmetima iskustva) uvek može saznati samo *a posteriori* i posredstvom samog iskustva.“³⁵⁰

U ovom citatu Kant jasno ukazuje na kauzalnu vezu između predstave i osećaja. Međutim, već u samom §12. upitno je da li se ta teza može primeniti na osećaj poštovanja i osećaj zadovoljstva u lepom, čime ćemo se posebno baviti u nastavku rada.

348 Posebno pogledati: P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 93–105.

349 Za primere pogledati: *ibid.*, 94.

350 KMS, 113, KU, AA 05: 221.

Drugi bitan argument koji koristi Gajer tiče se njegovog shvatanja Kantove generalne teorije zadovoljstva, koju, prema njegovom mišljenju, nalazimo u jednoj rečenici iz uvoda za Kritiku moći suđenja: „Ostvarenje svake namere (Absicht) povezano je sa osećajem zadovoljstva“³⁵¹. Gajer, prema tome, zaključuje da je Kantova generalna teorija o nastanku zadovoljstva – da ono proističe iz ostvarenja neke namere. Međutim, kao što i sam Gajer primećuje, strogo gledano, to ne stoji u prethodnoj rečenici, iz koje čitamo samo to da je ostvarenje neke namere povezano sa osećajem zadovoljstva, ne i da je svaki osećaj zadovoljstva povezan sa ostvarenjem neke namere.³⁵² U nedostatku drugih objašnjenja, Gajer ipak smatra da ovu tezu moramo prihvatiti kao Kantovu generalnu teoriju zadovoljstva: „ali opaska koju sam citirao je Kantova jedina tvrdnja o uslovima pod kojima se zadovoljstvo događa [...]“³⁵³. Mi ćemo se i ovom problemu svakako vratiti kasnije. Jasno je da je argument nedovoljan ukoliko se pokaže da Kant ima i neku drugu tvrdnju o nastanku zadovoljstva ili da postoje zadovoljstva koja ne nastaju na taj način. Za sada nam je bitno da Gajer ovu pretpostavku koristi u odbranu kauzalne teorije osećaja: „Njegovo [Kantovo] jedino objašnjenje zadovoljstva [u estetskoj reakciji] ukazuje [da je ova reakcija] slučaj generalne kauzalne veze u ljudskoj psihologiji između zadovoljstva i ostvarenja.“³⁵⁴

Treći bitan argument povezan je sa načinom na koji Kant razlikuje vrste osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. U §5. Kritike moći suđenja Kant iznosi sledeću tvrdnju:

„Dakle, prijatno, lepo i dobro upućuju na tri različita odnosa (Verhältnisse) predstava prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva, i mi, u upućivanju (Beziehung) na osećaj, razlikujemo predmete i vrste predstava jedne od drugih.“³⁵⁵

Dakle, Kant nedvosmisleno govori da se radi o relaciji predstava prema osećaju. Gajer zaključuje da se, naravno, radi o kauzalnoj vezi prema kojoj je neka predstava uzrok osećaja: „Kant ne pravi fenomenološke razlike između različitih osećaja zadovoljstva, nego razlike u

351 KMS, 78, KU, AA 05: 187.

352 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 70.

353 *Ibid.*

354 *Ibid.*, 96.

355 KMS, 101, KU, AA 05: 209–210.

načinima na koji su različiti slučajevi zadovoljstva prouzrokovani.³⁵⁶ Gajeru u prilog takođe ide i to što Kant i u svojim predavanjima osećaje razlikuje prema predstavama koje ih proizvode.³⁵⁷ Vratićemo se ovom problemu posebno u delu koji se bavi podelom osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Za sada, iako ovaj argument upućuje na kauzalnu teoriju osećaja, Kant ipak ne kaže eksplicitno da je ona kauzalna, niti da je to jedini način da se osećaji razlikuju.

Deo ovog argumenta, koji takođe ide u prilog kauzalnoj teoriji osećaja, jeste da se osećaji sami po sebi ne mogu razlikovati po kvalitetu, odnosno da nema drugih razlika u samom osećaju, izuzev toga da li su zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, te se prema tome njihove razlike mogu utvrditi samo prema kauzalnoj vezi, odnosno njihovim uzrocima. Usled toga, Gajer osećaje smatra jednom vrstom primitivnih oseća, koji se sami po sebi ne mogu razlučiti.³⁵⁸

Dakle, postoje relativno opravdani razlozi da kauzalnu teoriju primenimo na Kantovo shvatanje osećaja, mada ne i mesto koje bi sasvim jednoznačno potvrdilo da je to jedina ispravna interpretacija. Osnovne pretpostavke kauzalne teorije, u okviru Kantove terminologije, bile bi:

- 1) Osećaje Kant objašnjava pomoću utvrđivanja kauzalne veze između neke predstave, mentalnog stanja (ili, u specifičnom slučaju, mentalnog događaja, kao što su odredba volje ili harmonija uobrazilje i razuma) kao njegovog uzroka;
- 2) Skladno prvoj tezi, osećaji se ne mogu objasniti kao kognitivna ili intencionalna stanja, već su sa ovakvim stanjima u kauzalnoj vezi, to jest, njihove posledice;
- 3) Sami osećaji ne mogu se drugačije kvalitativno razlikovati, nego prema njihovim uzrocima;
- 4) Osećaji zadovoljstva ili nezadovoljstva, kao empirijska mentalna stanja, moraju se posmatrati u redu vremena, prema zakonu kauzaliteta.

Pored pojedinačnih problema sa kojima ćemo u nastavku videti da se kauzalna teorija osećaja susreće u Kantovim objašnjenjima, navešćemo neke od centralnih problema ove teorije, generalno uzevši:

356 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 152.

357 Uporediti V-Met/Dohna, AA 28: 675.

358 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 152–154.

Problem 1: model kauzaliteta

U objašnjenju osećaja Gajer, kao i uopšteno kauzalna teorija osećaja, koristi takozvani „hjumovski“ model kauzaliteta, ili „događaj-događaj“ model, prema kojem je kauzalitet veza između predstave, objekta ili događaja, kao uzroka, sa drugom predstavom, objektom ili događajem, kao posledicom.³⁵⁹ Mi smo već razmatrali kauzalitet u poglavlju o modelu. U tom poglavlju izložili smo dva osnovna razloga zašto je hjumovski model neprimeren Kantovom izrazu „kauzalitet neke predstave“. Naime, jedan razlog je što Kantov rečnik odudara od tog modela, što se posebno vidi u definiciji zadovoljstva iz *Metafizike Dohna*, gde je naglasak na kauzalitetu nekog uzroka, ne na posledicama: „neka predstava koja stvara težnju (*conatum*) da se njeno stanje predstavljanja (*statum repraesentativum*) održi naziva se zadovoljstvo“³⁶⁰; slično je i u definiciji nezadovoljstva iz *Kritike moći suđenja*: „dok je nezadovoljstvo ona predstava koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost (*da se spreče ili odbace*).“³⁶¹ Dakle, obe ove definicije upućuju na kauzalitet nekog uzroka, ne strogo gledano na odnos uzroka i posledice. Drugi bitan argument je što Kant povodom definicije moći žudnje, koju očevidno daje paralelno sa definicijom osećaja zadovoljstva, eksplicitno negira da se radi o odnosu uzroka prema ostvarenoj posledici.³⁶² Prema tome, ukoliko prihvatimo da je definicija osećaja zadovoljstva paralelna sa definicijom moći žudnje, a po svemu sudeći jeste, isto se odnosi i na subjektivni kauzalitet predstava koji karakteriše zadovoljstva.

Zbog pomenutih razloga mi smo predložili da se pod izrazom „kauzalitet neke predstave“ razume odredba odnosa, to jest kauzalne sile, prema određenim posledicama, iako te posledice kao događaj ne moramo uzeti u obzir. U slučaju subjektivnog kauzaliteta predstave, to je odredba odnosa neke predstave u pogledu na stanje subjekta. Na taj način smatramo da je pojam kauzaliteta mnogo bolje integrisan u Kantovu opštu definiciju zadovoljstva.

359 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 96.

360 V-Met/Dohna, AA 28: 674–675.

361 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

362 Uporediti poglavlje 2.1.3. Kantov model kauzaliteta.

U tom slučaju, mi bismo se složili da se predstave u definiciji zadovoljstva posmatraju kao uzroci, ali ne bismo se složili da je Kantovo objašnjenje osećaja na osnovu toga kako je osećaj, kao posledica, prouzrokovan; već Kant objašnjava o kakvoj odredbi predstava se u osećaju radi. To jasno odbacuje i tezu da su osećaji primitivna stanja koja se nikako ne mogu kvalitativno objasniti, jer Kant, objašnjavajući odredbu kauzalne sile predstave, upravo to čini.

Treba napomenuti, takođe, da se i kod Gajera pojavljuje učenje o kauzalitetu osećaja, kao onog stanja koje želimo da zadržimo, pod imenom pounutrašnjelog kauzaliteta; u smislu u kojem je svaki osećaj zadovoljstva ono stanje koje želimo da zadržimo. Međutim, razlika između stava koji mi želimo da branimo i Gajerovog, očigledna je, po tome što Gajer smatra da je osećaj uvek neki novi (neobjašnjivi) oset, dok mi smatramo da se radi o relacionoj karakteristici jedne uobičajene predstave saznanja (oseta, opažaja ili pojma).

Problem 2: osećaj i oset

Drugi, povezani problem, odnosi se na Kantovo razlikovanje osećaja i oseta. Da bismo primenili kauzalni „događaj-događaj“ model na Kantovo shvatanje osećaja, moramo pretpostaviti da su osećaji jedno odelito stanje, odnosno, prema Gajeru, jedan odeliti oset³⁶³, koji posmatramo kao posledicu. Međutim, sam Kant, kao i mnogi njegovi prethodnici, u §3. *Kritike moći suđenja* ističe da moramo praviti razliku između osećaja i oseta. Gajer, međutim, smatra da Kant nikada nije jasno naveo ovu razliku, te da je u osnovi osećaj samo vrsta oseta.³⁶⁴ Tom problemu posvetićemo jedno poglavlje ove knjige.

Problem 3: razlike osećaja

Treći problem jeste da li Kant zaista smatra da se osećaji ne mogu razlikovati drugačije, nego prema svojim uzrocima. Videćemo da mnogi drugi autori smatraju da teza koju zastupa kauzalna teorija u tom pogledu nije odgovarajuća (time ćemo se posebno baviti u paragrafu o podeli osećaja).

363 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 154.

364 *Ibid.*

3.5. Intencionalističko objašnjenje i model svesti višeg reda

Kako smo do sada predstavili, postoje određeni razlozi koji ukazuju na to da je Kantovo objašnjenje osećaja kauzalno, kao što postoje i određeni problemi da se takva interpretacija primeni na Kanta. Glavna konkurentna interpretacija jeste da Kant zastupa tezu da su osećaji intencionalna stanja.

1) Generalna karakteristika intencionalističkog objašnjenja osećaja jeste da se osećaj objašnjava putem njegove intencionalne strukture, objekata na koje je usmeren ili načinom na koji je usmeren na objekte. (2) Skladno tome, za razliku od kauzalne teorije, veza između nekog objekta (ili njegove predstave) i osećaja nije *samo*³⁶⁵ veza uzrokovanja, već je osećaj intencionalno usmeren na objekt. Neko vino nije samo uzrok naše priyatnosti, nego imamo priyatnost u tom vinu, zadovoljstvo nekom slikom, radost koja je intencionalnu usmerena na osobu koju susrećemo. (3) Bitna implikacija ove teorije je da se osećaji shvataju ili kao vrsta kognitivnih stanja, ili kao stanja slična kognitivnim, ili kao stanja intimno povezana sa kognitivnim (ne samo, od njih odelita, posledica).

Intencionalističko objašnjenje je na taj način i jedna vrsta odgovora na kauzalnu teoriju, koja ne mora nužno protivrečiti svim njenim pretpostavkama, ali ukazuje da makar u određenim slučajevima kauzalna teorija ne može da se uskladi sa našim uobičajenim intuicijama u pogledu osećaja: naime, da barem u nekim slučajevima naši osećaji imaju intencionalnu vezu sa određenim objektima, drugim našim stanjima, ili nekim njihovim aspektima. Kako to Ričard Akvila konstatuje, kritikujući radikalnu kauzalnu teoriju:

„To stanovište je filozofski nezadovoljavajuće jer ne uspeva da inkorporira činjenicu da postoji fenomenološka razlika između iskustva u kojem neko opaža objekat i istovremeno oseća zadovoljstvo i nekog iskustva u kojem neko oseća zadovoljstvo *u* tom samom objektu (ili nekim njegovim aspektima).“³⁶⁶

365 O mogućoj kompatibilnosti intencionalne i kauzalne teorije pogledati: Richard E. Aquila, "Causes and Constituents of Occurrent Emotions", *The Philosophical Quarterly* 25 (110), 1975, 346–349.

366 Richard E. Aquila, „A New Look at Kant’s Aesthetic Judgement“, *Kant studien* 70 (01), 1979, 17–34, 23.

Primena intencionalističkog objašnjenja na Kantovo shvatanje osećaja je po pravilu komplikovana, jer je osećaj po definiciji nešto samo subjektivno, što se i ne može odnositi na objekat radi saznanja, pa je prema tome sporno kako osećaj može biti „o nečemu“, o nekom objektu. Ipak, veliki broj autora na različite načine uspeva da označi Kantovo shvatanje kao intencionalističko. Među njima su najistaknutiji Henri Elison, Ričard Akvila, Hana Ginsborg, zatim Meri Mekloski i Rejčel Zakert, a na poseban način, kao što ćemo kasnije videti, i Martin Hajdeger. Mi ćemo se ovde primarno orijentisati na komentare Meri Mekloski i posebno Rejčel Zakert, jer se ostali autori bave intencionalnošću pojedinačnih osećaja kod Kanta (pre svega moralnog i zadovoljstva u ukusu), a i zbog toga što je izlaganje ove dve autorke najiscrpnije u pogledu pitanja – zašto bi Kantovo shvatanje osećaja trebalo tretirati prema intencionalističkom objašnjenju?

Osnovni argument zašto je intencionalističko shvatanje osećaja prikladno Kantovom, daje Ešli Mekloski, a uz izvesne bitne modifikacije, kasnije ga preuzima i Zakert. Mekloski polazi od činjenice da osećaj, za razliku od oseta, pošto je samo subjektivan, ništa ne predstavlja, pa ni stanje subjekta, ali je uz to ipak nekako povezan sa objektom, naime jer se na osnovu osećaja objekat dopada: „osećaj, kojim se predmet posmatra kao objekat dopadanja (što nije nikakvo saznanje predmeta)“³⁶⁷ Odatle Mekloski zaključuje da sam osećaj ne predstavlja niti objekat, niti subjekat, ali pretpostavlja neku predstavu predmeta kao svoj objekat:

„Kant ovde insistira na tome da zadovoljstvo, daleko od toga da je samo predstava, ili da može biti sama predstava, pretpostavlja nešto što je predstava, ili što može biti predstava, što je njegov objekat [...] Opažena zelena boja livade zadovoljava. Zelena boja, ukoliko je opažena, može da predstavlja, ali činila ona to ili ne, zelena boja je ono što zadovoljava. Zadovoljstvo zelenom bojom ne može da predstavlja livadu [...]“³⁶⁸

Prema tome, Mekloski zaključuje koje su dve osnovne karakteristike zadovoljstva, prema Kantu:

367 KMS, 98, KU, AA 05: 206.

368 Mary A. McCloskey, *Kant's Aesthetic*, Macmillan Press, London, 1987, 20.

„Dva Kantova zaključka o zadovoljstvu uopšte su da, (i) je zadovoljstvo nespособno da samo bude predstava, već pretpostavlja predstavu bilo čula, principa uma ili formu opažaja, kao svoj objekat, i (ii) ono je reakcija subjekta na nešto što je njegov objekat, ne naprosto drugi objekat među objektima“³⁶⁹

Zatim nastavlja, ukazujući na nužnost objekta zadovoljstva:

„Mali je korak, ako je uopšte korak, od ovog zaključka do stanovišta da je zadovoljstvo interno svojim objektima, odnosno da neko ne može 'imati' zadovoljstvo a da 'nema' i njegov objekat. Ne može se imati zadovoljstvo u jedenoj breskve dok se uopšte ne jede, nego se (sa uživanjem) gacka po blatu.“³⁷⁰

Bitna implikacija ovakvog shvatanja odnosi se i na paragraf §5. *Kritike moći suđenja*, u kojem Kant uvodi tezu da mi razlikujemo tri vrste odnosa predstava prema osećaju, a koja je prema kauzalnoj teoriji tu-maćena tako da se radi o relaciji kauzaliteta i kojoj je neka predstava uzrok, a osećaj posledica. Naprotiv, Mekloski, koristi upravo isti citat iz §5. da bi ukazala na to da Kant razlikuje osećaje prema tri različita osnovna intencionalna objekta osećaja (tri vrste predstava):

„Kant tvrdi da postoje tri osnovne (kvalitativne) vrste zadovoljstva koje se jedna od drugih razlikuju u tome što imaju tri različite osnovne vrste objekata. Osnovne vrste zadovoljstva su zadovoljstvo u materiji oseta (prijatno), zadovoljstvo u lepom i zadovoljstvo u dobrom. Njihovi objekti su oset, forma opažaja i pojam.“³⁷¹

Dakle, prema Mekloski, osećaji su intencionalna stanja usmerena na drugu predstavu (koja je zapravo u pravom smislu predstava, jer može predstavljati neki predmet). Iako nam analize koje daje Mekloski mogu delovati intuitivno korektno, jer objašnjavaju naše osnovne intuicije da zadovoljstvo imamo prema nekom određenom objektu, osnovni problem je što ona ne referira na samu Kantovu definiciju zadovoljstva. To je upravo ono što, na sličnom tragu kao i Mekloski, čini Rejčel Zerkert. Podsetimo se, prema definiciji, zadovoljstvo je: „svest kauzaliteta

369 *Ibid.*, 21.

370 *Ibid.*

371 *Ibid.*, 22.

neke predstave u pogledu stanja subjekta, da se *održi* u tom stanju“³⁷². Skladno ovoj definiciji, Zakert zaključuje da intencionalni objekat zadovoljstva nije naprosto druga predstava, već primarno njen kauzalitet, odnosno, ne samo predstava, nego njeno relaciono svojstvo u pogledu na stanje subjekta, usmerenost da se održi u vremenu:

„Ono [zadovoljstvo] može imati različit sadržaj (ma koje predstave koje imamo) i predstavlja (ono je 'svest o') formalno relaciono svojstvo tog sadržaja, ono koje se tiče veza u vremenu [...] Pošto je zadovoljstvo svest o težnji predstave da se održi (u budućnosti) ili njena usmerenost na budućnost. (Tako ja čitam 'svest kauzaliteta....da se održi u tom stanju')“³⁷³

Interpretacija koju Zakert nudi, na taj način, ima dijalektičku prednost u odnosu na onu koju daje Mekloski i po tome što ne ukazuje samo da je osećaj intencionalan, već tvrdi da Kant objašnjava specifičnu intencionalnu formalnu strukturu osećaja; naime, ne radi se samo o predstavi kao objektu osećaja, već o specifičnom relacionom svojstvu predstave koje je formalni objekt osećaja, i označava specifičnu intencionalnu formalnu strukturu osećaja. Na osnovu toga Zakert daje još niz, međusobno sličnih, definicija zadovoljstva:

„Zadovoljstvo [...] je jedno intencionalno stanje ('svest o') koja za svoj složeni objekat ima odnos između sadašnjeg i budućeg stanja subjekta“³⁷⁴;

„zadovoljstvo je refleksivno stanje drugog reda u pogledu i nekog drugog mentalnog stanja i njegovog mesta u vremenu, formi unutrašnjeg čula;“³⁷⁵

Dakle, prema Zakert, osećaji su mentalna stanja ili svest drugog reda, što znači o nekom drugom mentalnom stanju (ili predstavi), preciznije o njegovoj usmerenosti na budućnost, trajanje u vremenu, to jest o relacionom svojstvu neke predstave usmerenom na njeno trajanje u vremenu (održavanje u stanju subjekta). Istovremeno, osećaj kao svest višeg reda je način kako postajemo svesni relacionih karakteristika stanja

372 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

373 Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge University Press, New York, 2007, 234.

374 *Ibid.*, 235.

375 *Ibid.*, 236.

prvog reda. Kao takvi, osećaji nisu diskurzivne predstave³⁷⁶, po čemu su slični materijalnim osetima, ali, za razliku od oseta, jesu intencionalno struktuirani, stanje drugog reda, i jesu „svest o“.

Ovakvo shvatanja osećaja odražava se i na drugačije shvatanje Kantove teze o razlikovanju osećaja. Prema kauzalnoj teoriji, Kant je razliku izveo pomoću različitih uzroka osećaja, različitih predstava koje su uzroci. Prema Mekloski, razliku u vrstama osećaja Kant je izveo prema njihovom objektu, različitim osnovnim vrstama predstava koje su objekt osećaja. Međutim, prema Zakert, tome treba pridodati i to da različite vrste predstava konstituišu i različite formalne intencionalne objekte osećaja, ne samo u smislu da su predstave različite, već su njihova relaciona svojstva, usmerenost na budućnost (da se u stanju predstavljanja održi) drugačije. Prednost teorije koju Zakert predstavlja je i što više odgovara Kantovom tekstu, jer, podsetimo se, Kant ne kaže samo da se radi o tri različite predstave, već „prijatno, lepo i dobro upućuju na tri različita odnosa (*Verhältnisse*) predstava“³⁷⁷.

Bitna implikacija ovakvog stanovišta je da ne možemo svaku vrstu osećaja, kao empirijska stanja, stavljati u red vremena prema zakonu kauzaliteta iskustva, jer su osećaji struktuirani prema jednoj vremenskoj odredbi, naime usmerenosti na budućnost. Više o poslednja dva problema moći ćemo tek kasnije da izložimo.

Dakle, osnovne pretpostavke modela svesti višeg reda, koji je izložila Rejčel Zakert, primenjene na Kantovo shvatanje osećaja su sledeće:

- 1) Osećaji su intencionalna stanja, mentalna stanja drugog reda, 'svest o', koja za svoj formalni objekat imaju druga mentalna stanja, odnosno njihovu usmerenost na to da se u stanju predstavljanja održe (usmerenost na budućnost);
- 2) Skladno tome, osećaji su sa objektom dopadanja povezani ne (samo) tako što ih objekt uzrokuje, već je predstava nekog predmeta intencionalni sadržaj osećaja;
- 3) Bitna implikacija ovakvog stanovišta je da osećaji nisu primitivni oseti, koji se ne daju objasniti, već kompleksna intencionalna stanja drugog reda, koja imaju svoju posebnu formalnu strukturu;

376 *Ibid.*

377 KMS, 101, KU, AA 05: 210.

- 4) S obzirom na svoju specifičnu formalnu strukturu, usmerenost na budućnost, ne ukazuju svi osećaji na standardan slučaj kauzaliteta iskustva, red vremena od prošlog ka sadašnjem, odnosno od uzroka prema posledici.

Problem 1: determinacija u vremenu

Prateći definiciju zadovoljstva, Zakert je zaključila da se kauzalitet usmeren na stanje subjekta, da se održi u tom stanju, treba shvatiti kao usmerenost na budućnost. Takvu formulaciju ne nalazimo kod Kanta, ali se ona izvodi prema terminu „održavanja“ (*erhalten*), jer je osnovano pretpostaviti, ukoliko se govori o tome da se neko *stanje* održava, da se radi o trajanju u vremenu. Problem je što je Kant samu osnovnu definiciju, kao što smo naveli, hteo dati transcendentalno, što znači prema čistim pojmovima, bez ikakvih empirijskih odredbi. Međutim, pošto čisti pojmovi još ne sadrže odredbu u vremenu, ono što je empirijsko u formi unutrašnjeg čula, ova definicija ne ukazuje na usmerenost ka budućnosti. To je primedba koju je protiv Zakert izneo Tomas Heving (Thomas Höwing).³⁷⁸ U odbranu Zakert moglo bi se reći da Kant zaista koristi pojmove koji se tiču odredbe vremena. Tako, pojam „stanja/*Zustand*“, koji se nalazi u definiciji, prema Kantu znači: „egzistencija neke stvari određena u vremenu“³⁷⁹. U tom slučaju, to da je objašnjenje zadovoljstva transcendentalno, treba shvatiti u blažem smislu: ne da čisti pojmovi ne sadrže ništa o odredbama vremena, već da se odredbe vremena izriču na čisto pojmovnom nivou – recimo, pojam usmerenosti na budućnost, ne konkretno ova ili ona usmerenost na budućnost. Međutim, problem ostaje to što je teško utvrditi da li je Zakert imala dovoljno prava da to predstavi kao centralnu tezu Kantove definicije zadovoljstva, i da li pojam održanja zaista referira na vremensku usmerenost, jer sam Kant nije u tome eksplicitan. Kako Gajer navodi, kritikujući Zakert: „ne vidim razlog da Kantu pripišemo stanovište da su samo stanja usmerena na budućnost estetički relevantna“³⁸⁰.

378 Thomas Höwing, *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin, 2013, 96.

379 V.Met/Schön, AA 28: 512.

380 Guyer, Paul, “The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67 (2), 2009, 201–221, 207.

Problem 2: stanje drugog-reda

Druga primedba koju, i Heving i Gajer, upućuju na račun Zakert, verovatno je još bitnija. Problem je da li Zakert ima pravo da pretpostavi da su osećaji „mentalna stanja drugog reda“. Zakert svoju tezu brani činjenicom da se u definiciji radi o svesti, i prema njenoj pretpostavci o „svesti o“ kauzalitetu neke predstave, te time što Kantov izraz „pounutrašnjeno čulo“ možemo shvatiti upravo tako da se odnosi na mentalna stanja (drugog reda) o nekim metalnim stanjima. Međutim, niti Kant eksplicitno tvrdi da svest moramo shvatiti kao 'svest o', niti Kant bilo gde, nažalost, objašnjava šta tačno znači „pounutrašnjeno čulo“, sem što predlaže to ime za receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, odnosno osećaj shvaćen kao specifičnu vrstu 'čula'.

U *Antropologiji* Kant jasno skreće pažnju na to da osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva ne treba pobrkati sa unutrašnjim čulom, već osećaj kao receptivitet možemo označiti imenom pounutrašnjenog čula:

„pri tome treba primetiti da se unutrašnje čulo, kao čista moć percipiranja (empirijskog opažaja) shvata različito od osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, odnosno prijemčivosti (*Empfänglichkeit*) subjekta da putem nekih predstava bude određen da stanje tih predstava održi ili odbaci, što se može nazvati pounutrašnjeno čulo (*sensus interior*).“³⁸¹

Rejčel Zakert je pomoću navedenog citata iz *Antropologije* o pounutrašnjenom čulu pokušala da opravda svoju tezu o tome da su osećaji mentalna stanja drugog reda.³⁸² Međutim, problem je što tvrdnja iz *Antropologije* ne samo da ne iznosi eksplicitno tu tezu, već i ne ukazuje na nju, nego čak na nešto sasvim drugačije. Nije reč o tome da je ovaj receptivitet predstavljen na način da predstavlja svest o odredbama da se predstava održi ili odbaci, već pre receptivitet da se do tih odredbi može doći. Prema tome, pounutrašnjeno čulo nije primarno označeno tako da predstavlja način na koji smo svesni svog odnosa prema predstavama, nego samo jeste sposobnost (receptivitet) da odnos prema predstavama bude određen (to jest odredba da se stanje tih predstava održi ili odbaci). Prema terminologiji koju sama Zakert koristi, to pre

381 Anth, AA 07: 153.

382 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 236.

odgovara onome 'o' čemu smo svesni, relacionom svojstvu neke predstave ili mentalnog stanja, ili kako Zakert još kaže, njenoj usmerenosti na budućnost.

Hevingova primedba³⁸³ sastoji se u tome što nas, već ako pogledamo objašnjenje zadovoljstva iz prvog uvoda za *Kritiku moći suđenja* (*def 2*), ono navodi na potpuno suprotan zaključak. Podsetimo se, definicija glasi: „*zadovoljstvo* je *stanje* duše u kojem se jedna predstava slaže sa samom sobom“³⁸⁴. Dakle, prema ovoj definiciji zadovoljstvo nije u tom smislu stanje drugog reda, o nekoj predstavi i njenoj relacionoj karakteristici, nego stanje „u kojem“ je neka predstava sa svojim posebnim relacionim svojstvima. To da je neka predstava „u“ nekom mentalnom stanju je ipak sasvim različito od toga da je neko mentalno stanje višeg reda „o“ nekom drugom mentalnom stanju. Tome treba pridodati da se ni definicija nezadovoljstva, koja stoji uz osnovnu definiciju zadovoljstva koju Zakert koristi (*def 3*), ne slaže sa zaključkom da se radi o mentalnom stanju drugog reda. Podsetimo se, nezadovoljstvo je „ona predstava [prvog reda] koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost (*da se spreče ili odbace*)“³⁸⁵. Dakle, prema ovoj definiciji, *genus proximum* sasvim sigurno nije neko stanje drugog reda, već je nezadovoljstvo upravo ona predstava prvog reda kojoj se može pripisati specifično relaciono svojstvo. Očekivano je da Kant misli isto i o zadovoljstvu. Slična je i definicija zadovoljstva iz *Metafizike Dohna* (*def 4*):

Dotadni argument, tim povodom, izneo je i Pol Gajer, koji smatra da sa shvatanjem zadovoljstva kao mentalnog stanja drugog reda upadamo u *regresum ad infinitum*:

„Za mene, ova interpretacija zapada u infinitivni regres: šta bi to drugo mentalno stanje bilo nego još jedno mentalno stanje koje je o trajanju u vremenu tog mentalnog stanja, itd?“³⁸⁶

383 T. Höwing, *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, 96.

384 KMS, 35–36, EEKU, AA 20: 230–231.

385 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

386 P. Guyer, „The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*“, 208.

Problem na koji Gajer referira sastoji se u tome što, ukoliko je osećaj samo „o“ nekom mentalnom stanju, onda on nije u pravom smislu osećaj, kao ono stanje koje želimo da zadržimo. Prema tome, morali bismo pretpostaviti da je ovo mentalno stanje drugog reda ono koje želimo da zadržimo, ili koje je usmereno na budućnost, i tako *ad infinitum*.

Ako pažljivo raščlanimo, Zakert zapravo govori o tri, a ne dva, različita oblika mentalnih stanja:

- 1) Prvi oblik je mentalno stanje prvog reda (m1), sama predstava, oset, opažaj ili pojam, koji prema Kantovoj generalnoj klasifikaciji pripadaju moći (ili receptivitetu) saznanja;
- 2) To isto mentalno stanje, ukoliko je određeno relacionim svojstvom u pogledu na stanje subjekta, ili kako Zakert kaže, usmerenošću na budućnost (m2), po čemu se ovaj drugi oblik razlikuje od prvog, prema tome i od saznanja (kognitivnih stanja), a što je za Zakert formalni intencionalni objekt osećaja;
- 3) Mentalno stanje drugog reda, „o“ nekom mentalnom stanju i njegovom specifičnom relacionom svojstvu (m3), odnosno o obliku mentalnog stanja koje smo označili sa m2.

Mi ćemo u nastavku rada braniti poziciju da je za objašnjenje osećaja kod Kanta dovoljno da govorimo o drugom obliku, odnosno o osećaju kao relacionom svojstvu predstave u pogledu na stanje subjekta. Tačnije, da nije potrebno uvoditi stanje m3, da bi smo bili svesni m2.

Problem 3: razlika između osećaja i saznanja

Najveći izazov u pokušaju da se Kantovo objašnjenje osećaja integriše u intencionalističku teoriju osećaja je svakako da se odgovori kako je moguće da su osećaji intencionalni, da imaju svoj intencionalni objekat, a da pritom nisu nikakve vrste saznanja, niti se mogu iskoristiti za saznanje, bilo objekta bilo subjekta. Zakert u tom pogledu skreće pažnju da osećaj nije diskurzivna predstava, ali, pre svega, da formalni intencionalni objekt osećaja nije ni neki predmet niti sam subjekat, nego relaciono svojstvo nekog mentalnog stanja u pogledu na stanje subjekta, njegova usmerenost na budućnost. Praktično, to znači da je prema Zakert formalni intencionalni objekt osećaja različit od objekata

saznanja. U nekom bazičnom smislu, moglo bi se reći da na taj način osećaji zaista nisu saznanje, i ne mogu biti iskorišćeni za saznanje.

Međutim, nas zanima da li to odgovara stvarnim Kantovim distinkcijama kojima razlikuje osnovne duševne moći, i prema tome, moguće odredbe duše. Podsetimo se, prva bitna distinkcija je između odredbi koje su same predstave i onih koje imaju odnose sa predstavama (ili upućuju na njih); druga bitna distinkcija je između različitih odnosa prema predstavama na subjektivni i objektivni kauzalitet predstava, za osećaj je bitan subjektivni kauzalitet, kauzalitet neke predstave da se u stanju predstavljanja održi. Zanimljivo je da se kod Zakert ovakva distinkcija može uvažiti između predstava koje su saznanje (ili bar to mogu postati) i relacionog svojstva da se u stanju predstavljanja održe, koje uistinu čini odredbu koja ima odnos prema predstavi, ali sama nije predstava, i to odredbu kauzaliteta da se u stanju predstavljanja održi, ili kako Zakert kaže, usmerenosti na budućnost. S druge strane, ipak, uopšteno ništa ne navodi da mentalno stanje drugog reda o ovoj usmerenosti na vreme nekog mentalnog stanja, prema ovim distinkcijama, odgovara osećaju. Naprotiv, po svim svojim karakteristikama, mentalno stanje drugog reda, kao svest, pokazuje se kao sama predstava, naime predstava čiji je objekat (koja ga predstavlja) usmerenost ka budućnosti neke druge predstave, i prema tome – nije odredba odnosa prema predstavi. Dakle, iako Zakert u jednom momentu izvodi oblik mentalnog stanja koji bi, prema Kantovim distinkcijama, odgovarao osećaju, što smo mi na prethodnoj strani označili kao drugi oblik mentalnog stanja (m2), njen konačni zaključak, da je osećaj mentalno stanje drugog reda, kao svest *o*, vrlo malo uvažava tu distinkciju, i sama po sebi predstava višeg reda teško može razlikovati od saznanja.

3.6. Osećaj kao subjektivni kauzalitet predstava

Predstavili smo dve uobičajene interpretacije Kantovog objašnjenja osećaja. Prema jednoj je ono kauzalno, prema drugoj intencionalno (u nastavku rada, da bi bilo jednostavnije, govorićemo o kauzalnoj i intencionalnoj interpretaciji) i ukazali na određene probleme sa kojima

se ove interpretacije susreću ili ih impliciraju. Prateći Kantovu podelu osnovnih moći duše, i u skladu sa razlikovanjem mogućih odredbi duše, koje smo izložili u prethodnom poglavlju ovog rada, smatramo da se obe interpretacije susreću sa ozbiljnim poteškoćama.

Prema kauzalnoj interpretaciji, osećaje treba shvatiti kao vrstu oseta, materijalnu predstavu čula; međutim, kako Kant razlikuje odredbe duše koje su same predstave i odredbe odnosa predstava, ova teza deluje nezadovoljavajuće. Takođe, kauzalna interpretacija pretpostavlja da subjektivni kauzalitet neke predstave treba shvatiti prema „događaj-događaj“ modelu kauzaliteta, tako da neka predstava kao uzrok prethodi jednom drugom mentalnom stanju koje je osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, mi smo prethodno (2.1.3) obrazložili zašto je „događaj-događaj“ model neadekvatan za objašnjenje subjektivnog i objektivnog kauzaliteta predstava, koji generalno pripadaju pojmu „kauzalitet nekog uzroka“ (*causalitas*). Nasuprot tome, subjektivni kauzalitet neke predstave treba shvatiti kao odredbu sile neke predstave u pogledu stanja subjekta, s tim da se njeno stanje predstavljanja održi ili da se odbaci.

Rejčel Zakert, koju smo uzeli kao reprezentanta interpretacije da Kant osećaje shvata kao intencionalna stanja, smatra da su osećaji mentalna stanja, ili predstave, drugog reda o nekom mentalnom stanju i njegovoj usmerenosti u vremenu (da se održi ili odbaci). Prvi problem jeste isti onaj sa kojim se suočila i kauzalna interpretacija, a to je što, prema Kantovom razlikovanju mogućih odredbi duše, osećaji nisu predstave, te u tom pogledu Zakert ne uzima dovoljno u obzir razliku između osećaja i saznanja. Drugi problem je koliko ima pravo (evidencije) da osećanje shvati kao svest drugog reda, kao i da subjektivni kauzalitet predstava shvati kao odredbe usmerenosti u vremenu.

Teza koju mi predlažemo, i koju ćemo pokušati da obrazložimo, može da se razume kao izvesna, ali ne i mala, modifikacije interpretacije Rejčel Zakert. Prema ovoj tezi subjektivni kauzalitet predstava nije mentalno stanje kojeg smo svesni putem svesti višeg reda (koju Zakert označava osećajem), već je i sam način kako smo svesni nekog mentalnog stanja, odnosno subjektivni kauzalitet predstava i bez predstave višeg reda poseduje svojstvo da se fenomenološki manifestuje kao svest, a to je sam osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. Utoliko pretpostavka o mentalnom stanju ili predstavi višeg reda uopšte nije neophodna. S druge strane, to ne znači ni da je osećaj vrsta oseta koja

se nikako dodatno ne može objasniti (sem pomoću svojih uzroka), već kompleksna fenomenološka struktura koja se sastoji od neke predstave i njenog subjektivnog kauzaliteta, odnosno odredbe sile neke predstave u pogledu stanja subjekta.

Takođe, tezu Rejčel Zakert, da težnja predstave da se održi znači isto što i njena usmerenost na budućnost, treba ublažiti, iako ona nije sasvim pogrešna. Naime, osnovna Kantova definicija zadovoljstva, kao „svest kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta, da se *održi* u tom stanju“³⁸⁷, zaista naizgled referira na dve komponente: (1) svest (o) težnji, kauzalitetu, ili kauzalnoj sili neke predstave; i (2) naizgled na objašnjenje njene usmerenosti ili namere, da se dato stanje održi. Međutim, održanje neke sile, prema Kantu, nije njena usmerenost, pa samim tim ni usmerenost na budućnost, nego njena suštinska karakteristika kao sile: „Ne bi bilo sile, kada ne bi bilo težnje da se stanje u sebi održi“.³⁸⁸ Shodno tome, održanje ovde ne označava usmerenu odredbu sile na neku vremensku tačku u budućnosti, ili na budućnost generalno, nego samo fakt da je uopšte aktualizovana odredba neke sile u stanju predstavljanja. U tom smislu su već u izrazu „subjektivni kauzalitet predstave“ izražene obe komponente definicije. Subjektivni kauzalitet neke predstave bi, prema tome, trebalo shvatiti kao kauzalnu silu koja se ispoljava u stanju subjekta, kada u tom samom stanju predstavljanja naše životne sile nailaze na prepreku, pri čemu se pokazuje težnja da se to stanje odbaci, otpor neke naše životne sile, ili na unapređenje, pri čemu se ispoljava težnja da se to stanje održi. Istovremeno, težnju da se stanje odbaci ili da se održi predstavljaju jedina dva osnovna oblika ispoljavanja kauzalnih sila u pogledu na stanje subjekta (zadovoljstvo i nezadovoljstvo), iako struktura samog kauzaliteta može biti različita.

Teze koje ćemo u radu pokušati da detaljnije obrazložimo i odbranimo, prema tome, bile bi sledeće:

- 1) Osećaji su mentalna stanja koja se sastoje u subjektivnom kauzalitetu neke predstave u pogledu stanja subjekta, odnosno odredbi sile neke predstave u pogledu stanja subjekta, i kao takva se fenomenološki manifestuju kao svest bez potrebe svesti višeg reda.

387 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

388 *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, GSK, AA 01: 141.

- 2) S obzirom da je osećaj relaciona karakteristika neke predstave, intencionalni sadržaj neke predstave je i intencionalni sadržaj osećaja.
- 3) Osećaji nisu oseti koji se ne mogu objasniti, nego kompleksna stanja koja se sastoje od predstave i njenog relacionog svojstva u pogledu stanja subjekta. Utoliko se treba ispitati ne samo razlika u vrstama predstava koje stoje u osnovi osećaja, nego i u vrstama kauzaliteta tih predstava.
- 4) Ukoliko se struktura subjektivnog kauzaliteta predstava može razlikovati, ne moraju svi osećaji da ukazuju na standardni slučaj kauzaliteta iskustva, red vremena od uzroka prema posledici.

3.6.1. Slaganje, unapređenje i subjektivni kauzalitet

U definiciji iz *Kritike praktičkog uma (def 1)* Kant govori o slaganju „predmeta ili radnje sa subjektivnim uslovima života, to jest, sa moći kauzaliteta neke predstave s obzirom na stvarnost njenog objekta“. Kasnije definicije su u većoj meri orijentisane ka određenju zadovoljstva pomoću subjektivnog kauzaliteta predstava, ili težnje predstave da se njeno stanje predstavljanja održi, ali delom zadržavaju pojam slaganja: u *def 2* se govori o tome da se predstava slaže sama sa sobom, a u *def 4* je osećaj zadovoljstva određen kao slaganje sa subjektivnim kauzalitetom predstava. Pitanje kojim sada želimo da se bavimo jeste da li postoji veza i kakva je, između slaganja predmeta ili radnje sa subjektivnim kauzalitetom predstava; ili da li ovo slaganje nekako rezultira subjektivnim kauzalitetom predstave.

Verovatno je najjednostavnije objašnjenje – pretpostaviti da postoji kauzalna veza u ljudskoj psihologiji između ostvarenja ili slaganja sa nekom našom, makar i neodređenom ili nesvesnom, namerom, s jedne strane, i osećaja zadovoljstva s druge strane (ista veza onda važi i za osećaj nezadovoljstva u slučaju nekog suprotstavljanja našoj nameri). Videli smo da je Gajer to smatrao Kantovom generalnom teorijom o tome kako nastaje zadovoljstvo (3.3.1). Takva pretpostavka svakako ne bi bila neuobičajena ni kontroverzna.

Međutim, mnogo zanimljivije Kantovo objašnjenje je više fizičko i nadovezuje se na učenje o zadovoljstvu i nezadovoljstvu kao osećaju unapređenja, odnosno prepreke, života. U predavanjima poznatim kao *Metafizika Mrongovius*, iz 1783. godine, Kant pojmove slaganja i unapređenja izjednačuje u kontekstu definicije zadovoljstva i nezadovoljstva:

„zadovoljstvo i nezadovoljstvu su osećaj slaganja ili suprotstavljanja, što je isto što i, unapređenja ili prepreke života.“³⁸⁹

Ovde Kant kombinuje rečnik koji svoju upotrebu pre ima u logici, psihologiji i političkoj teoriji (slaganja (*consensus*) i suprotstavljanja) sa rečnikom fizike (unapređenje i prepreka) koji se primarno odnosi na dinamiku, na unapređenje neke sile ili prepreku za neku silu. Neko ostvarenje namere ili želje (predmeta žudnje), kao i odnos predmeta prema poboljšanju životnih snaga (*Lebenskräfte*) jeste, prema tome, slaganje predmeta sa uslovima života, odnosno unapređenje života (kao jedne kauzalne sile), i obratno, suprotstavljanje je prepreka.

I dalje ostaje pitanje: zašto se unapređenje ili prepreka života manifestuje kao osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva? Drugačije rečeno, potreban je još jedan argumentativni korak da bi se iz pretpostavke da neki predmet ili radnja čini unapređenje ili prepreku života prešlo na zaključak da je predstava tog predmeta određena silom u pogledu stanja subjekta, s tim da se subjekat održi u tom stanju ili da ga odbaci. Ono što moramo imati u vidu jeste da je, prema Kantu, i život vezan za predstavu i moć predstavljanja kao „kauzaliteta neke predstave s obzirom na stvarnost njenog objekta“.³⁹⁰ Prema tome, unapređenje života bi trebalo shvatiti kao povišenje mere sile neke predstave s obzirom na stvarnost njenog predmeta, ili, jednostavnije rečeno, pojačanu životnu aktivnost pri nekoj predstavi u pogledu na stvarnost njenog predmeta. Da bi napravio prelaz prema subjektivnoj manifestaciji ove aktivnosti u osećaju zadovoljstva, Kant se oslanja na tezu da pojačana životna aktivnost pri nekoj predstavi istovremeno proizvodi težnju da se stanje predstavljanja održi, odnosno pojačanu aktivnost u predstavljanju. Tezu da se u osećaju radi o nekom unapređenju sile pri predstavljanju, Kant naglašava, ujedno prvi put određujući zadovoljstvo pojmom održanja (1783):

389 V-Met/Mron, AA 29: 894.

390 V-Met/Mron, AA 29: 894.

„Osećaj zadovoljstva [i nezadovoljstva] je sposobnost moje sile predstavljanja da, preko neke date predstave, bude određena za održanje i unapređenje ili za izbegavanje te predstave.“³⁹¹

Međutim, to ne znači da postoje dve različite životne aktivnosti: jedna u pogledu na stvarnost predmeta, a druga u pogledu na održavanje stanja predstavljanja, već je to jedna ista životna aktivnost koje se unapređuje nekim predmetom i manifestuje za subjekat u težnji da se ta predstava održi. Kant navodi da se radi o istoj aktivnosti, uvodeći prvi put kauzalitet u pogledu na stanje subjekta kao određenje osećaja zadovoljstva (1783):

„Kauzalitet predstave u pogledu na stvarnost njenog predmeta je život. Ovaj (*diese*) kauzalitet predstave je, pak, u pogledu na stanje subjekta osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva.“³⁹²

Dakle, u osnovi, Kant tvrdi da je povećana životna aktivnost pri nekoj predstavi istovremeno i povećana aktivnost stanja predstavljanja s obzirom na održavanje ili odbacivanje te predstave. Pritom, treba napomenuti da nezadovoljstvo ne označava smanjenu životnu aktivnost, nego, nasuprot tome, životnu aktivnost koja je suočena sa preprekom (otpor), koja se manifestuje i u stanju predstavljanja.³⁹³

Ovo objašnjenje je svakako još uvek grubo i zahteva detaljnije izlaganje s obzirom na pojedinačne vrste osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva kojima ćemo se u nastavku baviti.

3.7. Osećaj vs oset

U §3. *Kritike moći suđenja* Kant želi da označi razliku između oseta (*Empfindung*) i osećaja (*Gefühl*). Pre nego što pređemo na sam Kantov argument, moramo skrenuti pažnju na to da razlikovanje ima ranije korene. Tomas Abt je prvi koji je zahtevao u nemačkom jeziku jednu

391 V-Met/Mron, AA 29: 890.

392 V-Met/Mron, AA 29: 894.

393 V-Anth/Busolt, AA 25: 1500.

sličnu razliku, za koju je smatrao da je francuski jezik već pravi, između termina *sensatio* (oset) i *sentiment* (osećanje). Prema Abtu, termin oset (*Empfindung*) bi trebalo da referira na dejstvo na čula, a za prevod termina *sentiment* je predložio termin *Empfindniss*, koji bi referirao na sličnu afekciju pomoću zamišljanja.³⁹⁴ Na sličan način problem formuliše i Eberhard³⁹⁵, postavivši ga više u kontekst Volfovog shvatanja intuitivnog saznanja savršenstva.³⁹⁶ Kod Tetensa je, pak, jasna razlika između jednog unutrašnjeg oseta, ili osećaja samog sebe, i *Empfindniss* (čuvstva), kao osećaja odnosa predmeta prema subjektu.

Kant je, očigledno, izabrao da razliku napravi na drugačiji način, između oseta i osećaja (*Gefühl*). Na jasnu razliku između oseta i osećaja prvi je, koliko nam je poznato, ukazao poznati protestantski sveštenik i teolog, osnivač neologije, i prevodilac Šaftsblerija na nemački jezik, Johan Joakim Spalding (Johann Joachim Spalding) u svom delu „Misli o vrednosti osećaja u hrišćanstvu“ (*Gedanken über den Werth der Gefühle in der Christentum*), 1761. godine. Spalding, sledeći osnove Volf-Lajbnicove terminologije, konstatuje da su i oset i osećaj jasne, ali nerazgovetne predstave. Međutim, osećaji su najpre ono jedinstvo raznovrsnosti predstava koje nam *ne može* postati razgovetno ili *nije* postalo razgovetno, ali ipak nas pobuđuje.³⁹⁷ Već smo videli da je razliku između razgovetnih i nerazgovetnih, jasnih i nejasnih predstava, Kant smatrao samo logičkom, i nedovoljnom za distinkcije koje su njemu potrebne. U tom smislu, nešto slično Spaldingovoj primedbi kod Kanta je sadržano u tezi da osećaji ne mogu postati saznanja, ali čini se da je Kant u ovoj tezi nešto radikalniji i da se razlika ne sastoji samo u razgovetnosti. Videćemo da shvatanje Kantove distinkcije između oseta i osećaja, takođe, interpretatori različito tumače, shodno tome da li zastupaju kauzalnu ili intencionalnu teoriju osećaja, pre svega na reprezentativnim primerima Pola Gajera i Rejčel Zakert, koji su o ovoj temi imali najplodniju raspravu. Ukratko, Gajer ovu razliku smatra

394 T. Abbt, *Vermischte Werke*. Bd. 1, 114–116.

395 Johann Augustus Eberhard (1739–1809).

396 Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Christian Fried. Boss und Sohn, Berlin, 1786, 167–168.

397 Johann Joachim Spalding, „*Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum*“, Weidmanns Eben und Reich, Leipzig, 1773, 9–10.

nerlevantnom i nepotrebnom, dok Zakert zaključuje da su osećaj i oset različiti prema vrsti.

Kant svoj argument isprva daje antropološki, naglašavajući da, ukoliko bismo poistovetili osećaj i oset, ne bismo mogli da razlikujemo osećaje koji nastaju refleksijom ili voljom od čulnih:

„Svako dopadanje jeste (tako se kaže ili tako se misli) i samo oset (nekog zadovoljstva). [...] Ali, ako se to prizna, onda bi utisci čula koji određuju sklonost, osnovni stavovi uma koji određuju volju ili čiste refleksivne forme opažanja, koje određuje moć suđenja, što čini dejstvo na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, bili sasvim isti. Jer, to bi bila priyatnost u osetu našeg stanja [...]“³⁹⁸

Postoje dva radikalno različita načina na koja interpretatori razumeju ovaj tekst. (1) Pol Gajer iznosi jedan problem, za koji se čini da ga intuitivno možemo prihvatiti. Kant nam prethodno kaže da treba napraviti razliku između osećaja i oseta, a zatim kao primedbu iznosi samo razliku u predstavama koje izazivaju osećaj.³⁹⁹ Ukoliko je takva razlika dovoljna da svako dopadanje ne bude isto, onda uopšte nije potrebno da pravimo razliku između samog oseta i osećaja. (2) Složeniju interpretaciju, u odbranu Kanta, nudi Rejčel Zakert. Prema njenom shvatanju, Kant ukazuje na sasvim drugi problem – da, ukoliko bi svako zadovoljstvo bilo kvalitativno isto, sa praktičke tačke gledišta ne bismo pravili razlike u pogledu na njegove osnove. Kao što ćemo kasnije videti, Kant je smatrao da je za svaku ljudsku delatnost potrebna i subjektivna pobuda, u vidu zadovoljstva ili nezadovoljstva, te ako bi ona bila uvek ista, u čulnom uživanju, onda ne bismo mogli da pravimo drugu razliku izbora radnji, i njihovi uzroci bi nam bili, što se pobude tiče, nebitni, sem prema uživanju.⁴⁰⁰

Gajeru se svakako mora priznati da Kantov argument nije dovoljno jasno izložen, ali možda je jasnija situacija kada je reč o pozitivnoj strani Kantovog argumenta:

398 KMS, 97–98, KU, AA 05: 205–206.

399 Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 153.

400 Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge University Press, New York, 2007, 243.

„Ako se neka odredba osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva naziva osetom, onda ovaj izraz znači nešto sasvim drugo, nego kada predstavu neke stvari (čulima, kao jedan receptivitet koji pripada moći saznanja) nazivam osetom. Jer, u poslednjem slučaju predstava upućuje na objekat, u prvom, pak, samo na subjekat, i ne služi baš nikakvom saznanju, takođe ne ni onom kojim *subjekat sam sebe spoznaje*.

U gornjem objašnjenju razumemo pod rečju oset objektivnu predstavu čula; i da se ne bismo stalno izlagali opasnosti da budemo pogrešno shvaćeni, ono što mora ostati naprosto subjektivno i apsolutno ne može proizvesti predstavu predmeta, nazivamo uobičajeno imenom osećaj. Zelena farba livade pripada *objektivnim* osetima, kao opažanje predmeta, ali njena priyatnost pripada *subjektivnom* osetu, kojim se ne predstavlja predmet, tj. osećaju, kojim se predmet tretira kao objekat dopadanja (što nije njegovo saznanje).“⁴⁰¹

Ovaj argument se pre svega poziva na razliku između receptiviteta moći saznanja i osećaja. Kako ovde vidimo, radi se o dva različita odnosa predstave, kada se predstava odnosi na objekat (odnos koji pripada receptivitetu moći saznanja) i kada se predstava odnosi *naprosto* na subjekat (osećaj). Mi smo tu razliku u najkraćem već naglasili. Oset je *dejstvo nekog predmeta na moć predstavljanja*, jedna predstava koja je ono materijalno pojave, afekcija spoljašnjeg čula. Osećaj je *dejstvo neke predstave na receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo*, kada pri nekoj predstavi postoji subjektivni kauzalitet da se stanje predstavljanja održi ili odbaci, i prema tome ono što mora ostati naprosto subjektivno.

Videli smo da je antropološku primedbu u pogledu razlikovanja oseta i osećaja Gajer smatrao nepotrebnom. Međutim, Gajer razliku osećaja i oseta smatra i nerelevantnom, jer je početni cilj označen tako da na osnovu toga treba doći do razlike u vrstama osećaja, a Kant nudi samo razliku između svih drugih oseta (objektivnih) i osećaja (subjektivnog oseta):

„Ono što je Kantu trebalo je razlika između vrsta zadovoljstava, ali ono što je on ponudio je, umesto toga, razlika između osećaja zadovoljstva i svih drugih vrsta oseta. Ukoliko zaista postoji problem u pretpostavci da se svo zadovoljstvo sastoji u osetu uživanja, onda Kantova razlika samo otežava problem; samo potvrđuje da se zadovoljstvo sastoji u posebnoj vrsti oseta.“⁴⁰²

401 KMS, 98, KU, AA 05: 206.

402 Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 153.

Naravno, s obzirom na to da Gajer zastupa kauzalnu teoriju osećaja, prema kojoj se osećaj objašnjava prema svojim uzrocima, on i ne vidi problem u tome da ovu distinkciju zanemarimo, i osećaje tretiramo kao posebnu vrstu oseta:

„Srećom, Kantov neuspeh da preko razlikovanja u vrstama oseta, razlikuje vrste zadovoljstva, nije opasan, jer u stvari on nema potrebe da osporava stanovište da se dopadanje uvek sastoji od istog oseta zadovoljstva – stanovište koje je, naravno, on sam generalno zastupao.“⁴⁰³

Teško je ne složiti se sa Gajerom da Kant zaista prvo želi da napravi razliku između različitih vrsta osećaja, a zatim nudi razliku između oseta i osećaja. Isto tako, Gajer je u pravu kada kaže da Kant koristi izraze subjektivni i objektivni oset, ali jasno dodaje da se pod subjektivnim osetom, zapravo podrazumeva osećaj, pojam koji moramo razlikovati od oseta. Ono u čemu se ne možemo složiti sa Gajerom jeste da je ta razlika nebitna, i da se radi samo o razlici između vrsta oseta. Naprotiv, zajedno sa Rejčel Zakert smatramo da su oset i osećaj, prema Kantu, drugačiji prema vrsti.⁴⁰⁴

Naime, Kant u §3. možda nije u svom argumentu, još uvek, sasvim jasan u određenju kakva je struktura osećaja, koju treba razlikovati od oseta. Međutim, potpuno je jasan u tome da je osećaj nešto *naprosto subjektivno* što ne može poslužiti za saznanje, i da to treba nazivati imenom osećaj, za razliku od oseta. Smatramo da na taj način §3. više uvodi u problem nego što ga razrešava. Problem na koji §3. jasno ukazuje je – šta je to „naprosto subjektivno“ što nije nikakav oset (pa čak ni oni oseti koji jesu zavisni od subjekta, kao što je slatko, gorko i sl.), a što je samo osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva? U §3. Kant nam još uvek gotovo ništa ne govori o tome šta je to, i kako se osećaji mogu razlikovati međusobno, ali, uprkos tome, zahteva od nas da uvažimo ovu razliku, i usvojimo činjenicu da osećaj nije oset. Za pretpostavku da ih Kant zaista smatra različitim, to je sasvim dovoljno. Ono što Gajeru zameramo, jeste što uprkos ovom Kantovom zahtevu, osećaje nastavlja da tretira kao vrstu oseta, što prema Kantovoj tezi oni nisu. Implikacije tog stanovišta su dalekosežne, kao što ćemo kasnije videti.

403 *Ibid.*

404 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 233.

Tome treba dodati i razliku koju Kant jasno ističe u svojim predavanjima, kada uvodi različite osnovne moći duše, podelu na koju jasno referira u §3, kada razlikuje uticaj na receptivitet moći saznanja (osete) i uticaj na receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo (osećaj). Kao što smo više puta navodili, osnovna je razlika između odredbi koje su same predstave i odredbi koje upućuju na predstave.⁴⁰⁵ Oseti pripadaju prvima, oni su same predstave nekog predmeta, dejstvo predmeta na našu moć predstavljanja. Međutim, osećaji pripadaju drugoj vrsti odredbi, osećaji imaju odnose sa predstavama (bile one oseti, pojmovi ili opažaji). Dakle, postoji nezanemarljiva razlika između predstava predmeta i odnosa (kauzaliteta) tih istih predstava u pogledu stanja subjekta. Ta razlika jasno se preslikava i na razliku između osećaja i oseta. Upravo na to jasno referira Kant nešto nakon *Kritike moći sude-nja*, u *Metafizici morala*.⁴⁰⁶

Kada osećaje razmatramo drugačije nego spoljašnje osete, jedan od kandidata bi mogao biti unutrašnji oset. Sa tom mogućnošću Kant je svakako bio upoznat preko svojih prethodnika. Međutim, kao što smo već razmatrali, Kant u kritičkom periodu nigde ne govori o unutrašnjem osetu. Prisetimo se, prema Kantu, nema drugog materijala unutrašnjeg čula, nego spoljašnjih oseta. „Raznovrsnost osećaja još ne čini mnoštvo unutrašnjeg čula.“⁴⁰⁷ Naše misli, koje aficiraju unutrašnje čulo, ne čine novi materijal nego ga raspoređuje prema formi.⁴⁰⁸ Prema tome, važno je primetiti da osećaj primarno nije nikakva nova materijalna predstava u unutrašnjem čulu, niti je osećaj proizvodi.

Utoliko se i po ovome osećaj jasno razlikuje od oseta, jer spoljašnji oseti, kao što smo videli u paragrafu o transcendentnoj estetici, čine (jedini) materijal za unutrašnje čulo – dok osećaj uopšte nije novi materijal za unutrašnje čulo, nije nova materijalna predstava.

405 V-Met/Dohna, AA 28: 672.

406 MS, AA 06: 211–212, podebljao I. Cvejić.

407 V-Met/Dohna, AA 28: 673.

408 Uporediti paragraf 2.5.2, *Unutrašnje čulo*.

3.8. Osećaj i saznanje

„Ovde se lako vidi da zadovoljstvo i nezadovoljstvo, pošto ne predstavljaju nikakve vrste saznanja, sami za sebe apsolutno ne mogu da se objasne, te je potrebno da se osete, a ne uvide: da se stoga oni samo nedovoljno mogu objasniti posredstvom uticaja koji jedna predstava ima posredstvom toga osećaja na delotvornost duševnih sila.“⁴⁰⁹

Ovaj citat iz prvog, neobjavljenog, uvoda za *Kritiku moći suđenja*, predstavlja jedan od najkonkretnijih primera na kojem vidimo Kantovo shvatanje odnosa osećaja i saznanja. U njemu su izražena dva vrlo bitna Kantova stava: (1) zadovoljstvo i nezadovoljstvo nisu vrsta saznanja; (2) zadovoljstvo i nezadovoljstvo ne mogu sami za sebe nikako da se objasne, već samo utoliko ukoliko se osete, mogu nedovoljno da se objasne.

Treba napomenuti, s obzirom da Kant nikada sam nije objavio ovaj deo teksta⁴¹⁰, da sam argument ponavlja na više mesta. Prvo, Kant deo argumenta ponavlja u samom tekstu *Kritike*, u već navedenom §3.: „odredba zadovoljstva i nezadovoljstva [...] ne služi baš nikakvom saznanju, takođe ne ni onom kojim *subjekat* sam sebe *spoznaje*.“⁴¹¹ Drugo, Kant argument ponavlja u *Metafizici morala*, nekoliko godina nakon izdavanja *Kritike moći suđenja*: „Zadovoljstvo i nezadovoljstvo po sebi, i to upravo zbog navedenog razloga, ne mogu se bliže objasniti, može se u najboljem slučaju samo navesti kakve konsekvence (*Folge*) imaju u izvesnim odnosima, da bi se učinili prepoznatljivim u upotrebi.“⁴¹²

Osećaj nije kognitivno stanje

Prva teza kojom smo počeli ovaj paragraf je, dakle, da „odredba zadovoljstva i nezadovoljstva [...] ne služi baš nikakvom saznanju, takođe

409 KMS, 37, EEKU, AA 20: 232.

410 Kant je *Prvi uvod za Kritiku moći suđenja* uistinu poslao izdavaču, ali je promenio mišljenje, i za petnaest dana napisao novi, kraći uvod. Kant je tražio da se uvod izmeni, prema sopstvenim rečima, zato što je *Prvi uvod* smatrao predugačkim i teško razumljivim, ali se nikada nije odrekao onoga što je u njemu izneto, već ga je i dalje smatrao plodnim za pojedina pitanja. (Br, AA 11: 396.) Ovaj tekst, ipak, samo uslovno s pravom možemo uzeti kao Kantov konačni stav, jer je moguće da nije bio zadovoljan i nekim sopstvenim argumentima. U tom pogledu nam je objavljeni uvod svakako pouzdanije svedočanstvo.

411 KMS, 98, KU, AA 05: 206.

412 *Metafizika morala*, 14, MM, AA 06: 212.

ne ni onom kojim *subjekat* sam sebe *spoznaje*.“ Kao što smo već videli, taj argument se izvodi prema uopštenom shvatanju osećaja, toga da on ne doprinosi baš nikakvom određenju objekta, već se samo radi o odredbi subjekta u pogledu zadovoljstva i nezadovoljstva. Isto tako, ta odredba ne doprinosi saznanju subjekta (ne reprezentuje subjekat).

Kant ovom tezom radikalno odbacuje shvatanje zadovoljstva koje je bilo dominantno u Volf-Lajbnicovoj školi, da se zadovoljstvo tumači kao određeni vid saznanja, a koje je dodatno utemeljeno Volfovim shvatanjem o jednoj osnovnoj sili duše (sili predstavljanja). Međutim, Kantovo jasno razdvajanje osnovnih moći duše otvorilo je prostor da se o zadovoljstvu i nezadovoljstvu govori kao o osećaju (koji uopšte nije saznanje i ništa mu ne doprinosi), gde se ne radi ni o kakvoj (jasnoj ili nejasnoj, razgovetnoj ili nerazgovetnoj) predstavi saznanja, već o odnosu predstave u pogledu stanja subjekta. To nikako ne treba shvatiti tako da osećaj može biti intuicija sopstvenog savršenstva, odnosno određeni oblik samospoznaje – oba ova pristupa osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva Kant radikalno odbacuje. Tako on, na nekim mestima i sa blagom dozom ironije, ukazuje da je njegovim prethodnicima fenomen osećaja ostao stran:

„Može biti bića koja imaju predstave, ali ne i osećaj. Primer: Lajbnicove monade.“⁴¹³

„Volf je hteo sve da izvede iz moći saznanja i definisao je zadovoljstvo kao akt (*actus*) moći saznanja. [...] Međutim, to je ovde nemoguće.“⁴¹⁴

U osnovi, to bi trebalo da znači da osećaj, prema Kantu, nema reprezentovani sadržaj, to jest ne reprezentuje neki objekat, niti subjekat, ili njegovo stanje. Sa tom tezom, ipak, moramo biti oprezni iz dva razloga: (1) osećaj je na neki način uvek povezan, zahteva neku predstavu saznanja, koja, dakle, ima reprezentovani sadržaj, i (2) videli smo da neki autori osećaj shvataju kao intencionalno stanje, iako nije saznanje.

413 V-Met/Herder, AA 28: 74.

414 V-Met/Dohna, AA 28: 674–675.

Odnos osećaja i kognitivnih stanja

Da bismo razumeli Kantov argument, prethodno treba naglasiti da, ipak, uvek postoji jedan odnos sa moći saznanja koji je nužan za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva:

„Ono za čime žudim moram prethodno da saznam, takođe, i ono pri čemu imam zadovoljstvo i nezadovoljstvo; prema tome, obe ove sposobnosti leži u osnovi moći saznanja. Takođe, ima mnogo predstava koje nisu povezane ni sa zadovoljstvom ni sa nezadovoljstvom, i stoga je moć saznanja od osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva potpuno različita.“⁴¹⁵

„Svako zadovoljstvo i nezadovoljstvo pretpostavlja saznanje predmeta; ili saznanje osetom, ili opažajem ili pojmom. Kao što se kaže: *ignoti nulla cupido* [za nepoznatim se ne žudi], moglo bi se reći i: *ignoti nulla complacentia* [nepoznato ne zadovoljava]. Samo saznanje, ipak, nije ono u čemu nalazimo zadovoljstvo, nego *osećaj*, kome je saznanje uslov.“⁴¹⁶

Dakle, neka predstava (moći saznanja) mora uvek da leži u osnovi zadovoljstva ili nezadovoljstva. Kakav je odnos osećaja i kognitivnih stanja, odnosno predstava predmeta, takođe se različito tumači, u zavisnosti od toga da li prihvatamo kauzalni model ili intencionalističko objašnjenje. Međutim, smatramo da nam obe interpretacije ne nude zadovoljavajući odgovor. Ukratko, kauzalni model nudi premalo, jer on ovu vezu redukuje naprosto na odnos uzroka i posledice, kao dva odelita mentalna stanja; objašnjenje koje nam je predstavila Rejčel Zakert nudi više sličnosti nego što je zapravo slučaj, jer ne uvažava neke od osnovnih distinkcija između osećaja i kognitivnih stanja koje Kant pravi.

Dakle, prema kauzalnom modelu, osećaj je neka vrsta oseta (novog mentalnog stanja) koje je posledica nekog kognitivnog stanja (ili, u specifičnim slučajevima, mentalne aktivnosti), i od njega je odelito. Ta teza u skladu je sa Kantovim uopštenim shvatanjem da osećaj nije kognitivno stanje, ali se čini da nam suviše malo govori o odnosu osećaja prema kognitivnim stanjima, kada ih redukuje na odnos kauzaliteta između dva odelita mentalna stanja. To je upravo jedna od glavnih primedbi kauzalnoj teoriji koju iznosi Ričard Akvila, razmatrajući sud ukusa:

415 V-Met/Mron, AA 29: 878.

416 V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 246.

„Za samo stanje duše koje se sastoji u zadovoljstvu dovoljno je da se ukaže da je ono prosto način na koji se postaje *svestan* [...] stanje duše naprosto prouzrokovano[...] Ono što ja želim da predložim je mogućnost mnogo intimnije veze između osećaja i epistemološki relevantnih sposobnosti duše. [...]“⁴¹⁷

„kauzalni’ argument [...] redukuje *intencionalnost* estetskog osećaja na puku kauzalnu vezu koja uključuje osećaj. Jedini smisao, prema ovom stanovištu, po kome estetski osećaj ’ima objekte’ je da je takav osećaj kauzalno povezan sa nekim *drugim* stanjem koje ima objekte.“⁴¹⁸

Međutim, nije samo Akvilina sugestija ono što ukazuje na to da je Kant odnos predstava (kao kognitivnih stanja) i osećaja smatrao mnogo bližim, već i sama Kantova terminologija. Podsetimo se: u definiciji iz prvog uvoda za *Kritiku moći suđenja* (def 2) Kant definiše zadovoljstvo kao „*stanje* duše u kojem se jedna predstava [...]“. To da je neka predstava „u“ nekom mentalnom stanju sasvim je različito od toga da je neka predstava sasvim odelito, drugo mentalno stanje. I na drugim mestima Kant sasvim skladno nastavlja da koristi ovakvu terminologiju: „u osetu [*in der Empfindung*]“⁴¹⁹, osećaj „pri nekoj datoj predstavi [*bei einer gegebenen Vorstellung*]“⁴²⁰.

Ukoliko nam kauzalni model nudi premalo u pogledu objašnjenja odnosa osećaja i saznanja, onda nam interpretacija Rejčel Zakert nudi previše i previđa osnovu Kantovog razlikovanja između osnovnih duševnih moći. Podsetimo se: Zakert smatra da Kant objašnjava osećaj kao mentalno stanje drugog reda ’o’ nekom drugom mentalnom stanju i njegovoj usmerenosti na budućnost:

„Zadovoljstvo je, prema Kantovoj definiciji, **predstava** sa intencionalnim sadržajem, koja obuhvata druge predstave shvaćene kao modifikacije subjekta (što znači da nisu (samo) referenca na objekat). Prema tome, zadovoljstvo ne može biti referenca na objekat zbog svog specifičnog dvostruko subjektivnog statusa – kao **predstava** ’o’ drugom subjektivnom stanju kao takvom.“⁴²¹

417 R. Aquila, „A New Look at Kant’s Aesthetic Judgement“, 17.

418 *Ibid.*, 23.

419 KMS, 97, KU, AA 05: 205.

420 KMS, 130, KU, AA 05: 239.

421 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 233. Poblebljao I. C.

Zakert, dakle, smatra da osećaj nije 'o' predmetu, već o drugom subjektivnom mentalnom stanju, prema tome, ne može se iskoristiti kao predstava objekta.⁴²² Da li je mentalno stanje kao predstava 'o' nekom subjektivnom mentalnom stanju (ili njegovoj usmerenosti na budućnost), uopšteno gledano, saznanje ili nije, pitanje je koje možemo ostaviti epistemolozima. Problem je što to ne pogađa distinkciju koju sam Kant pravi, a koja je u osnovi Kantovog razlikovanja moći duše. Osim što insistira na tome da je osećaj nešto naprosto subjektivno, što ne može koristiti za saznanje (niti saznanje subjekta), Kant u svojim predavanjima na više mesta insistira na razlici između odredbi koji su same predstave, i odredbi odnosa prema predstavama:

„Mi u duši imamo dvostruke odredbe (*Bestimmungen*) ili su one same predstave (na primer razum) ili one imaju odnos (*Bezug*) sa predstavama.“⁴²³

Takođe i dosta ranije, 70-ih godina, Kant jasno ukazuje na to da je moć saznanja ona moć zahvaljujući kojoj uopšte imamo predstave, a osećaj – nešto sasvim drugo:

„Tri stvari pripadaju mojim moćima:

- 1) Predstave;
- 2) Žudnje, i
- 3) Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

Moć predstava, ili moć saznanja, je ili *niža* moć saznanja ili *viša* moć saznanja. Niža moć saznanja je jedna sila, da imamo predstave, ukoliko smo aficirani predmetima. Viša moć saznanja je sila, da imamo predstave iz nas samih.“⁴²⁴

Dakle, Kant je vrlo jasan u stavu da se one odredbe koje pripadaju moći saznanja (same predstave, odnosno kognitivna stanja) ne razlikuju od osećaja (i žudnji) primarno prema svom formalnom objektu (da li je on subjektivan ili referira na spoljašnji predmet), nego, pre svega, po tome što osećaji nisu same predstave, već odredbe koje imaju odnose prema predstavama, ili odredbe odnosa predstava. Neka „predstava 'o'“, kako to naziva Zakert, ma o čemu bila ta predstava, ne može da ispuni ovu razliku, i očevidno bi pripadala moći saznanja.

422 *Ibid.*, 232.

423 V-Met/Dohna, AA 28: 672.

424 V-Met-L1/Pölit, AA 28: 228.

Međutim, to ne znači, da ne možemo adekvatno da objasnimo kako Kant razume odnos između osećaja i kognitivnog stanja. U tom pogledu, kao što smo već nagovestili, objašnjenje koje daje Zakert, o formalnom intencionalnom objektu osećaja (neko mentalno stanje i njegova usmerenost na to da se održi), zapravo nam nudi više nego samo shvatanje osećaja koje Zakert daje. Najjednostavnije rečeno: osećaj jeste relaciono svojstvo nekog kognitivnog stanja, odredba odnosa predstave prema stanju subjekta. To je, smatramo, formulacija, koja najviše odgovara osnovnim Kantovim distinkcijama na osnovu kojih razlikuje osećaj od saznanja, odnosno odredbe odnosa predstava, i odredbe koje su same predstave.

Kant kaže: „Same naše predstave mogu da postanu dejstvujući uzroci (i utoliko nisu saznanje).“⁴²⁵ Dakle, predstave, koje su same po sebi kognitivna stanja, koliko god nejasne ili nerazgovetne bile, mogu i same da 'stupe' u kauzalne odnose i u toj meri nisu saznanje. Druga Kantova distinkcija je između subjektivnog i objektivnog kauzaliteta predstava, kojom razlikuje osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva od žudnji. Ona nam govori o kakvom odnosu se radi: „one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe“⁴²⁶; ili, drugačije rečeno: „kauzalitet neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekat *održi* u tom stanju“.

Dakle, osećaj je relaciona odredba, odredba odnosa (sile) predstava, kao kognitivnog stanja, i subjekta, odnosno stanja subjekta; to jest, relaciono svojstvo neke predstave u pogledu stanja subjekta. Prema tome, sam osećaj nije kognitivno stanje, ali (prema svojoj građi) zahteva kognitivno stanje, čije je osećaj relaciono svojstvo.

Da ne bi bilo zabune, to što je osećaj neko relaciono svojstvo [*Beschaffenheit*] predstave, ne znači da je neka osobina [*Eigenschaft*] ili modifikacija [*modi*] same predstave. Prema Kantovoj podeli, osobinama (*Eigenschaften, attributa*) on naziva suštinske oznake (*essentialia*) neke stvari koje slede za nekima drugim suštinskim oznakama (*essentia*). Nesuštinske oznake neke stvari mogu biti unutrašnje (*modi*, modifikacije) ili relacije (*relationes, Verhältnissmerkmale*).⁴²⁷ Dakle, osećaj nije osobina, ni modifikacija predstave, nego relacija (kauzalitet) koju ona

425 V-Met/Dohna, AA 28: 675.

426 *Ibid.*

427 ÜE, AA 07: 229.

ima u pogledu stanja subjekta. Kant sam formuliše estetsko svojstvo na sledeće način: „ono [...] na predstavi nekog objekta [...] što sačinjava njenu vezu sa subjektom.“⁴²⁸

Uzmimo, na primer, prijatnost zelene boje neke livade. Nije nikakva osobina ili posebna modifikacija zelene boje to što u njoj uživamo, već je u toj konkretnoj situaciji (dok uživamo u zelenoj boji) ta predstava u relaciji prema našem stanju, odnosno postoji kauzalitet te predstave da se u stanju predstavljanja održimo, što je jedno relaciono svojstvo predstave (zelene boje, u ovom slučaju) u pogledu na stanje subjekta. Utoliko je osećaj – oset (predstava) zelene boje livade, ukoliko ispoljava određenu kauzalnu silu u pogledu na stanje subjekta, težnju da se subjekt održi u tom stanju; istovremeno, osećaj ne doprinosi ni na koji način predstavljanju zelene boje i livade (osobinama predstave), za razliku od samog oseta, ili pojma pod koji bi se on podveo.

Od kauzalne teorije, ovakva interpretacija se razlikuje po tome što osećaji nisu, strogo gledano, odelita mentalna stanja, pre svega nisu objašnjeni kod Kanta, kao odelita mentalna stanja, već kao relacije samih kognitivnih stanja. Prema tome, osećaj nije samo posledica predstave, nego sam kauzalitet predstava, odredba odnosa, ili odredba kauzalne sile neke predstave u pogledu na stanje subjekta.

Osećaj se ne može saznati

Iz ove prve tvrdnje, da osećaji nisu „vrsta saznanja“, Kant prelazi na drugu, da zbog toga osećaji „sami po sebi ne mogu nikako da se objasne“. To, svakako, nije samorazumljivo. Tako, na primer, naše disanje nije vrsta saznanja, ali može da se objasni kao objekat saznanja (kao predmet fiziologije, na primer). Prva teza tvrdi da se osećajem ništa ne saznaje, druga tvrdi da (zbog toga) oni ne mogu biti predmet saznanja, odnosno ne mogu se sami za sebe objasniti.

Proces objašnjavanja se, prema Kantu, slično kao i kod Volfa, odvija na osnovu odredbe (suštinskih, unutrašnjih) objektivnih obeležja (*Merkmale*) nekog predmeta koja mu pripisujemo.⁴²⁹ Obeležja su pojmovi (empirijski ili intelektualni) koji se pripisuju kao objektivna odredba

428 KMS, 80, KU, AA 05: 188.

429 *Logika*, 175, AA 09: 143.

neke stvari.⁴³⁰ Međutim, osećaj je u osnovi subjektivan, sastoji se u dejstvu predstave u pogledu na subjekat, koje ne može biti iskorišćeno za saznanje predmeta. Tako nailazimo na protivrečnost – ako jedno obeležje, koje je uvek naprosto subjektivno, i nikada ne može biti iskorišćeno za saznanje predmeta, treba da se učini objektivnim (o zadovoljstvu ili nezadovoljstvu, ukoliko želimo da ga objasnimo). Dakle, kada objašnjavamo naše disanje, iako ono nije vrsta saznanja, mi možemo saznati neka njegova objektivna obeležja: na primer, da su za to zaslužna pluća, protok krvi, da se izdvaja kiseonik, da će se taj proces efikasnije odvijati na „čistom“ planinskom vazduhu itd. Za to nam nije neophodno (ni poželjno) da uzmemo u obzir bilo koje subjektivno obeležje. Međutim, to da, recimo, osećamo zadovoljstvo prilikom unapređenja našeg procesa disanja na čistom planinskom vazduhu na sasvim drugačiji način, nije vrsta, niti predmet, saznanja, kao što je to slučaj sa procesom disanja; jer, to je ono svojstvo predstave koje nam ni na koji način ne reprezentuje sam proces disanja, nego samo dejstvo u pogledu odredbe subjekta da se ta predstava održi ili odbaci. Da bismo objasnili osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, morali bismo ovu odredbu, koja uvek mora da ostane samo subjektivna, učiniti objektivnom, te dakle dolazimo do *contradictio in adjecto*. Ono što se čini da Kant hoće da kaže jeste da, kada hoćemo da osećaj pretvorimo u predmet saznanja (objekat sastavljen samo od objektivnih obeležja), on prestaje da bude osećaj – subjektivna relacija. Utoliko se osećaj za nas pojavljuje samo tako što ga osetimo, a ne tako što pokušavamo da ga saznamo.

Argument o tome da se osećaj ne može saznati, zapravo, u nešto drugačijoj verziji, izneo je Pjetro Veri u svom delu *Misli o prirodi uživanja*, kritikujući Dekartovo, Volfovo i Zulcerovo shvatanje zadovoljstva.⁴³¹ Prema njemu, a kao što vidimo i kod Kanta, objašnjenje prijatnosti i neprijatnosti po sebi ne može da se ostvari saznanjem, jer su osećaji kod svakog čoveka različiti, ali, nasuprot tome, svako već zna šta su ovi osećaji po tome kakav uticaj ostavljaju na njegovu duševnost. Iz tog razloga je Veri objašnjenje osećaja gradio na pojmovima njihovog dejstva na duševnost.

430 *Logika*, 71–72, AA 09: 58.

431 Pietro Verri, *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Weygand, Leipzig, 1777.

Fiziologija i empirijska psihologija

Uprkos odbijanju teze da se osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva po sebi može objasniti, kao objekat saznanja, Kant i sam praktikuje dva načina na koje ih je moguće posredno empirijski istraživati (putem njihovog dejstva): to su fiziologija i empirijska psihologija.

Fiziologija je za Kanta deo antropologije, „istraživanje onoga što *priroda* čini od čoveka“.432 Jedno takvo razmatranje osećaja Kant pre svega pripisuje Edmundu Berku.433 Ovakvo objašnjenje moguće je ako ljudsko telo, ne sam osećaj, učinimo objektom saznanja. Kant svakako ne negira da je moguće takvo istraživanje, kakvo danas pre svega odgovara neuronaukama. Štaviše, neka od Kantovih objašnjenja koja iznosi u predavanjima iz antropologije, upravo su ovog tipa. Međutim, u osnovi, Kant ima dva velika problema sa ovim pristupom: (1) prvi bi bio njegova reduktivnost, ukoliko na sebe preuzme to da se svi osećaji mogu objasniti na taj način, jer za Kanta zadovoljstvo u sudu ukusa i moralni osećaj nikako ne mogu biti odgovarajuće zahvaćeni ovim objašnjenjem434; (2) drugi bi bio to što na ovaj način nije moguća nikakva prava nauka o osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva, u transcendentnom smislu, jer telesni osećaji zavise od pojedinačnog stanja svakog subjekta, te nikako na taj način ne možemo ove razlike ujednačiti u jedan opštevažeći pojam o objektu, tek pod nekom, ne sasvim iskustveno utemeljenom, pretpostavkom iste prijemčivosti ljudske prirode.435

Nešto drugačiji je Kantov pristup u empirijskoj psihologiji. Pre svega, za Kanta, kao i za Volfa, psihologija znači nauku o duši. I ona može biti racionalna ili empirijska: racionalna prema onome što o duši znamo na osnovu intelekta (pojma duše), a empirijska kada je reč o onome što o duši saznavamo na osnovu iskustva. Poznato je da je u *Kritici čistog uma* Kant u potpunosti odbacio mogućnost racionalne psihologije, mogućnost racionalnog saznanja duše. Ništa bolje nije prošla ni empirijska psihologija. Kant je na svojim predavanjima iz metafizike redovno držao i empirijsku psihologiju, iako je smatrao da ona u pravom smislu

432 Anth, AA 07: 119.

433 KMS, 167, KU, AA 05: 277.

434 *Ibid.*

435 *Ibid.*

tu ne pripada, jer ne upućuje na osnovne principe.⁴³⁶ Deo empirijske psihologije predstavlja i učenje o moći osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Dakle, u tom kontekstu razmatra određenu objektivaciju osnovnih sposobnosti duše, kao predmeta unutrašnjeg čula (svesnosti), i, isto tako, osećaje zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, na pitanje da li empirijska psihologija može biti nauka, Kantov odgovor je izričit: ne. Dva su razloga zašto, prema Kantu, empirijska psihologija ne može da ispuni metodske zahteve nauke: (1) opservacija je u empirijskoj psihologiji preteška, a (2) eksperiment nije moguć – „jer eksperiment koji pravimo već menja naše stanje duševnosti.“⁴³⁷

3.9. Osećaj i svest

Prema svojoj definiciji, zadovoljstvo i nezadovoljstvo jesu svest: „svest kauzaliteta neke predstave [...]“. Ne radi se, dakle, po definiciji, o svesti o zadovoljstvu ili nezadovoljstvu – zadovoljstvo i nezadovoljstvo jesu svest. Problem koji nas primarno zanima nije kako saznajemo ili opažamo da je zadovoljstvo negde „u nama“, već kakva je zadovoljstvo vrsta svesti. (Mada je izvesno da mi posredstvom uticaja koji osećaj ima možemo biti svesni i o zadovoljstvu i nezadovoljstvu: na primer, kada u unutrašnjem čulu primećujemo da se neka predstava održava (traje u vremenu) ili odbacuje, ili da su nam putem zadovoljstva pobuđene žudnje – što je predmet empirijske psihologije).

Moramo napomenuti da stvar zaista jeste relativno neuobičajena. Kant, zapravo, veoma retko koristi termin svesti kao rodni pojam u nekoj definiciji. Uobičajeno se taj pojam koristi tamo gde bismo i očekivali: za osnovne vidove svest, opažanje i apercepciju; (1) „opažanje [*Wahrnehmung*] je empirička svest, to jest jedna takva svest u kojoj se istovremeno nalazi oset“⁴³⁸; (2) „ovu čistu praosnovnu nepromenljivu svest hoću da nazovem *transcendentalnom apercepcijom*“⁴³⁹. U *Kritici*

436 KMS, 10, 43, EEKU, AA 20: 199, 238; KČU, 416, KrV, AA 03: 548.

437 V-Met/Dohna, AA 28: 679.

438 KČU, 139, KrV, AA 03: 152.

439 KČU, 428, KrV, AA 04: 81–82.

čistog uma je još pojam refleksije definisan rodnim pojmom svesti: „svest odnosa datih predstava prema našim različitim izvorima saznanja“⁴⁴⁰. U Kantovoj praktičkoj filozofiji pojavljuju se još dve definicije koje koriste rodni pojam svesti – kao što smo već posebno raspravljali, *fakt uma* je po definiciji svest moralnog zakona; i poštovanje, koje je jedna modifikacija osećaja, definisano je kao svest slobodnog podvrgavanje volje moralnom zakonu.⁴⁴¹ I u *Kritici moći suđenja* Kant zadovoljstvo definiše rodnim pojmom svesti.

Kant je, kao što smo videli, smatrao da predstave mogu biti nesvesne, i u toj meri predstave uopšteno nije definisao kao svest. Nije li onda razumno pretpostaviti da i osećaji, kao najvarijabilnija i samo subjektivna stanja, ne moraju biti stanja kojih smo svesni? Kantova definicija, barem što se tiče samog osećaja zadovoljstva, otklanja tu dilemu – Kant kaže da zadovoljstvo jeste svest. Dakle, svako mentalno stanje osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva fenomenološki se manifestuje kao svest. Zašto je to tako, Kant zapravo ne odgovara eksplicitno i možemo samo pretpostaviti, na osnovu sličnih teza drugih autora, da Kant ipak nije proizvoljan u toj definiciji. Osnova ovog uvida mogla bi biti to što je osećaj, kao što smo videli, jedan, uslovno rečeno, „relacioni pojam“. Ne radi se o nekom predmetu, drugom objektu među objektima, nego o dejstvu predstave na našu duševnost, sposobnost svesti (da se predstava održi ili odbaci), te se, dakle, osećaj ne može, u strogom smislu, posmatrati odvojeno od svesti, jer osećaj dovodi predstavu u vezu sa jedinstvom subjekta. Drugačije rečeno, prirodi osećaja pripada to da se on oseća.⁴⁴² Pokušaćemo ovu tezu da dopunimo time što ćemo ukazati na to da kod Kanta postoje i dodatni razlozi zašto je osećaj određen kao svest, te da se osećaj treba shvatiti pre kao način razlikovanja predstava jednih od drugih, nego kao ono što se drugim aktima svesti tek ima razlikovati.

440 KČU, 185, KrV, AA 03: 215.

441 KPU, 87, KpV, AA 05: 80.

442 Uporediti o osećaju kao relacionom pojmu (*Beziehungsbegriff*), koji mora uvek biti povezan sa svešču: J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 228–235. Takode, čak i Frojd (*Freud*) uslovno smatra da je osećaj ono čega uvek moramo biti svesni: „Suštini nekog osećaja ipak pripada da se on oseća, dakle da je poznat svesti“ (Sigmund Freud, „Das Unbewusste“, u: *Das Unbewusste: Schriften zur Psychoanalyse*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960, (5–40), 17.

Kant, međutim, zaista razmatra posebnu modifikaciju osećaja, koja, uslovno rečeno, nije povezana sa svešću – to su afekti: „Osećaj koji subjekta tera da *ostane* u stanju u kojem se nalazi je *prijatan*, a onaj koji ga tera da to stanje *napusti neprijatan*. Povezan sa svešću, prvi se zove *zadovoljenje (voluptas)*, a drugi *nezadovoljenje (taedium)*. Kao afekat, prvi se zove *radost*, a drugi *žalost*.“⁴⁴³ Međutim, to ne znači da se i afekat ne sastoji u jednom specifičnom vidu relacije (subjektivnom kauzalitetu) prema svesti, odnosno duševnosti, samo što je ovaj odnos pre njeno ukidanje i pomućenje, nego odredba svesnosti: „Afekat je iznenađenje preko oseta, kojim se ukida ustrojstvo duševnosti (*animus sui compos*).“⁴⁴⁴

Vratimo se samoj definiciji. Osećaj je „svest kauzaliteta neke predstave“. Prema modelu svesti višeg reda, kakav je ponudila Rejčel Zerkert, zadovoljstvo je mentalno stanje drugog reda, svest 'o' kauzalitetu predstava. Prema interpretaciji koju smo mi ponudili, osećaj jeste subjektivni kauzalitet neke predstave, ili stanje u kojem neka predstava ima kauzalitet da se u sopstvenom stanju predstavljajući održi. Prema toj interpretaciji, trebalo bi pretpostaviti ne da je osećaj svest 'o' kauzalitetu neke predstave, nego svest koja se sastoji u kauzalitetu neke predstave, to jest, da subjektivni kauzalitet neke predstave i sam ima svojstvo da se fenomenološki manifestuje kao svest, i da ta svest i sama jeste fenomenološki strukturirana kao subjektivni kauzalitet predstave. Međutim, uobičajeno shvatanje je da je svaka svest, 'svest o' nečemu – ima li osnova da pretpostavimo drugačije?

Problem sa samom definicijom je što je, čisto gramatički (van konteksta), višeznačna, zbog širokih mogućnosti genitiva u nemačkom (kao i srpskom) jeziku sadržanog u izrazu „svest kauzaliteta neke predstave“ (*Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung*). Navešćemo samo neka od osnovnih mogućih značenja:

- 1) *Objektivni genitiv*: izražava neki objekat radnje. „Svest o kauzalitetu neke predstave [...]“, što je, prema shvatanju da je svest uvek „svest o“, najprihvatljivije;

443 Anth, AA 07: 254.

444 Anth, AA 07: 252. O tome da jaki afekti zapravo mogu da ukinu i emotivno ustrojstvo pogledati: Cvejić, Igor, „Ravnodušnost i akcija: Holokaust i granice emotivnog iskustva“ u: *Holokaust i filozofija* (prir. M. Lošonc i P. Krstić), Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018.

- 2) *Genitiv pripadnosti*: izražava pripadnost nečemu. Doslovno bi onda ovu rečenicu trebalo shvatiti u smislu: „Svest koja pripada kauzalitetu neke predstave [...]“ – recimo, kao fenomenološka manifestacija kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta;
- 3) *Kvalitativni genitiv (Eigenschafts-genitiv)*: izražava neku specifičnu osobinu, kvalitet, svojstvo ili vrstu. Tako, na primer, u izrazu „vagon prve klase“, prva klasa označava određenu vrstu prema kojoj je vagon kvalifikovan. Prema tome bi Kantovu definiciju trebalo shvatiti „Svest koja je osobena po kauzalitetu neke predstave [...]“. Dakle, svest koja je specifična (u odnosu na druge vidove svesti) po kauzalitetu neke predstave u pogledu stanja subjekta;
- 4) *Genitiv identiteta i subjektivni genitiv*: izražava određeni identitet ili nosioca radnje. To je slučaj kada se genitiv može preoblikovati kao subjekat rečenice u nominativu. Prema toj interpretaciji, definiciju bismo mogli shvatiti na sledeći način: „Kauzalitet neke predstave u pogledu stanja subjekta da se održi u tom stanju jeste ona svest koju uopšteno označavamo kao zadovoljstvo“.

Osnovna razlika između prve i ostalih interpretacija je što prema prvoj interpretaciji kauzalitet neke predstave označava objekat svesti, a prema drugima objašnjava o kakvoj vrsti svesti se radi, odnosno tumači fenomenološku strukturu svesti. Sve ove interpretacije su gramatički korektne, ali nas uobičajena upotreba termina svest, kao „svest o“, navodi da se oslonimo na objektivni genitiv, kao što i Zakert čini. Međutim, shvatanje svesti kao *svesti o* uobičajeno je kao razumevanje da svest referira na objekat, da smo svesni nekih karakteristika objekta, što kada govorimo o osećaju, prema Kantovom shvatanju, nije uobičajeno. Ta nam činjenica otvara polje razmatranja i drugih mogućnosti. Podsetimo se definicije u celosti:

„Svest kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta, s tim da se subjekat *održi* u tom stanju, može ovde uopšte da označava ono što se naziva zadovoljstvo; dok je nezadovoljstvo ona predstava koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost (*da se spreče ili odbace*).“⁴⁴⁵

Obratimo pažnju na drugi deo definicije, definiciju nezadovoljstva, koja bi trebalo da je paralelna sa definicijom zadovoljstva: „ona predstava

445 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost“. U ovom slučaju smo prinuđeni da ili pretpostavimo kako Kant misli da je neka predstava koja sadrži razlog relacije (kauzaliteta) prema sopstvenom stanju predstavljanja i sama svest, odnosno da nema faktičke razlike između svesti i ove relacije (kao njenog objekta), ili zaključimo da definicije zadovoljstva i nezadovoljstva uopšte nisu paralelne. Međutim, drugu pretpostavku bismo morali da odbacimo, ukoliko uvažimo da Kant i zadovoljstvo, prema predavanjima *Metafizika Dohna*, definiše na isti način kao i nezadovoljstvo na ovom mestu: „neka predstava koja stvara težnju da se njeno stanje predstavljanja održi naziva se zadovoljstvo [...]“⁴⁴⁶. Prema tome, verujemo da je racionalno zaključiti da Kant u samoj definiciji ne pravi faktičku razliku između svesti i kauzaliteta predstava, te da se prema tome ne radi ni o objektivnom genitivu. Dakle, ono što bismo onda morali da zaključimo je da kauzalitet neke predstave u pogledu stanja subjekta treba razumeti kao mentalno stanje koje je i samo svest (ima svojstvo da se fenomenološki manifestuje kao svest), a ne da pretpostavimo svest višeg reda na osnovu koje smo svesni subjektivnog kauzaliteta predstava.

Uopšteno gledano, to možda jeste neuobičajeno shvatanje svesti, ali čini nam se da nije tako neuobičajeno i za samog Kanta. Podsetimo se, slična (svakako ne ista) situacija bila je u slučaju *fakta uma*, jer je fakt uma svest koja se sastoji u aktu povezivanja neke predstave sa moći žudnje, odnosno odredbom objektivnog kauzaliteta neke predstave u pogledu na stvarnost njenog objekta. U takvoj odredbi mi smo svesni moralnog zakona. Slično stvari stoje i sa osećajem. Mi smo svesni neke predstave u odredbi njenog kauzaliteta u pogledu stanja subjekta, da se u tom stanju održi ili da ga odbaci. Ono što je neobičnije je to što se radi o nečemu što je uvek empirijsko – osećaju. Prema Kantovom shvatanju svesti, da bismo bili svesni neke čulne predstave, moramo da je opažamo (u unutrašnjem čulu), tek tada se ta predstava može nazvati osetom, kao čulna predstava koje smo svesni, odnosno kao materija unutrašnjeg čula. Međutim, osećaj uopšte, kao što smo videli, nije materija unutrašnjeg čula, i nije potrebno da se opaža da bismo bili svesni. U tom pogledu je osećaj bliži opažanju samom, načinu na koji nam je neki materijal predstavljen, nego osetu. Ali kao što smo već

446 V-Met/Dohna, AA 28: 674–675.

videli, osećaj nije ni opažanje, odnosno nije unutrašnje čulo, ali ipak jeste jedan način na koji smo svesni, a ne materija.

U *Logici* Kant objašnjava čisto logičku razliku u načinu saznanja:

„U svakome saznanju mora se razlikovati *materija*, to jest predmet i *forma*, to jest način na koji mi predmet saznajemo. Ako, na primer, neki divljak vidi neku kuću iz daljine, čiju upotrebu ne zna, onda on, doduše, ima pred sobom u predstavi isti objekt kao i neko drugi koji taj objekt određeno zna kao neko za ljude uređeno stanište. Ali je po formi to saznanje jednog te istog objekta kod njih dvojice različito. Kod jednog je to puko *opažanje*, a kod drugog u isti mah i *opažanje* i *pojam*.“⁴⁴⁷

Iz ovog primera jasno je da Kant pravi razliku između načina saznanja, kada je saznanje određeno odgovarajućim pojmom, odnosno kada raznovrsnost čulnih predstava odgovara pojmu, i načina saznanja, kada se radi o pukom čulnom opažanju. Osećaj nije vrsta saznanja, pa prema tome ni opažaj ni pojam, ali isto tako nije ni sama materija (oset). Ova referenca nam ipak može pomoći da razumemo kakva je vrsta svesti osećaj. U nekom opažaju mi oseće upoređujemo sa našim empirijskim stanjem, na taj način nastaje perceptivni sud⁴⁴⁸, ili neki opažaj odgovara pojmu, i tako nastaje iskustveni (objektivni) sud. Pored toga, moguće je da se neki predmet nama dopada ili ne dopada, odnosno da njegova predstava u nama izaziva zadovoljstvo ili nezadovoljstvo. To takođe predstavlja jedan od načina kako nam je predstava predmeta data, iako ništa ne doprinosi saznanju samog predmeta; tako nastaje jedan estetski sud, koji možemo izraziti u formi „x se dopada“. Dakle, ukoliko smemo da dodamo prethodnom primeru, recimo da se nekome kuća dopada ili ne dopada, a neko ostaje u pogledu toga ravnodušan. Drugačije rečeno, jedan samo opaža kuću, a drugi u isti mah i opaža kuću, i oseća zadovoljstvo što je opaža, te je forma, kako je njemu u svesti dat isti objekat, drugačija.

Kant je, zapravo, na drugom mestu, u *Kritici moći suđenja*, napravi upravo o ovakvo proširenje istog primera:

„Shvatiti neku svrhovitu zgradu svojom moći saznanja, bilo u jasnoj ili mutnoj predstavi, sasvim je nešto drugo nego da budemo svesni te predstave

⁴⁴⁷ *Logika*, 37, AA 07: 33.

⁴⁴⁸ *Prolegomena*, 61, Prol, AA 04: 298.

osećajem dopadanja. U ovom drugom slučaju predstava se potpuno dovodi u vezu sa subjektom, i to sa njegovim životnim osećajem koji se zove osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva: taj osećaj zasniva jednu sasvim naročitu moć razlikovanja i prosuđivanja koja ništa ne doprinosi saznanju, već jedino drži datu predstavu u subjektu nasuprot celokupnoj moći predstavljanja, te duh postaje svestan te predstave u osećaju svoga stanja.“⁴⁴⁹

Podsetimo se: za Kanta je uslov da smo neke predstave svesni – da pripada jedinstvu svesti u kojem možemo da je razlikujemo od drugih predstava (2.5). Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva u tom smislu figurira kao sposobnost razlikovanja, koja konstituiše svest pojedinačnih predstava. Uzmimo za primer slučaj da vam je neko poslužio preliv koji sadrži različite sastojke koje vi uopšteno ne možete da razlikujete. Na primer, ne možete da razaznate da preliv sadrži pečurke i niste svesni ukusa pečuraka: iako ga vaše čulo na neki način recipira, taj oset ne razlikujete unutar mnoštva drugih oseta koje imate kada probate preliv (prema Kantovoj terminologiji, to bi značilo da imate nejasnu predstavu čula koje niste svesni). Međutim, pored vas je neko kome pečurke smetaju i oseća veliku neprijatnost i pri najmanjem osetu ukusa pečuraka. On je sasvim sigurno svestan ovog oseta, jer je intenziviran težnjom da se odbaci, te on na osnovu neprijatnosti koja je povezana sa tim osetom može da ga razazna u mnoštvu drugih oseta kao neprijatan. Primetiti da za to uopšte nije neophodno saznanje da se radi o pečurkama, mi ne razlikujemo taj oset (nije nam dat) po tome što je oset pečuraka, a ne, na primer, paradajza, već po tome što je neprijatan. Dakle, osećaj je način na koji smo svesni predstava, odnosno način na koji predstave razlikujemo jedne od drugih.⁴⁵⁰

Prema tome, struktura mentalnog stanja ili svesti, koje nazivamo osećajem, uvek je složena. Ona se sastoji iz dva neodvojiva aspekta: (1) reprezentativnog aspekta, predstave predmeta, to jest kognitivnog stanja u širem smislu, koje je jedini je sadržaj osećaja, ali u pravom smislu sama predstava nikada nije osećaj; i (2) subjektivno-kauzalnog aspekta, odnosno relacije (odredbe sile) te predstave u pogledu stanja subjekta, što je osećaj u pravom smislu, odnosno ono svojstvo nekog mentalnog stanja na osnovu koga se to stanje može okarakterisati kao

449 KMS, 96, KU, AA 05: 204.

450 KMS, 101, KU, AA 05: 210.

osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, ovu strukturu nikako ne treba shvatiti u smislu komponentne teorije, tako da imamo neku predstavu *plus* subjektivni kauzalitet. U stanju osećaja oba ova aspekta su međuzavisna. Ne bi imalo nikakvog smisla govoriti o subjektivnoj relaciji (kauzalitetu) predstave nezavisno od same predstave. S druge strane, pošto nam je ta predstava data preko subjektivne relacije, onda ni nju ne možemo unutar osećaja da posmatramo nezavisno od tog kauzaliteta. U tom smislu su osećaji zaista stanja *sui generis*.

3.10. Podela osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva

Kant osećaje zadovoljstva i nezadovoljstva primarno razlikuje prema predstavama koje se odnose na osećaj. Te predstave, pre svega, mogu biti *intelektualne* (pojam) ili *čulne* (oset ili opažaj). Prema tome, i osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva može biti intelektualan ili čulni; uz jednu dodatnu podelu – da čulni osećaj može biti i u čistoj formi opažaja, u kojoj se, kao što ćemo videti, radi o zadovoljstvu u sudu ukusa.

Tabela 4: Kantova podela osećaja prema predstavama⁴⁵¹

	Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva			
	čulno zadovoljstvo i nezadovoljstvo		intelektualno ne/zadovoljstvo	
<i>predstava</i>	oset	forma opažaja	pojam	moralni zakon
<i>osećaj</i>	uživanje ili bol (<i>Vergnügen/Schmerz</i>)	zadovoljstvo u lepom i uzvišenom	posredno ne/ zadovoljstvo u korisnom	osećaj poštovanja i moralni osećaj
<i>predmet dopadanja</i>	prijatno/ neprijatno	lepo i uzvišeno	korisno ili štetno	dobro ili zlo

Zastupajući kauzalni model osećaja, Gajer primećuje da, ako Kantovu podelu shvatimo prema predstavama koje imaju odnos prema osećaju, onda ne sledi nužno da je sam osećaj drugačiji (osim što je

451 Uporediti V-Met/Dohna, AA 28: 675.

zadovoljstvo različito od nezadovoljstva), već je drugačija samo predstava koja ga je prouzrokovala. Ako tako postavimo stvari, da bi sam osećaj bio drugačiji, Kant je trebalo da napravi razliku prema tome da li su različiti kvaliteti dejstva ovih predstava, ili prema tome da li je odnos predstava prema osećaju drugačiji. Samom razlikom predstava koje ga uzrokuju, deluje da osećaj sam po sebi nije različit, već ga možemo drugačije objasniti time što je uzrokovan različitim predstavama.

To pitanje nije jednostavno. Kao što smo videli u prethodnim paragrafima, predstava nije samo nešto što prouzrokuje osećaj, već je i nerazdvojni aspekt osećaja. Drugačije rečeno, osećaj ne može postojati bez neke predstave koja, uzeta sama za sebe, ne mora biti, niti izazivati, osećaj.

Gajer⁴⁵² se, kao i Luis Vajt Bek⁴⁵³ pre njega, i Andrea Kern⁴⁵⁴ posle njega, priklanja tezi da su svi osećaji zadovoljstva, odnosno nezadovoljstva, isti. Osnovno potkrepljenje ovog argumenta nalazi se u jednom delu teksta iz *Kritike praktičkog uma*:

„Ma koliko predstave predmeta bile nejednake, bilo da su predstave razuma ili čak predstave uma nasuprot predstavama čula, osećaj zadovoljstva, pomoću kojeg one, u stvari, sačinjavaju samo odredbeni razlog volje (prijatnost, zadovoljenje (*Vergnügen*) koje se od toga očekuje, koje pokreće na delatnost za proizvodjenje objekta) nije jednovrstan samo utoliko što se uvek samo empirijski može da bude saznat, nego i utoliko što aficira jednu te istu životnu silu, koja se ospoljava u moći žudnje, a u tom pogledu će od svakog drugog odredbenog razloga biti različito samo po stepenu.“⁴⁵⁵

Prema ovom citatu, izgleda da Kant i eksplicitno tvrdi da je osećaj zadovoljstva uvek jednovrstan. Međutim, postoje dva problema sa takvom interpretacijom.

Prvi problem dolazi sa pitanjem – da li se možda Kantovo stanovište promenilo u periodu između druge i treće *Kritike*? Gajer pokušava da argumentuje da nije, i pritom navodi da se definicija nije vidno promenila,

452 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 103–105.

453 Lewis White Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, 93–94.

454 Andrea Kern, *Schöne Lust. Eine Theorie Ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am M, 2000, 21.

455 *Kritika praktičkog uma*, 25, KpV, AA 05: 23.

ni kasnije u *Antropologiji* koju je Kant priredio. Međutim, Zakert⁴⁵⁶, zastupajući intencionalnu teoriju osećaja, osporava ovu Gajerovu tvrdnju. Prema njenom tumačenju, očigledno je da se shvatanje promenilo, već po tome što Kant, kao što smo videli, u *Kritici moći suđenja* insistira na tome da osećaj nije oset, što je distinkcija koju Gajer ne usvaja. Zatim, u *Kritici praktičkog uma*, Kant još drži do toga da moralni osećaj nije zadovoljstvo, dok u *Kritici moći suđenja* sasvim podrazumevano govori o moralnom osećaju kao vrsti zadovoljstva, i unosi ga u podelu različitih vidova dopadanja. Naprotiv, jedan paragraf iz *Kritike moći suđenja*, čini se da upravo u tom pogledu ukazuje na razliku lepog i prijatnog:

„Prijatno je kao pobuda žudnji gotovo bez izuzetka svuda jednovrsno, pa ma od kuda poticalo i ma kako da je njegova predstava (čula i oseta, objektivno posmatrano) specifično različita. [...] i taj se oset, dakle, može objasniti samo i jedino pomoću *kvantiteta*. [...] Naprotiv, ono što je lepo, zahteva predstavu izvesnog kvaliteta objekta [...]“⁴⁵⁷

Gajerovo pozivanje na *Antropologiju* takođe je problematično, kako primećuje Zakert, i tom prilikom tezu iz *Antropologije* koristi protiv njega. Gajer se na *Antropologiju* nadovezuje da bi ukazao da se definicija nije vidno promenila – prijatno je „šta me neposredno (preko čula) tera da *zadržim* svoje stanje“⁴⁵⁸ i na to da zadovoljstvo u ukusu pripada čulnim zadovoljstvima. Međutim, Gajer navodi samo definiciju čulnog zadovoljenja i nezadovoljenja (*Vergnüen/ Missvergnügen*), pozivajući se na to da i ukus, prema *Antropologiji*, spada u čulna zadovoljstva. To što Kant zaista svrstava zadovoljstvo u ukusu među čulna zadovoljstva, kao rod⁴⁵⁹, ne znači ipak da zadovoljstvo u ukusu brka sa drugom podvrstom čulnog zadovoljstva, uživanjem (*Vergnüen*), kao zadovoljstvom putem čula.⁴⁶⁰ Naprotiv, upravo na istom mestu u *Antropologiji*, Kant eksplicitno navodi da ne možemo zadovoljstvo u

456 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 238–241.

457 KMS, 157, KU, AA 05: 266.

458 Anth, AA 07: 231.

459 Anth, AA 07: 230.

460 U svojim predavanjima Kant eksplicitno pravi razliku između zadovoljstva i nezadovoljstva u čulima, i čulnog zadovoljstva ili nezadovoljstva, po tome što se druga odnose i na uobrazilju, dakle lepo i uzvišeno (V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009).

čulima mešati sa drugima: (1) „Izrazi o onome što se *dopada* ili *ne dopada*, i o onome što je između toga, o onom *ravnodušnom*, preširoki su; jer oni mogu ići i na ono intelektualno, gde se onda ne bi podudarali sa uživanjem i bolom“⁴⁶¹; (2) zatim Kant kaže za osećaj lepog da je „delom čulno, delom intelektualno zadovoljstvo“.⁴⁶²

Čak i kada bismo, poput Gajera, prihvatili da ne postoje vidne promene u Kantovom shvatanju osećaja između *Kritike praktičkog uma* i *Kritike moći suđenja*, postoji drugi, još jači, argument zašto nam pomenuti pasus iz *Kritike praktičkog uma* nije od koristi. Naime, osnovni problem je što Kant u navedenom pasusu govori samo o jednoj vrsti osećaja, uživanju: „[...] sačinjavaju samo odredbeni razlog volje (priyatnost, uživanje (*Vergnügen*)“). Tako da, ukoliko smo ovaj argument želeli da iskoristimo za tezu da je svaki osećaj zadovoljstva jednovrstan, morali bismo da pretpostavimo da to što važi za uživanje (*Vergnügen*) važi i za sve druge osećaje zadovoljstva. Međutim, upravo je to trebalo dokazati, ukoliko se želi pokazati da su sva zadovoljstva ista.

U drugom delu navedenog pasusa postoji još jedan argument koji bi mogao poslužiti za to da se pokaže da je osećaj zadovoljstva jednovrstan, „utoliko što aficira jednu te istu životnu silu, koja se ospoljava u moći žudnje“. Međutim, i tu nailazimo na isti problem. U Kantovim predavanjima iz metafizike, iz perioda nešto pre *Kritike praktičkog uma*, nalazimo podelu osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva prema tome kakav je život koji se aficira. Za Kanta, prema toj podeli, život može biti trostruk: (1) životinjski, (2) ljudski ili (3) duhovni. Prema tome, i osećaj zadovoljstva može biti od tri vrste: (1) životinjsko zadovoljstvo, u privatnom čulu, (2) ljudsko zadovoljstvo u zajedničkom čulu (*allgemeine Sinn*), pomoću moći suđenja, i (3) duhovno zadovoljstvo, idealističko, prema čistim pojmovima razuma.⁴⁶³ Dakle, uživanje i bol aficiraju jednu te istu životnu silu, životinjski, odnosno telesni život, ali je moguće i zadovoljstvo putem neke druge životne snage. Sličan argument Kant ponavlja i u §5. *Kritike moći suđenja*:

461 Anth, AA 07: 230.

462 Anth, AA 07: 239.

463 V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 248.

„Prijatnost ima vrednost i za životinje koje su lišene uma; lepota ima vrednost samo za ljude, to jest za životinjska bića, no bića koja su ipak umna, ali ne za bića koja postoje kao umna (na primer za duhove), već koja u isto vreme postoje kao životinjska; dobro, međutim, ima vrednost za svako umno biće uopšte.“⁴⁶⁴

Tabela 5: Kantova podela osećaja prema vrsti života

<i>život</i>	<i>životinjski</i>	<i>ljudski</i>	<i>duhovni</i>
<i>osećaj</i>	uživanje i bol	dopadanje u lepom i uzvišenom	intelektualno ne/zadovoljstvo
<i>izvor</i>	čula	moć suđenja	pojmovi
<i>predmet</i>	prijatno/neprijatno	lepo i uvišeno	dobro/zlo

Dakle, izuzev toga što razlikuje osećaje prema vrstama predstava na kojima su zasnovani, Kant ih razlikuje i prema onoj životnoj snazi koja je pobuđena: životinjska, ljudska ili duhovna. Može se postaviti pitanje zašto su ove dve trihotomije paralelne? U osnovi, odgovor je jednostavan, pošto, kao što smo videli (2.4.1), osnovna Kantova razlika predstava nije prema stepenu jasnosti ili razgovetnosti, nego prema njihovom poreklu, da li pripada čulnosti ili intelektu – utoliko je intelektualna ili duhovna životna snaga vezana za pojmove, a čulna za osećaje, dok ćemo srednji element trihotomije tek naknadno moći da objasnimo.

Drugi Gajerov bitan argument, na osnovu kojeg zaključuje da je osećaj jedan te isti, nalazi se u §5. *Kritike moći suđenja*:

„Dakle, prijatno, lepo i dobro upućuju na tri različita odnosa (*Verhältnisse*) predstava prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva, i mi, u upućivanju (*Beziehung*) na osećaj, razlikujemo predmete i vrste predstava jedne od drugih.“⁴⁶⁵

Gajer, kao što smo videli, ovaj pasus razume na način da nije sam osećaj različit, već ga zovemo različitim, na osnovu odnosa predstava koje ga uzrokuju. Nasuprot tome, videli smo da Mekloski, zastupajući

464 KMS, 102, KU, AA 05: 210.

465 KMS, 101, KU, AA 05: 209–210.

intencionalnu teoriju, smatra da se radi o tri različita osnovna objekta osećaja. Napokon, smatramo da tek Zakert na pravi način pokušava da zahvati pitanje koje Kant prethodnim tekstom postavlja, jer se radi o „tri različita odnosa“, ne samo o tri različite vrste predstava. Prema interpretaciji koju smo mi ponudili, da su odnosi predstava različiti značilo bi da je subjektivno-kauzalni aspekt osećaja, odnosno vrsta kauzaliteta koja sačinjava odnos predstave prema stanju subjekta, različita. To je, smatramo, i centralno pitanje za Kantovu podelu, ali ćemo njemu moći da se vratimo tek kada budemo razmatrali formu svrhovitosti.

Dakle, prema do sada izloženom, Kant razlikuje vrste osećaja (1) prema njihovoj reprezentativnoj komponenti (predstavi koja je razlog osećaja) i (2) prema životnoj snazi koja je pobuđena (životinjska, ljudska ili duhovna). Pretpostavka koju ćemo ispitati u nastavku rada je da Kant razlikuje osećaje i (3) prema subjektivno-kauzalnoj komponenti, odnosno da je subjektivni kauzalitet različitih predstava i sam različit, što ujedno sačinjava suštinsku razliku u (4) fenomenološkoj strukturi osećaja, kvalitetu doživljaja pojedinih vrsta osećaja.

Pored navedenih podela, moramo imati u vidu da Kant pravi razliku između onih osećaja koji su povezani sa moći žudnje, odnosno sa interesom za egzistenciju predmeta, i čisto kontemplativnog zadovoljstva u lepom. Utoliko ćemo se prvo baviti odnosom osećaja i moći žudnje, a zatim (u V poglavlju) ćemo posebno posmatrati osećaj koji je nezavisan od moći žudnje.

* * *

U prethodnom poglavlju pokušali smo da izložimo osnove Kantovog shvatanja osećaja i da ponudimo najreprezentativnije konkurentne interpretacije. Zaključak do kojeg smo došli je da Kantovo shvatanje osećaja ne može biti redukovano ni na jednu od dve najistaknutije reprezentacije, kauzalni model i model svesti višeg reda. Umesto njih, predložili smo interpretaciju prema kojoj Kant osećaj objašnjava kao relaciono svojstvo predstava, preciznije rečeno, odredbu kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta, s tim da se subjekt održi u tom stanju ili da ga odbaci.

Ova interpretacija, smatramo, istovremeno objašnjava Kantove ključne stavove koji je trebalo da budu zahvaćeni kauzalnom i intencionalnom interpretacijom, ali pritom izbegava probleme, zbog kojih

se prethodne dve interpretacije pokazuju nedovoljno konzistentnim ili potkrepljenim samim Kantovim stavovima.

Jedan od osnovnih problema sa prethodnim interpretacijama bio je što ne uvažavaju u dovoljnoj meri distinkciju, koja je Kantu neophodna za podelu osnovnih moći duše, distinkciju između odredbi duše koje su same predstave, i onih koje su odredbe odnosa sa predstavama. Prvoj vrsti odredbi pripada saznanje, a drugoj osećaj i žudnje. Kausalni model, koji je izneo Pol Gajer, u tom pogledu osećaje posmatra kao vrstu oseta, dakle i vrstu predstava; a model svesti višeg reda, kakav zastupa Rejčel Zakert, kao predstave drugog reda, o nekog drugom našem stanju i njegovim relacionim odredbama. Dakle, nijedna od dveju interpretacija ne može da inkorporira relacioni karakter osećaja, činjenicu da osećaj nije sama predstava, nego njeno relaciono svojstvo (prema stanju subjekta).

Sledeći ove zaključke, nastojali smo da ukažemo na to da u osnovnoj definiciji osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva Kant ne pokušava da odredi osećaj prema uzrocima, niti prema objektu svesti, već pokušava da označi specifičnu fenomenološku strukturu svesti. Prema tome, osećaji se sastoje od neke predstave i subjektivnog kauzaliteta te predstave. Pritom, subjektivni kauzalitet predstave istovremeno je i način na koji nam je ta predstava data. Prema tome, osećaji se zaista pokazuju kao stanja *sui generis*.

Da bi ovo preliminarno uvođenje fenomenološke strukture osećaja bilo jasnije, u nastavku rada bavićemo se pojedinačnim vrstama osećaja. Prvo, u narednom poglavlju, osećajem ukoliko je povezan sa moći žudnje, te zatim osećajem u čistoj refleksiji.

OSEĆAJ I MOĆ ŽUDNJE

Zadovoljstvo i nezadovoljstvo, ukoliko su povezani sa moći žudnje, Kant naziva praktičkim, za razliku od čisto kontemplativnog zadovoljstva (kakvo je dopadanje u lepom).⁴⁶⁶

Odnos osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva sa moći žudnje može biti dvostruk: ili je osećaj *uzrok* za odredbu moći žudnje i prethodi joj, ili je osećaj *dejstvo* odredbe moći žudnje, i tada se radi o intelektualnom zadovoljstvu. Utoliko se radi o dva potpuno različita odnosa osećaja i moći žudnje koje ćemo morati posebno da obradimo.

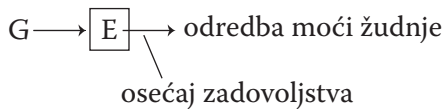
4.1. Uživanje i bol: osećaj kao razlog žudnje

Osećaj čulnog zadovoljstva (prijatnost, uživanje) i odredba moći žudnje su prema Kantu u neposrednoj vezi. U §2. *Kritike praktičkog uma* Kant razmatra moguće praktičke principe prema kojima objekat moći žudnje treba da bude odredbeni razlog volje, ili, drugačije rečeno, materijalni odredbeni razlog slobodnog izbora (*arbitrum*, *Willkür*), pri čemu se pod materijom podrazumeva „predmet čija se stvarnost želi“⁴⁶⁷. Na tom mestu Kant definiše i zadovoljstvo izazvano stvarnošću predmeta kao *odnos* „predstave kojim se moć žudnje određuje za ostvarenje tog objekta“.⁴⁶⁸ Dakle, imamo predmet koji nas aficira, njegovu predstavu, primarno oset, i odnos te predstave prema odredbi moći žudnje je osećaj zadovoljstva.

⁴⁶⁶ *Metafizika morala*, 14, MS, AA 06: 212.

⁴⁶⁷ KPU, 23, KpV, AA 05: 21.

⁴⁶⁸ *Ibid.*



slika 1: Zadovoljstvo kao razlog odredbe moći žudnje
 (E = oset (*Empfindung*); G = predmet (*Gegenstand*))

Međutim, ako postavimo pitanje kako ovaj osećaj nastaje, ono nas opet vraća na moć žudnje. Zadovoljstvo je *predstava saglasnosti predmeta ili radnje sa subjektivnim uslovima života*. I Kantovo shvatanje života kao moći „nekog bića da deluje prema zakonima moći žudnje“ i moći žudnje kao moći „tog bića da *pomoću svojih predstava bude uzrok stvarnosti predmeta tih predstava*“ usko su povezani. Kant kaže: „život je moć žudnje praktično shvaćena“⁴⁶⁹, ili, drugačije rečeno, njena aktuelizacija u delanju. Prema tome, Kant zaključuje: „zadovoljstvo je slaganje, a nezadovoljstvo suprotstavljanje našoj moći žudnje“.⁴⁷⁰

Dakle, pitanje šta je tu čemu razlog izgleda da nas ne vodi samo očigledno u jednom smeru. Tu dvostrukost primećuje i Fihte: „Prijatno je prijatno, zato što određuje pobudu, a određuje pobudu zato što je prijatno“.⁴⁷¹ Za Fihtea to ne predstavlja problem, on prijatnost i neprijatnost vidi kao neposrednu datost, koja se „ne može drugačije analizirati“, pošto „ukoliko bismo hteli to da ispitamo, naišli bismo na protivrečnost; jer bismo morali neposredni oset da podvedemo pod pojmove, a onda bismo govorili o dobrobiti jednog pojma“.⁴⁷²

Nekakvo objašnjenje bi ipak bilo dobro dati. Zadovoljstvo u *Kritici praktičkog uma*, u osnovi, za Kanta znači slaganje predmeta sa uslovima života. Dakle, nekakav kauzalitet u pogledu predmeta, životnu snagu, svakako moramo pretpostaviti i pre nego što nastupi osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. Kao telesna živa bića, mi već imamo određeno fizičko ustrojstvo koje nam omogućava da predstavljamo svet i da delamo u

469 V-Met/Mron, AA 29: 894.

470 *Ibid.*

471 Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, §3, I. Dostupno na: <http://www.egs.edu/library/johann-gottlieb-fichte/articles/versuch-einer-kritik-aller-offenbarung/2theorie-des-willens-als-vorbereitung-einer-deduction-der-religion-ueberhaupt/i/>; pristupljeno: 13.5.2015.

472 *Ibid.*

njemu. Na jednom mestu u predavanjima iz antropologije, Kant ulaže dosta napora da pokaže kako iz mehanike svakog pojedinačnog čula sledi prijetnost ili neprijetnost u osetu.⁴⁷³ Pored toga, imamo određene prirodne naklonosti i instinkte, i stičemo sklonosti i strasti. Međutim, taj kauzalitet još uvek nije odredba žudnje u pogledu određenog predmeta. Ta životna snaga aficirana je predstavom egzistencije nekog predmeta, odnosno osetom, koji ovu silu unapređuje ili sputava. Slaganje predmeta sa uslovima života, koje čini osećaj zadovoljstva, zatim figurira kao razlog odredbe moći žudnje; ono na osnovu čega imamo interes za egzistenciju tog predmeta.⁴⁷⁴

U *Kritici moći suđenja* Kant je nešto eksplicitniji u pogledu toga da ne samo što zadovoljstvo može biti odredbeni razlog žudnje, već svaka prijetnost, uživanje u osetu, neposredno utiče na odredbu žudnji.⁴⁷⁵ Kant ni na tom mestu nije sasvim jasan u objašnjenju zašto je to tako, ali argument koji se može naslutiti iznosi kasnije, u svojim predavanjima⁴⁷⁶. Oset, kao dejstvo predmeta na našu moć predstavljanja, zahteva za svoje postojanje stvarnost predmeta. Utoliko je zadovoljstvo, kao težnja da se pri stanju te predstave održi, vezano za stvarnost predmeta (kao sadržaj te predstave). S obzirom da se radi o materijalnoj predstavi (stvarnosti predmeta), osećaj ne utiče na moć predstavljanja da se predstava reprodukuje (jer ona to ne može), nego na moć žudnje, na kauzalitet da se stvarnost tog objekta proizvede. Tako nas osećaj zadovoljstva u osetu, kada se radi o težnji da se taj oset održi, neposredno pobuđuje da predmet te predstave proizvedemo, odnosno pobuđuje *interes* u pogledu egzistencije predmeta predstave koji kao stimulus neposredno *utiče* na moć izbora i odredbu moći žudnje u pogledu egzistencije predmeta.⁴⁷⁷

473 *Vorlesungen über Anthropologie Dohna-Wundlacken*, Ausgabe Kowalewski (1924), 175–176.

474 KMS, 96, KU, AA 05: 204.

475 KMS, 98, KU, AA 05: 207.

476 V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009.

477 Može se reći da odnos između osećaja i moći žudnje nije sasvim neposredan, već zahteva barem bazičnu refleksiju (i anticipaciju) o tome koji će predmeti doneti zadovoljstvo. To se može razumeti kao refleksija, koja se prema Kantu može pripisati i životinjama, a o kojoj Kant govori u neobjavljenom uvodu *Kritici moći suđenja* (KMS, 19, EEKU, AA 20: 211). U predavanjima iz metafizike Kant navodi da je „svaka žudnja zasnovana u odnosu na anticipirano zadovoljstvo“. (V-Met-K3/Arnoldt, AA 28: 587). (Uporediti: Ivan Vuković, *Platon i Kant: saveti za dobar život*,

Na taj način, uspeo nam je da objasnimo i subjektivno-kauzalni aspekt osećaja. Uživanje i bol su složene fenomenološke strukture koje se sastoje od materijalne predstave čula (oseta) i težnje da se stanje oseta održi ili odbaci (subjektivnog kauzaliteta oseta). Subjektivni kauzalitet oseta se u ovom slučaju može objasniti kao unapređenje ili prepreka objektivnom kauzalitetu naših životnih snaga. Taj kauzalitet je objektivno (u pogledu na stvarnost predmeta), ali isti taj kauzalitet u svom dejstvu na subjekat (kada dolazi do njegovog unapređenja ili prepreka) je subjektivan – i na taj način konstituiše uživanje, odnosno bol.

4.2. Intencionalnost uživanja i bola

Uživanje i bol, kao zadovoljstvo i nezadovoljstvo u osetu čula, sastoje se u subjektivnom kauzalitetu nekog oseta u pogledu stanja subjekta. S obzirom da se ovo mentalno stanje može okarakterisati kao stanje u kojem je oset dat u svesti putem njegovog subjektivnog kauzaliteta, intencionalni sadržaj tog mentalnog stanja je sadržaj oseta. Međutim, oset je prema Kantu samo „predstava koja se odnosi na subjekat kao modifikacija njegovog stanja“.⁴⁷⁸ Prema tome, uživanje i bol su primarno zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, ne objektom, nego stanjem subjekta. Tu tvrdnju Kant iznosi na mnogim mestima, najjasnije u svojim predavanjima iz 1794. godine:

„Ukoliko *razlog dopadanja* treba da se traži u *osetu putem čula* [...] onda nije objekat ono što nam se dopada, nego nam se dopada stanje subjekta pomoću oseta koji je u meni pobuđen putem čula.“⁴⁷⁹

Međutim, oset, kao i sve druge predstave, ima i neku (barem moguću) upućenost na predmet.⁴⁸⁰ Ovde moramo da pojasnimo Kantovo

108ff.) Zapravo bi bilo preciznije reći da osećaj neposredno *utiče* na moć izbora ili na odredbu žudnje, ili čak da osećaj uživanja ili bola i sam jeste uticaj na odredbu izbora, ali ne i da neposredno određuje moć žudnje, jer mnoštvo različitih uticaja (različitih osećaja i intelektualnih evaluacija) utiče na odredbu odredbe. Za dalju raspravu, takođe pogledati: Nick Zangwill, “Kant on Pleasure in Agreeable”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53/2, 1995, 167–176.

478 KČU, 209, KrV, AA 03: 249–250.

479 V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009.

480 V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1012.

shvatanje oseta. Oset je uvek jedno subjektivno stanje (afekcija naše moći predstavljanja) koji sam po sebi nema intencionalnu usmerenost na predmet. Međutim, oset kao građa može koristiti, i u svakom empirijskom opažaju mora koristiti, za saznanje predmeta. Neki autori u pogledu toga prave razliku između „estetske subjektivnosti“, koja označava da je neko stanje subjektivno, estetsko svojstvo, a ne logičko (objektivno), kako Kant navodi⁴⁸¹, i „reprezentativne subjektivnosti“, koja označava da neka predstava predstavlja samo stanje subjekta. o „reprezentativnoj objektivnosti“, nasuprot, govorimo kada neka predstava predstavlja spoljašnji objekat ili neka svojstva objekta. S obzirom na ovu distinkciju, nema ničega kontradiktornog u tome da kažemo da oset može biti estetski subjektivan, a reprezentativno objektivan.⁴⁸² I to je upravo ono što Kant radi kada „*objektivni* oset“, zelenu boju livade, razlikuje od osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, koji su naprosto subjektivni – jer zelena boja na izvestan način predstavlja livadu.⁴⁸³ Ali oset, koji je subjektivno stanje, referiše na objekat, tek sa njegovim saznanjem: primenom pojmova u nekom opažanju. Na primer, kiselost predstavlja limun samo u opažaju limuna i primenom pojma limuna, dok sam oset kiselosti ne predstavlja limun. Uživanje i bol, prema definiciji, nisu struktuirani kao saznanje, pa, dakle, nema nikakve ni reprezentativno objektivne ni subjektivne upotrebe oseta.⁴⁸⁴ Utoliko, ono što nam se dopada je samo naše stanje, tj. oset kao modifikacija stanja subjekta. Međutim, Kant zapravo govori o tome da su nam *objekti* prijatni ili neprijatni:

„Ono u čemu uživamo nam je takođe prijatno, i naprosto uvek imamo interes prema postojanju toga, budući da uživamo samo koliko nam se i utoliko što nam se egzistencija objekta dopada, ili (jednostavnije) ukoliko je prijatan, i uživanje u nečemu održava se samo u toj meri; jer od toga zavisi, da se subjektivno stanje u koje smo dovedeni duže održi. Isto tako je suprotan slučaj (*casu contrario*) sa bolom.“⁴⁸⁵

481 KMS, 80, KU, AA 05: 188.

482 Ove distinkcije pre svega zastupa Tim Jankovjak, Tim Jankowiak, “Sensations as Representations in Kant“, *British Journal for the History of Philosophy* 22(3), 2014, 492–513.

483 KMS, 98, KU, AA 05: 206.

484 *Ibid.*

485 V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009.

Iz prethodnog citata možemo zaključiti da, iako niti predstavlja predmet, niti subjekt, radi saznanja, i uprkos tome što su uživanje i bol samo osećaji stanja subjekta, ovaj osećaj ipak ima određenu usmerenost na objekat. Nazovimo je *interesna objektivnost*, da bismo je razlikovali od reprezentativne objektivnosti. Ono što karakteriše interesnu objektivnost je da nije o nekom objektu, ne predstavlja kvalitete objekta, već je samo usmerena na (*ne*)egzistenciju tog objekta. Da bismo to razumeli, moramo se okrenuti još jednoj karakterizaciji oseta, koju Kant iznosi u poglavlju o *anticipaciji opažaja* u *Kritici čistog uma*, a prema kojoj je predmet oseta „ono realno“: „ono realno oseta, kao naprosto subjektivne predstave, o čemu se može samo postati svestan da je subjekat aficiran, i koje u sebi usmeravamo na neki objekat uopšte.“⁴⁸⁶ Specifičnost ovog Kantovog stava je da ono realno kao pravi predmet oseta ne upućujemo na neki konkretan objekat kao njegov kvalitet, već na neki objekat uopšte, još uvek ne određeni objekat – jer smo svesni samo da smo aficirani (ne i kvaliteta ili odredbi konkretnog objekta koji nas aficira). Odatle je lako napraviti prelaz ka interesnoj objektivnosti. U uživanju i bolu mi smo svesni samo da smo aficirani, i ta aficiranost (oset) nam je data kao težnja da se ona održi ili odbaci. Međutim, pošto se to da smo aficirani usmerava na neki još neodređeni objekat, onda i težnja da se stanje aficiranosti održi ili odbaci upućuje na egzistenciju ili neegzistenciju objekta koji nas aficira. Utoliko se kao intencionalni objekt uživanja i bola može označiti (*ne*)egzistencija objekta koji nas aficira. Ukoliko bismo to predstavili prema momentima, moglo bi se reći da smo (1) prvo aficirani, imamo oset, i taj (2) oset pokazuje težnju da se njegovo stanje predstavljanja održi ili odbaci. Pritom smo (3) neposredno svesni da je naše stanje aficirano, i (4) težnja da se stanje predstavljanja održi ili odbaci neposredno budi interes za egzistenciju ili neegzistenciju objekta koji nas aficira.

Ako pažljivije pogledamo koji je to objekat na koji smo usmereni, onda to nije ni (saznanjem) određeni objekat, niti još neodređeni objekat uopšte, nego objekat koji nas aficira na način da osećamo uživanje i bol. Drugim rečima, mi na osnovu uživanja i bola razlikujemo objekte koji nas aficiraju, i zainteresovani smo za (*ne*)egzistenciju onih koji nam pružaju uživanje ili bol. Takav objekat još nije određen u smislu saznanja

486 KČU, 139, AA 03: 152.

(nema karaktera da je svest o nečemu), već samo u pogledu interesa, što je intencionalna usmerenost, koja se nikada ne može redukovati na saznanje (na karakter svesti da je o nečemu). Naravno, uobičajeni slučaj jeste da je oset u kojem uživamo ili koji nas boli već deo saznanja predmeta: na primer, neko nam daje čašu vina i kada osetimo ukus vina mi već znamo da je objekat koji nas aficira vino, ali na osnovu saznanja i primene pojmova, ne na osnovu osećaja, utoliko je, kada uživamo u vinu, intencionalni objekat egzistencija vina, za koju smo zainteresovani. Ali, ako apstrahujemo saznanje iz ove kompleksne fenomenološke strukture, onda intencionalni objekat osećaja uopšte nije određen u smislu saznanja, i osećaj nije o nečemu: na primer, hodamo bosim i nešto nas ubode; osećaj bola neposredno budi interes za neegzistenciju *tog* objekta, ali mi pritom ne moramo imati ni najnerazgovetniji pojam o tome koji je to objekat, iako to naknadno možemo saznati (pomoću pojmova, ne osećaja).

Utoliko načelno možemo da se složimo sa komentarom Meri Mekloski, da se ne može imati zadovoljstvo u jedenju breskve, ako se uopšte ne jede breskva, nego se gaca po blatu. Međutim, ono što Mekloski previđa da okarakteriše je da sami osećaji uživanja i bola (bez naknadnog, ili prethodnog saznanja) ne razlikuju šta je blato, a šta breskva, već samo egzistenciju objekata koji nas aficiraju tako da uživamo, ili da nas boli, i utoliko previđa da okarakteriše osećaju uživanja ili bola svojstvenu vrstu intencionalne usmerenosti, interes za egzistenciju ili neegzistenciju predmeta, i redukuje je na karakter svesti da je o nečemu („*aboutness*“).

Uživanje i bol su dakle osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva stanjem subjekta (osetom, aficiranošću) koji su intencionalno usmereni na egzistenciju objekta koji nas aficira. Iz toga vidimo da uživanje i bol imaju dvostruku intencionalnu usmerenost: i prema stanju subjekta i prema egzistenciji objekta. Savremena terminologija nam omogućava da tu strukturu jasnije izložimo. Uzmimo prvo da je oset subjekta u osećaju uživanja i bola dat u svesti kao jedna vrsta fokusa⁴⁸⁷, intencionalnog objekta koji je za nas od značaja; jer se oset, kao aficiranost našeg stanja,

487 Koristimo terminologiju Beneta Helma, prema kojoj je formalni objekt emocije oblik značaja koji definiše vrstu emocije o kojoj se radi (na primer, strah, ljutnja, itd.); meta emocije je ono na šta je emocija usmerena; fokus je pozadinski objekt od značaja s kojim je meta povezana na takav način da na razumljiv način poseduje svojstvo definisano formalnim objektom. B. Helm, *Emotional Reason*, 94.

preko težnje da se to stanje predstavljanja održi ili ne održi, nameće kao objekat od značaja. U zavisnosti od toga da li taj oset za nas ima negativni ili pozitivni značaj, možemo govoriti o bolu ili o uživanju. Egzistencija objekta koji nas aficira postaje relevantna samo u njenoj vezi prema fokusu, odnosno u neposrednoj zavisnosti fakta postojanja afekcije (oseta) od egzistencije objekta, i zbog toga egzistenciju objekta možemo označiti kao metu (*target*) osećaja uživanja i bola. Pritom moramo obratiti pažnju da meta osećaja nije nikakav određeni (propozicionalni objekt), već samo egzistencija tog objekta koji nas aficira. Isto tako, ono što se uobičajeno naziva formalnim objektom, način na koji je meta povezana sa fokusom koji pripisujemo meti kao njen atribut, i na osnovu kojeg razlikujemo vrstu osećaja koji je u pitanju, u ovom slučaju nije nikakav kvalitativni atribut koji bi se mogao pripisati objektu, nego samo fakt da aficira onaj oset koji nam je u fokusu. Reprezentativna komponenta osećaja, oset, dakle, ima svoj sadržaj na način na koji uobičajeno ima; međutim, subjektivno kauzalna komponenta, iako je samo subjektivna, na specifičan način doprinosi intencionalitetu osećaja uživanja ili bola na taj način što unosi nove momente intencionalne usmerenosti: fokusiranost na stanje subjekta i interes u pogledu egzistencije ili neegzistencije objekta koji nas aficira.

4.3. Intelektualno zadovoljstvo i nezadovoljstvo: odredba moći žudnje kao razlog osećaja

Intelektualno zadovoljstvo i nezadovoljstvo, u kojem odredba moći žudnje prethodi osećaju, prema Kantu, nastaje kada je predstava koja poseduje kauzalitet u pogledu stanja subjekta intelektualna, odnosno pojam⁴⁸⁸, ili, kako Kant na drugom mestu određuje: „kada ja jesam svestan promena sopstvenog stanja“⁴⁸⁹, za razliku od čulnog, kada je samo moje stanje aficirano.

488 Anth, AA 07: 230

489 V-Anth/Mron, AA 25: 1229.

Ova obeležja odmah treba da izložimo jasnije, kako ne bismo otišli na pogrešan put u pogledu intelektualnog statusa zadovoljstva. Prvo, moramo primetiti da mi čulnih pojava možemo postati i pojmovno svesni; takva jedna predstava je saznanje predmeta kao objekta iskustva. Međutim, Kantova odredba intelektualnog zadovoljstva, kao onog dopadanja prema pojmu, nikako ne znači da je za to dovoljno da smo predmeta svesni prema pojmu. Obrazložićemo to na primeru. Recimo, da probamo kanarsko vino, koje nam je inače (i iskustveno i što se tiče njegovih karakteristika i porekla) bilo nepoznato, i osećamo prijatnost: ovaj osećaj je svakako čulni, to vino nas zadovoljava u osetu (čula ukusa). Uzmimo sada drugi primer: mi možemo znati sve, imati sasvim razgovetan pojam o kanarskom vinu, sa svim njegovim obeležjima, mirisom, ukusom, slatkoćom, mogućnosti da odredimo berbu itd. Sve to saznanje ne bi promenilo ništa u činjenici da nam se vino, koje probamo (uzevši uobičajeni slučaj da nam je prijatan njegov ukus) dopada u osetu, a ne u pojmu.⁴⁹⁰

Očigledno je da, kada Kant kaže da nam se nešto dopada u pojmu, želi reći nešto sasvim drugo od toga da je predmet koji nam se dopada saznat pojmom. To, da neki osećaj nastaje prema nekom pojmu, značilo bi da neki pojam ima kauzalitet da odredi stanje subjekta, da subjekat održi ili odbaci dato stanje predstavljanja. Dakle, to ne smemo pomešati sa činjenicom da neki oset predmeta, koji smo saznali u pojmu, ima kauzalitet u pogledu subjekta, što je uživanje ili bol. Radi se o dva odvojena pitanja: (1) da li se objekat uživanja ili bola saznaje u pojmu i (2) da li je zadovoljstvo ili nezadovoljstvo zasnovano na pojmu? Za razmatranje intelektualnog zadovoljstva i nezadovoljstva bitno je samo drugo pitanje. Dakle: na koji način neki pojam može imati kauzalitet u pogledu stanja subjekta?

Rešenje koje nam Kant nudi opet je povezano sa moći žudnje, ali u ovom slučaju, kada (svesna) odredba moći žudnje prethodi osećaju zadovoljstva. Volju Kant u *Kritici moći suđenja* definiše kao: „moć žudnje, ukoliko se na nju može uticati samo pojmovima, to jest tako da

490 Određeni izuzetak u tom pogledu bila bi mogućnost pridodate lepote: ukoliko nam se vino dopada po tome što na najbolji način izlaže svoj pojam – to ovde nije predmet naše rasprave.

delu shodno predstavi o nekoj svrsi“.⁴⁹¹ Pritom je volja „neki kauzalitet prema svrhama“.⁴⁹² Jedan pojam, kojem je pritom pripisan ovaj kauzalitet volje, može se, prema tome, nazvati predstavom svrhe. Na primer, ja imam neki pojam kuće kakvu smatram korisnom za život, i prema tome određujem svoju volju da takvu kuću i napravim. Pojam kuće je prema tome predstava svrhe, a kauzalitet tog pojma u pogledu na stvarnost njenog objekta, izgradnju kuće, jeste volja.

Međutim, volja je jedan objektivni kauzalitet, u pogledu na stvarnost nekog objekta, a ne osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, koji je vezan za kauzalitet u pogledu stanja subjekta. I u pogledu ovog objašnjenja moramo razlikovati odgovore intencionalne i kauzalne interpretacije. Kao što smo već videli, osnovna pretpostavka kauzalne teorije je da se radi o vezi između uzroka i posledice. Pretpostavka je, prema Gajeru, u ovom slučaju povezana sa tezom da ostvarenje svake namere proizvodi zadovoljstvo.⁴⁹³ Dakle, prema ovom shvatanju, mi imamo neke namere, svrhe, i njihovo ostvarenje, psihološki, za posledicu ima osećaj zadovoljstva, ili, nasuprot tome, nešto što našim namerama ne ide u korist, izaziva nezadovoljstvo – pri čemu se osećaj u tom slučaju, kao što smo videli, shvata kao jedan odeliti oset. Ova psihološka teza se teško može osporiti. Međutim, smatramo da je ovo objašnjenje nedovoljno, ne samo zato što je Kant smatrao da osećaj nije oset, već i zbog toga što teza ne uspeva da objasni neizostavnu motivacionu ulogu osećaja zadovoljstva. Naime, Kant je smatrao da za naše delanje nije dovoljna naprosto odredba volje, već i to da je ona pobuda za subjekat, odnosno osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva: „Predstave ne mogu postati uzroci objekta, ukoliko nemamo zadovoljstvo tim predstavama“⁴⁹⁴. Dakle, prema ovoj tezi, nije dovoljno da imamo odredbu volje, da izvršimo neku radnju, ukoliko ta odredba nekako ne odredi i izbor subjekta da se takvo stanje održi: „Svaka odredba izbora kreće od predstave moguće radnje, preko osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, njom ili njenim dejstvom, ka delanju“⁴⁹⁵. Na primer, kada ja želim da sagradim kuću,

491 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

492 KMS, 112, KU, AA 05: 220.

493 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 70.

494 V-Met/Mron, AA 29: 894.

495 MS, AA 06: 399.

neophodno je, pored odredbe volje, još i to da sam ja, kao čulno i telesno živo biće, nekako određen da pored svih svojih pobuda i sklonosti zadržim baš tu predstavu kao svrhu koju ostvarujem. Prema tome, osećaj ovde ne možemo shvatiti samo kao posledicu ostvarenja ili neostvarenja namere, već on igra i neizostavnu ulogu u kompleksnom sklopu izvođenja radnje.

Prethodna interpretacija bi takođe napravila oštru razliku između objektivnog kauzaliteta, kauzaliteta nekog pojma kao predstave svrhe u pogledu stvarnosti njegovog predmeta, i subjektivnog kauzaliteta neke predstave, kao posledice koja sledi. Međutim, Kant je smatrao da se zapravo radi o *istom* kauzalitetu, posmatranom iz različite perspektive: „Kauzalitet predstave u pogledu na stvarnost njenog objekta je dakle život. **Ovaj** kauzalitet predstava je u pogledu na subjekat osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. U pogledu objekta – moć žudnje.“⁴⁹⁶ Naravno, kauzalitet se razlikuje u tome da li je subjektivan, u pogledu stanja subjekta, ili je objektivn, u pogledu na stvarnost objekta, ali, po svemu sudeći, Kant ne smatra da se radi o faktički drugom kauzalitetu, odnosno, radi se o istoj kauzalnoj sili neke predstave, koja svoju delotvornost može imati i na stanje subjekta i na stvarnost objekta.

Ukoliko kauzalna interpretacija pravi preveliku razliku između objektivnog i subjektivnog kauzaliteta predstava, u slučaju intelektualnog zadovoljstva, onda interpretacija Rejčel Zakert pravi premalu razliku. U skladu sa svojom intencionalnom interpretacijom, prema kojoj su osećaji intencionalna stanja drugog reda, ona smatra da se osećaj, u ovom slučaju, može tumačiti kao svest o objektivnom kauzalitetu pojma:

„Uzevši u obzir Kantovu definiciju žudnji kao 'kauzaliteta neke predstave u pogledu na objekat', zadovoljstvo, kao 'svest o kauzalitetu neke predstave', može se shvatiti kao subjektivna svesnost o toj žudnji.“⁴⁹⁷

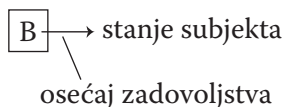
Prema Rejčel Zakert, zadovoljstvo je u ovom slučaju subjektivno prema tome što je subjektivna svest (o objektivnom kauzalitetu). Međutim, prema samoj definiciji zadovoljstva na koju ona referira, zadovoljstvo nije naprosto „svest o kauzalitetu neke predstave“, nego „svest

496 V-Met/Mron, AA 29: 894. Podeljao Igor Cvejić.

497 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 244–245.

kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta“. Dakle, Kant ne kaže da je naša svest, kako god ona nastala, o nekom objektivnom kauzalitetu predstave, sama po sebi osećaj zadovoljstva, već naprotiv, da se mora raditi o kauzalitetu u pogledu stanja subjekta. Zakert ovde zapravo meša pitanje da li je stanje svesti subjektivno ili je kauzalitet subjektivan, jer, prema njenoj tvrdnji, subjektivnost referira na svest, dok je u Kantovoj definiciji jasno da se radi o tome da se kauzalitet odnosi na stanje subjekta. To je bila, kao što smo videli, i osnova Kantove distinkcije između žudnji i zadovoljstva i nezadovoljstva, jer prve referiraju na objektivni kauzalitet, a osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva na subjektivni.⁴⁹⁸ Utoliko interpretacija koju nam u ovom slučaju daje Zakert, govori suviše malo o zadovoljstvu (ili nezadovoljstvu) u pogledu reference na subjektivni kauzalitet predstava, da se u stanju predstavljanja održi ili da se ono odbaci, a sama Zakert zaključuje da se uopšte i ne radi o subjektivnom kauzalitetu predstava: „Kauzalitet ove predstave (objekta) nije kauzalno usmeren 'da se održi stanje subjekta,' nego pre da se objekat proizvede“⁴⁹⁹. Zakert je verovatno u pravu, utoliko što tvrdi da se primarno radi o kauzalitetu volje da se objekat proizvede, ali nije stvar u tome da to nije *i* subjektivni kauzalitet, da se u stanju predstavljanja održimo ili da ga odbacimo, jer se onda ne bi ni radilo o zadovoljstvu i nezadovoljstvu. Prema tome, potrebno nam je objašnjenje zašto ili kako je kauzalna usmerenost u pogledu na neki objekat, da se proizvede, uz to još i dejstvo na stanje subjekta.

Prema interpretaciji koji smo mi ponudili, osećaj je relaciono svojstvo, naime kauzalitet neke predstave u pogledu na stanje subjekta. Opšta odredba intelektualnog zadovoljstva bi, s tim u skladu, bila: 'kauzalitet nekog pojma u pogledu stanja subjekta':



slika 2: subjektivni kauzalitet pojma
(B = pojam[Begriff])

498 Uporediti poglavlje 2.1.

499 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 268.

Gledano objektivno, u pogledu stvarnosti nekog objekta, taj kauzalitet je volja; gledano subjektivno, u pogledu odredbe subjekta da se u stanju predstavljanja održi, ta ista kauzalna sila izaziva osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, odnosno težnju da se subjekat održi u nekom stanju ili da se ono odbaci. Da predstavimo to na jednostavnom primeru. Recimo da hoćemo da sagradimo kuću. Mi u pojmu imamo predstavu kuće (kao svrhu), ali da bismo tu kuću zaista sagradili, potrebno je i da subjekat bude određen da, na primer, uštedi negde, da posveti tome vreme itd. Takvu određenost subjekta srazmerno predstavi neke svrhe, Kant naziva intelektualnim zadovoljstvom. I mi, dok razmišljamo o zidanju kuće, iako još ništa nismo uradili povodom toga, osećamo jedno idealističko zadovoljstvo u tome što je naše stanje određeno, pa smo rešili, recimo, kako ćemo da uštedimo; a kasnije osećamo zadovoljstvo i ako primetimo da radovi napreduju kako smo zamislili, ako nam neko kaže da je materijal jeftiniji ili ako napokon vidimo kuću koja je završena baš onako kako smo planirali.

Da bismo to bolje razumeli, moramo se okrenuti jednoj od najbitnijih razlika između čulnog i intelektualnog zadovoljstva, razlici u vrstama kauzaliteta. U *Kritici estetske moći suđenja* Kant definiše svrhu kao: „predmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok onog predmeta“⁵⁰⁰ U tom smislu je pojam, kao što smo videli, predstava neke svrhe (npr. predstava kuće je uzrok, a sama kuća predmet). Vrstu kauzaliteta o kojoj je u tom slučaju reč Kant označava kao svrhovitost: „kauzalitet nekog *pojma* u pogledu njegovog objekta“⁵⁰¹. Pritom moramo obratiti pažnju da se susrećemo sa jednom sasvim drugačijom vrstom kauzaliteta nego što je to uobičajeni iskustveni odnos u kojem jedna stvar, kao uzrok, prethodi drugoj stvari u vremenu. Umesto toga, radi se o vezi finalnih uzroka, u kojoj je predstava posledice, kao svrhe, istovremeno i uzrok (delanja), iako vremenski sama stvarnost posledice dolazi posle (delanja). U *Kritici teleološke moći suđenja* Kant tako zaključuje da su ovo dve jedine moguće različite vrste kauzalne veze:

500 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

501 *Ibid.*

„Svaka takva kauzalna veza zove se kauzalna veza finalnih uzroka (*nexus finalis*). Možda bi bilo zgodnije da se kauzalna veza eficientnih uzroka nazove vezom realnih uzroka, a ova kauzalna veza finalnih uzroka vezom idealnih uzroka, jer se u isto vreme pri ovom označenju shvata da ne mogu postojati više od te dve vrste kauzaliteta.“⁵⁰²

To nam može pomoći da razumemo i na koji način je neki pojam u kauzalnoj relaciji prema stanju subjekta. Ne radi se, dakle, primarno o relaciji u kojoj bi pojam, kao neka stvar, vremenski prethodio, kao eficientni uzrok, stanju subjekta (iako mu uopšteno uzev može prethoditi), već o relaciji (ne)svrhovitosti stanja subjekta (predstave predmeta ili radnje) u pogledu na pojam kao predstavu svrhe, koja istovremeno označava unapređenje ili prepreku kauzaliteta volje određene pojmom i utoliko se manifestuje kao osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, tj. aktivnost stanja subjekta pri datoj predstavi da se stanje predstavljanja održi ili da se odbaci. To znači da pri odredbi volje, prema nekom pojmu kao predstavi svrhe, mi i svoje subjektivno stanje dovodimo u svrhovitu relaciju, to jest određujemo sebe prema predstavi ove svrhe (na primer, da štedimo radi izgradnje kuće) i ukoliko se naše stanje zaista određuje predstavom svrhe, radi se o jednoj svrhovitoj relaciji pojma i stanja subjekta, odnosno o zadovoljstvu, ili ukoliko je slučaj suprotno, o intelektualnom nezadovoljstvu (osećamo da je naše duševno stanje nesvrhovito, na primer, ne možemo da se odupremo sklonosti da trošimo veliku količinu novca na nešto, zbog čega nećemo moći da izgradimo kuću; ili ako saznamo da je materijal skuplji nego što smo zamislili).

Prema tome, vidimo, da razlika između čulnih i intelektualnih zadovoljstava nije samo u njihovom uzroku ili razlogu (pojmu ili osetu), nego pre svega u vrsti relacije koja je u pitanju: da li se radi o kauzalnoj vezi eficientnih ili finalnih uzroka. Na taj način možemo doslovno citirati Kantovu primedbu iz paragrafa §5. *Kritike moći suđenja*, da se radi o tri različita odnosa predstava, ne samo tri različite vrste predstava, s tim što za sada referiramo samo na dva različita odnosa, dok ćemo problem suda ukusa razmatrati kasnije: „Dakle, prijatno, lepo i dobro upućuju na tri različita odnosa (*Verhältnisse*) predstava prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva“⁵⁰³.

502 KMS, 260, KU, AA 05: 372.

503 KMS, 101, KU, AA 05: 209–210.

Na sličan način možemo odgovoriti i na drugu Kantovu odredbu intelektualnog zadovoljstva da „ja jesam svestan promena stanja“, a ne naprosto aficiran. To ne znači naprosto da smo predmeta svesni u pojmu, ili da imamo bolju introspekciju sopstvenog stanja, ili da kod čulnih zadovoljstava mi nismo svesni promena stanja – jer, kao što smo videli, i čulno zadovoljstvo i nezadovoljstvo jeste svest. Radi se o tome da sam ja intelektualno, prema nekom pojmu, svestan kakvi moje stanje, ili predmet ili radnja koje predstavljam, treba da budu: „Da bih smatrao da je nešto dobro, ja u svako doba moram znati kakva stvar treba da je predmet, to jest moram imati neki pojam o njemu.“⁵⁰⁴ To istovremeno ima svoju implikaciju u načinu na koji se promene mogu stanja dešavati. Ne radi se o tome da sam ja naprosto čulno aficiran, nego se radi o tome da stanje u kojem se nalazim, predmet ili radnju, odobravam ili ne odobravam, prema predstavi neke svrhe, odnosno pojmu, i u skladu sa tim aficiram svoje stanje, da se u njemu održim ili da se odbaci. Na primer, prema svojim sklonostima osetim prijetnost izazvanu nekom skupom stvari, ali ako sam rešio da štedim, onda to ne odobravam i smatram štetnim, i istovremeno aficiram svoje sopstveno stanje da se takva predstava odbaci. U tom slučaju, jedan intelektualni (praktički) sud prethodi osećaju zadovoljstva, jer mi, pre svega, u sudu odobravamo ili ne odobravamo neki predmet ili aktivnost, a time aficiramo svoje stanje i osećamo zadovoljstvo ili nezadovoljstvo. Veza pojma i stanja subjekta je takva da se pokazuje aktivnost naše životne snage, koja se manifestuje na to da se stanje predstavljanja održi ili odbaci, ali ne telesne ili čulne, nego intelektualne životne snage koja aficira čulnost.

Kant među intelektualnim zadovoljstvima razlikuje neposredno i posredno zadovoljstvo.⁵⁰⁵ Posredna su ona zadovoljstva na osnovu kojih predmete zovemo korisnima, koja dakle svoj osnov, krajnju svrhu, imaju u nečem drugom, a za šta se predmet pokazuje kao koristan, to jest kao sredstvo ili posredno dobro. Neposredno intelektualno zadovoljstvo je vezano za nešto što je svrha po sebi, odnosno neposredno dobro. Distinkcija između neposrednog i posrednog dopadanja se može objasniti i pomoću razlike između spoljašnjeg i unutrašnjeg kauzaliteta, ali njoj ćemo se vratiti u sledećem delu, u poglavlju o svrhovitosti.

504 KMS, 99, KU, AA 05: 207.

505 V-Met/Mron, AA 29: 892.

Jedan od Kantovih primera za posredna zadovoljstva je razlika između hrane koju jedemo zbog njenog prijatnog ukusa, i one koju jedemo zbog zdravlja: „Dobro jelo nam se dopada 1. neposredno zbog ukusa 2. posredno kao sredstvo zdravlja. Neki gorki lek je neposredno neprijatan, a posredno se ipak dopada.“⁵⁰⁶ Neposredno dobro, odnosno ono što se neposredno prema pojmu dopada, prema Kantu, samo je moralnost.⁵⁰⁷

4.4. Intencionalnost intelektualnog osećaja

Intelektualno zadovoljstvo i nezadovoljstvo su zasnovani na pojmu i odredbi volje, a ne na osetu čula; odnosno, jesu ona svest koja se sastoji u kauzalitetu nekog pojma u pogledu na stanje subjekta. Pritom se odmah moramo suočiti sa dve razlike u pogledu intencionalnosti ovih stanja: (1) pojam kao predstava koja stoji u osnovi osećaja je o objektu, a ne samo modifikacija stanja subjekta, za razliku od oseta, i predstavlja osobine objekta; (2) kauzalitet o kojem je reč nije mehanički, nego svrhoviti. S obzirom na to da je reprezentativna komponenta na kojoj se osećaj zasniva usmerena na objekat (pojam), jasno je i da je osećaj usmeren na taj isti objekat – iz toga bi se moglo zaključiti da je intelektualno zadovoljstvo ili nezadovoljstvo uvek usmereno prema objektu pojma. Međutim, Kant kaže da su svrhovita i da nam se dopadaju i stanja subjekta ili radnje.⁵⁰⁸ Na primer, zadovoljstvo, koje se zasniva na pojmu kuće koju hoću da sagradim, odnosiće se i na moje stanje, da štedim za kuću, ili radnje, koje u tu svrhu činim, ili materijal i ukrase koji mi u tu svrhu trebaju, itd. Da bismo to objasnili, okrenućemo se malo detaljnije ulozi pojma u odredbi volje.

Iako je Kantu po svemu sudeći današnja upotreba pojma intencionalnosti strana, latinski termin, prema kojem je nastao koncept intencionalnosti, naime *intentio*, poznat mu je. Sledeći Baumgartena, Kant ovaj termin koristi da bi označio predstavu svrhe, odnosno nameru

506 V-Lo/Philippi, AA 24: 346.

507 V-Met/Mron, AA 29: 892.

508 KMS, 111, AA 05: 220.

(*Absicht*).⁵⁰⁹ To je upravo ono što je pojam u odredbi volje na kojoj se zasniva osećaj zadovoljstva, dakle, predstava svrhe, odnosno *intentio*. Jedno od Kantovih određenja ovog koncepta, takođe pozivanjem i na latinski termin *intentio*, nalazi se u zabelešci uz *Metafiziku morala*: „[s]vakoj radnji slobodne volje pripadaju: kao prvo, predmet radnje (*ono materijalno*), svrha; drugo, ono u svrhu što čini objektivni odredbeni razlog našeg izbora (*ono formalno*), odnosno namera (*intentio animi*); treće, pobuda, kao subjektivni odredbeni razlog izbora (*elater animi*).“⁵¹⁰ Pojam, kao predstavu neke svrhe, u jednoj radnji, dakle, treba pre svega shvatiti kao objektivni odredbeni razlog volje, odnosno kao ono *spram čega* je naša volja određena.⁵¹¹ Pored toga, u pogledu predmeta iskustva ili radnje, potrebna je određena evaluacija (prosudivanje) koja ih dovodi u odnos spram pojma koji stoji u osnovi odredbe volje. Prema tome, sama odredba volje nekim pojmom kao predstavom svrhe i nastrojenost subjekta ma kojom odredbom volje mentalna su stanja kompleksne intencionalne strukture. U skladu sa današnjom terminologijom, predmet pojma kojim je volja određena možemo označiti kao fokus osećaja, odnosno objekat prema kojem smo nastrojeni, koji je za nas od značaja. Fokalna privrženost (*commitment*) ovom objektu određena je odredbom volje, na osnovu koje postajemo receptivni za pozitivni ili negativni odnos prema nekom predmetu, stanju ili radnji.

Ista ona intencionalnost koja je sadržana u pojmu i evaluaciji predmeta ili radnje, sadržana je i u strukturi osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva, jer se osećaj upravo i sastoji od pojma i kauzaliteta da se to stanje predstavljanja održi, iako je intencionalnost zasnovana na odredbi volje pomoću pojmova, koja je istovremeno razlog intelektualnog

509 A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §242. Kant ove termine koristi sinonimno u *Kritici moći suđenja* (KMS, 39, 277, EEKU, AA 20: 235, KU, AA 05: 390). Treba napomenuti da, iako se termin „*Absicht*“ nalazi u samoj definiciji zadovoljstva iz §10. *Kritike moći suđenja*, nije izvesno da je Kant pod tim mislio na tehički termin „*intentio*“. Naime, izraz „*in Absicht auf*“ koji se pojavljuje u ovoj definiciji, po svemu sudeći, imao je nešto drugačije značenje: „u pogledu na“, „u odnosu na“. Uporediti: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?lemma=absicht>; pristupljeno: 31.8.2016.

510 VAMS, AA 23: 389.

511 Uporediti takođe Volfovo shvatanje namere koje neposredno izražava ovaj uvid: „namera je ono što mislimo da zadržimo našom voljom, i prema tome, nije bez razloga da kažemo: volja teži prema nameri, i da nju ostvari.“ (C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §910.)

osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva, a ne ni na kakvoj nezavisnoj sposobnosti da se oseća. Utoliko je i pojam koji stoji u osnovi intelektualnog osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva ono spram čega je osećaj određen. No, da bi to bilo jasnije, razmatraćemo posebno osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva pri posrednom dobrom i korisnom, i moralnom osećaju i poštovanju.

Posredno dobro i korisno je vezano za onaj osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva u pogledu predmeta ili radnje koji se prosuđuje kao posredno dobra, kao sredstvo, za neku drugu svrhu (u tom pogledu, strogo gledano je ono što je sredstvo za ostvarenje dobra određenog moralnim zakonom, dok se korisno može odnositi i na nešto što je sredstvo za našu priyatnost, što ne pripada intelektualnom osećaju). Fokus je u slučaju intelektualnog osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva određen nekim pojmom i odredbom volje (ili uživanjem ili bolom u slučaju korisnog, u pogledu na priyatnost) na osnovu kojih predmet za nas ima značaja, odnosno na osnovu kojih se interesujemo za egzistenciju objekta. U pogledu na to da li je fokus određen pojmom o objektu ili priyatnošću, možemo napraviti razliku između korisnog u pogledu na dobro ili na priyatnost.⁵¹² Na primer: ukoliko želim da sagradim kuću, imam pojam kao predstavu svrhe i on određuje moju nastrojenost prema kući kao objektu koji hoću da proizvedem, te sam receptivan na pozitivne ili negativne uticaje na ovu moju nameru. Nadalje ćemo se pre svega baviti slučajem kada je fokus određen pojmom, mada se deo te analize može preneti i na korisno u pogledu priyatnosti. Međutim, mi evaluiramo i predmete, stanja i radnje spram fokusa. Na primer, ukoliko hoću da sagradim kuću, spram tog cilja, za mene značaj ima i to kakva je cena materijala, radnika, kakve su vremenske prilike u periodu kada treba da se postave temelji, kako me služi zdravlje itd. Utoliko su u moju evaluaciju uključeni i drugi objekti, moja stanja ili radnje, čije pojmove mogu da uporedim spram svrhe koju sam sebi zacrtao. Pritom se drugi objekti, stanja ili radnje, mogu označiti kao mete (*target*) osećaja. Na primer: ukoliko ustanem ujutro i shvatim da će zbog stalne kiše rad na gradnji kuće morati da bude odložen, ja ću osetiti nezadovoljstvo, ne kućom koju hoću da sagradim, nego kišom koja ometa tu gradnju. Kant koristi opšte ime spoljašnje, relativne ili

512 KMS, 101, KU, AA 05: 209.

posredne svrhovitosti ili nesvrhovitosti, da bi označio odnos predmeta, stanja ili radnji, koji su korisni za neku drugu svrhu (na primer: kiša za gradnju kuće).⁵¹³ Utoliko je formalni intencionalni objekat, kao odnos mete spram fokusa, posredna (spoljašnja) *svrhovitost ili nesvrhovitost*, koju u evaluaciji pripisujemo nekom predmetu, stanju ili radnji. Ono što formalni intencionalni objekat čini mogućim je, zatim, da možemo smisleno utvrditi adekvatnost ili neadekvatnost osećaja. Na primer: ukoliko se ispostavi kiša, za koju sam zaključio da pada, ne škodi (nije nesvrhovita) gradnji kuće, onda se može reći da je nezadovoljstvo koje sam osećao kišom – neadekvatno.

Međutim, treba obratiti pažnju na to da osećaj nije sposoban da evaluira predmet (što pripada moći suđenja i razumu) niti da intelektualno odredi volju, što pripada umu u njegovoj praktičnoj upotrebi, niti da ovu strukturu sazna ili predstavi, već je osećaj strukturiran tako da se ova kompleksna intencionalna struktura oseti, a ne uvidi, u dejstvu koje ima na subjekat posredstvom težnje da se stanje predstavljanja održi ili odbaci. Intelektualnom osećaju zadovoljstva ili nezadovoljstva u korisnom mora, dakle, da prethodi: (1) saznanje nekog objekta u pojmu (što pripada moći saznanja), (2) odredba volje tim pojmom (objekat), kao predstavom svrhe (što je upotreba moći htenja, uma), (3) saznanje, ili anticipacija, pojmom nekog drugog objekta, radnje ili stanja (što opet pripada moći saznanja) i (4) evaluacija odnosa nekog drugog objekta, radnje ili stanja spram fokusa (što, takođe, pripada moći saznanja da se donese jedan tehničko-pragmatički sud). Drugačije rečeno, svi intencionalni akti koji treba da odrede odnos spram objekata, fokusa ili mete, kao i vezu između mete i fokusa, prethode osećaju i činovi su moći saznanja i moći htenja. Osećaj nije nikakav novi intencionalni akt, već relaciono svojstvo intencionalnog akta evaluacije, koji ima dejstvo na stanje subjekta, dejstvo kauzaliteta volje da subjekat održi to stanje ili da ga odbaci, a samo ovo relaciono svojstvo je naprosto subjektivno (subjektivni kauzalitet) i nikada ne iznosi ništa o objektu. Na primer: ukoliko osećam nezadovoljstvo lošim vremenom koje sprečava gradnju kuće, čitava intencionalna struktura koja se odnosi na evaluaciji štete koja nastaje, ne zasniva se na osećaju nezadovoljstva, i na osnovu nje možemo da saznamo štetu koja je naneta; ali ova intencionalna

513 KMS, 254, KU, AA 05: 367.

struktura istovremeno aficira našu nastrojenost spram fokusa koja kao kauzalitet volje ima svoje dejstvo da se subjekat odredi da to stanje izbegne, odnosno da se odredi interes u pogledu neegzistencije mete, da ne bude lošeg vremena.

Dakle, ono što u osnovi sačinjava strukturu osećaja posredno dobrog je, kao prvo, pojam kojim je volja određena, koji određuje pozicionalni objekat osećaja (fokus) i sačinjava reprezentativnu komponentu osećaja; zatim, imamo kauzalitet tog pojma u pogledu na stanje subjekta, s tim da se subjekat održi u tom stanju, odnosno težnju da nastrojenost subjekta bude određena spram ovog pojma, ali ovaj kauzalitet se u slučaju posredno dobrog ne zasniva neposredno na odredbi volje, već na evaluaciji koja procenjuje neki objekat (metu) u pogledu njegove svrhovitosti i budi interes za egzistenciju tog objekta, što sačinjava kauzalnu komponentu osećaja koja je ujedno evaluativna komponenta, i manifestuje se u stanju subjekta kao dopadanje u pogledu na egzistenciju predmeta. Ono što mi osećamo je, zapravo, unapređenje kauzaliteta nekog pojma nekim predmetom, stanjem ili radnjom, za koju je pobuđen interes. Da zaključimo: intelektualni osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva u posredno dobrom je (svesno) mentalno stanje koje se sastoji od nekog pojma (kao predstave svrhe) i težnje tog pojma usmerene na egzistenciju spram njega evaluiranih predmeta, radnji ili stanja, a koja se subjektivno manifestuje u težnji na stanje subjekta da se dato stanje održi ili odbaci. Ovako struktuiran osećaj ima svoju određenu metu (*target*), objekat na koji se direktno odnosi, a koji prema tome nazivamo posredno dobrim ili štetnim, fokus kao određen objekat (pojmom i odredbom volje) i spoljašnju svrhovitost ili nesvrhovitost kao formalni intencionalni objekat na osnovu kojeg možemo reći da li je osećaj adekvatan ili ne (iako, strogo gledano, ne greši osećaj, nego moć suđenja i razum u evaluaciji predmeta).

4.5. Moralni osećaj i osećaj poštovanja

Moralni osećaj se samo u *Metafizici morala* prikazuje kao posebna vrsta osećaja u odnosu na osećaj poštovanja, dok je u prethodnim delima Kant osećaj poštovanja poistovećivao sa moralnim osećajem. Međutim,

i u *Metafizici morala* Kant moralni osećaj smatra osećajem poštovanja ukoliko je subjektivno označen.⁵¹⁴ Utoliko, neki autori smatraju da zapravo i nema razlika, odnosno da je jedini moralni osećaj – osećaj poštovanja moralnog zakona.⁵¹⁵ Ipak, jasno je, kao što ćemo kasnije videti, da postoji razlika u strukturi ovih osećaja, jer se moralni osećaj odnosi na radnje, a poštovanje samo na moralni zakon i ličnost.

Moralni osećaj u Metafizici morala Kant definiše kao: „receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo naprosto iz svesti slaganja ili neslaganja naše radnje sa zakonom dužnosti“⁵¹⁶. Dakle, ono što je specifično za moralni osećaj jeste da je pojam koji stoji u njegovoj osnovi predstava moralnog zakona i da se ne odnosi na predmet, nego na radnje. Dakle, radi se o tome da se oseća zadovoljstvo ili nezadovoljstvo time što se neka radnje slaže ili suprotstavlja moralnom zakonu, ili, drugačije rečeno, da se radnja određuje kao svrhovita ili nesvrhovita u pogledu na moralni zakon. Osim toga, već smo videli u prethodnim poglavljima da slaganje i suprotstavljanje za Kanta znači isto što i unapređenje ili prepreka, u ovom slučaju, moralnom zakonu. Utoliko kauzalitet moralnog zakona deluje na odredbu izbora (radnje), da se neka radnja održi i sprovede, ili da se odbaci, a ovaj kauzalitet se manifestuje kao moralni osećaj.⁵¹⁷ Pritom, iako nije sasvim istovetan sa osećajem poštovanja, moralni osećaj jeste od njega zavisian.

Osećaj poštovanja (za moralni zakon) je najspecifičnija, a ujedno i najreprezentativnija modifikacija intelektualnog zadovoljstva. Njegova najizraženija specifičnost je što je to jedan osećaj koji se, iako je, kao i svi drugi osećaji, vezan za čulnost, može znati *a priori*. Otuda pitanje – kako je uopšte moguće da nešto istovremeno pripada čulnosti, a važi *a priori*, a da to nisu naprosto forme čulnosti (prostor i vreme)? Ukoliko imam zadovoljstvo time što sam naišao na odgovarajuću hranu, odgovarajući materijal za kuću, ili što je moje stanje usaglašeno sa tim što želim da sagradim kuću, sva takva zadovoljstva moraju biti empirijski uslovljena, i oslanjati se bilo na empirijske svrhe (moje životne ciljeve)

514 MS, AA 06: 464.

515 Gajer, recimo, piše: „bilo bi najtačnije da tretiramo 'poštovanje' i 'moralni osećaj' kao sinonime“ (P. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge, 1996, 358).

516 MM, 200, MS, AA 06: 399.

517 *Ibid.*

ili na osećaje stvari oko mene, koje me aficiraju. Kod osećaja poštovanja mora se, ukoliko taj osećaj treba da bude *a priori*, raditi o tome da je on nezavisan od oseća i empirijskih svrha.

Pre svega, treba reći nešto o pitanju zašto je Kantu, pored moralnog zakona kao odredbenog razloga volje, neophodan još i osećaj poštovanja kao subjektivna pobuda. Razlog tome je što ljudska priroda, za razliku od božanske, nije sama po sebi u moralnom nahodaću.⁵¹⁸ Čovek kao čulno biće, sem mišljenjem (*Denkungsart*), određen je i čulnošću (*Sinnesart*)⁵¹⁹, te je usled toga neophodna ne samo determinacija uma u pogledu moralnog zakona, već i uticaj na čulnost. Osećaj poštovanja ne treba da objasni kako dolazi do toga da moralni zakon predstavlja osnovnu pobudu ljudskog izbora, nego kako to, ukoliko do nje ne dolazi, mora da izgleda: „mi nećemo *a priori* imati da pokažemo razlog kako moralni zakon u sebi predstavlja pobudu, već šta ona, ukoliko jeste takva, prouzrokuje u duši (bolje reći: šta mora da prouzrokuje).“⁵²⁰

To uopšteno odgovara strukturi intelektualnog zadovoljstva, koju smo pokazali, a koja se sastoji u kauzalitetu nekog pojma u pogledu na stanje subjekta. Samo što kauzalitet u ovom slučaju primarno pripada moralnom zakonu:

MG → stanje subjekta

slika 3: Osećaj poštovanja
(MG = moralni zakon [*moralische Gesetz*])

Centralno pitanje je, međutim, na koji način je moguće da se ovaj osećaj, iako pripada čulnosti, može saznati *a priori*? Glavni argument kojim Kant objašnjava ovu mogućnost je što uticaj moralnog zakona u prvom koraku označava kao negativan:

„Suština svakog određenja volje pomoću moralnog zakona jeste: da se ona kao slobodna volja određuje samo pomoću zakona, dakle ne samo bez sudelovanja čulnih podsticaja, nego čak i uz odbacivanje svih njih i uz prekid sa svim sklonostima ukoliko bi one mogle biti suprotne tom zakonu. Dakle,

518 KPU, 78, KpV, AA 05: 72.

519 KČU, 295, KpV, AA 03: 373.

520 KPU, 79, KpV, AA 05: 73.

dejstvo moralnog zakona kao pobude je utoliko samo negativno, te se ta pobuda kao takva može saznati *a priori*. Jer svaka sklonost i svaki čulni podsticaj zasnovani su na osećaju, a negativno dejstvo na osećaj (isključenjem sklonosti) i samo je osećaj.“⁵²¹

Dejstvo moralnog zakona na čulnost se ovde prikazuje kao isključivo negativno i utoliko predstavlja neprijatnost u pogledu čulnih sklonosti.⁵²² Ovo je Kantu neophodno iz dva razloga: prvi je što se ovim isključuje uticaj čulnih sklonosti na odredbu volje, drugi je što to omogućuje da se ovaj uticaj može „saznati *a priori*“, jer ne sadrži nikakve materijalne uslove čulnosti koji bi kvarili čistoću ovog osećaja. Međutim, već u sledećem koraku Kant čini nešto vrlo neobično, ukazujući da je osećaj poštovanja ipak pozitivan: „Međutim, kako je taj zakon ipak nešto po sebi pozitivno [...] on je predmet najvećeg *poštovanja*, dakle i razlog pozitivnog osećaja koji nije empirijskog porekla i koji se saznaje *a priori*.“⁵²³ Ne možemo reći da je sasvim jasno kako se može desiti ovaj prelaz sa negativnog na pozitivan osećaj, a da se pritom ostane pri strogosti izvođenja koju je Kant, uobičajeno, težio da ima. Jedno od objašnjenja koje može bar navesti na neki put, pojavljuje se nešto kasnije: „[...] za taj zakon ne postoji nikakav osećaj, već se u sudu uma, budući da zakon uklanja s puta otpor, otklanjanje neke prepreke jednako ceni kao pozitivno unapređivanje kauzaliteta.“⁵²⁴

Čini se da bi onda samo ova „pozitivna“ strana osećaja bilo poštovanje, odnosno to što se umom ceni, te dakle ovo čulno dejstvo zakona kao moralnosti i ne bi bilo povezano sa čulnim aficiranjem, nego sa intelektualnim odnosom.⁵²⁵ To ima i potvrdu u samom tekstu: „[...] to je dejstvo tog zakona na osećaj samo ponižavanje, koje mi, istina, *a priori* uviđamo, ali u njemu ne možemo saznati snagu čistog praktičkog zakona kao pobude, nego samo otpor protiv pobuda čulnosti.“⁵²⁶

521 KPU, 79, KpV, AA 05: 72–73.

522 KPU, 81, KpV, AA 05: 75.

523 KPU, 80, KpV, AA 05: 73.

524 KPU, 81, KpV, AA 05: 75.

525 Uporediti: Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990, 138–139; Richard McCarty “Kantian moral motivation and the feeling of respect”, *Journal of the History of Philosophy* 31/3, 1993, 421–435, 425–426.

526 KPU, 85, KpV, AA 05: 78.

Ovo mesto je često bilo meta kritike, pre svega, jer, ako tako stvari razumemo, Kant nije uspeo da izvede poštovanje kao pozitivni osećaj, pošto je osećaj u pravom smislu samo njegova čulna negativna strana, to jest nezadovoljstvo.⁵²⁷

Kant je, na sreću, razjasnio ovaj problem, samo ne u *Kritici praktičkog uma*, već u jednom pretkritičkom tekstu „Pokušaj uvođenja pojma negativnih veličina u filozofiju“ (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*). U ovom tekstu Kant pokušava da napravi razliku između logičke i realne negacije, i ukaže na potencijalnu primenu ove razlike u filozofiji. Ukratko, u logičkoj negaciji se ono što je negirano prosto poništava, i rezultat je kontradikcija, odnosno „ništa“; u realnoj negaciji se onome negiranom nešto suprotstavlja i rezultat nije ništa, već (ukoliko su te dve sile jednake) – „nula“.⁵²⁸ U realnoj negaciji ne radi se o tome da je nešto prosto negativno, već su obe veličine pozitivne, ali negativne u relativnom odnosu jedne prema drugoj, odnosno u svom suprotstavljanju drugoj pozitivnoj veličini.⁵²⁹ Prvi primer za primenu ovog principa u filozofiji je na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Pitanje se sastoji u tome: „[...] da li je nezadovoljstvo zapravo nedostatak zadovoljstva ili je uzrok njegovog odricanja, koji je sam po sebi pozitivan, i nije njegova kontradikcija, nego realna suprotnost; i da li se nezadovoljstvo može nazvati negativnim zadovoljstvom.“⁵³⁰ Kant zastupa ovaj drugi odgovor i daje jedan primer za to. Uzmimo kao primer majku Spartanca kojoj je javljeno da joj je sin poginuo časno se boreći za svoju zemlju, i recimo da ona oseća veliko zadovoljstvo zbog toga, koje možemo izraziti sa „4a“. Ona, naravno, oseća i nezadovoljstvo, jer joj se sin neće vratiti kući. Ukoliko bismo to nezadovoljstvo izrazili kao odsustvo ili logičko negiranje (*Verneinigung*) zadovoljstva (njegovim vraćanjem kući) sa 0, onda bi ukupan rezultat zadovoljstva bio $4a+0=4a$, što očigledno nije ispravno. Ukoliko bismo, međutim, rekli da je zbirno zadovoljstvo „časne“ spartanske majke „3a“, onda se može reći da je nezadovoljstvo, ali kao negativno zadovoljstvo (pozitivni

527 Dieter Henrich, *Ethics of Autonomy*, u: Dieter Henrich: *The Unity of Reason*, Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts, 1994, 110.

528 NG, AA 02: 171–172.

529 NG, AA 02: 176–177.

530 NG, AA 02: 180.

razlog nekog zadovoljstva, koje je iz nekog drugog razloga, delom ili u potpunosti, opozvano), „=a“, sledi dakle: „4a – a = 3a“.⁵³¹ Iz ovoga je jasno da se nezadovoljstvo ovde ne predstavlja kao logička, nego kao realna suprotnost. Sledeći primer je, međutim, upravo o moralnom zakonu, kako bi pokazao da porok (*Untugend*) nije samo negacija (*Verneinung*) vrline (*Tugend*), nego „negativna vrлина“, jer nastaje samo suprotstavljanjem onome što sledi iz zakona, i utoliko se i ovde radi o realnoj suprotnosti, a ne o logičkoj negaciji.⁵³²

Ovo nam omogućuje da jasnije predstavimo strukturu osećaja poštovanja, odnosno dejstvo moralnog zakona na čulnost. Prvi bitan uvid je da se, očigledno, radi o realnoj suprotnosti, dakle suprotnosti između dve pozitivne suprotstavljene sile, što je termin koji Kant koristi u kontekstu realnih suprotnosti, u ovom slučaju o dva suprotstavljena kauzaliteta (kauzalne sile) koji pripadaju moći žudnje: jedan kauzalitet u pogledu stvarnosti nekog predmeta pripada sklonosti, drugi kauzalitet pripada slobodnoj volji, da odredi subjekat, prema predmetu praktičkog uma, odnosno dobrom. Dejstvo moralnog zakona u pogledu na sklonosti je negativno, jer predstavlja prepreku kauzalitetu sklonosti. Kauzalitet sklonosti, prema tome, teži da odbaci dejstvo predstave moralnog zakona kao „negativna vrлина“, a samo ovo dejstvo je „negativno zadovoljstvo“, bol. Međutim, u pogledu na moralni zakon, to isto dejstvo je pozitivno, kauzalitet predstave moralnog zakona u pogledu na stanje subjekta, s tim da se to stanje predstavljanja, odnosno zadovoljstvo, održi. Drugim rečima, otklanjanje prepreka dejstvu moralnog zakona istovremeno je unapređenje kauzaliteta moralnog zakona koje se oseća kao zadovoljstvo. Kant je u *Kritici praktičkog uma* još uvek vrlo oprezan sa tim da moralni osećaj ne nazove vrstom zadovoljstva.⁵³³ Međutim, u *Kritici moći suđenja*, Kant više nema nikakvih problema da moralni osećaj naziva „modifikacijom osećaja zadovoljstva“⁵³⁴. Jedan od bitnih razloga za odlučniji stav u *Kritici moći suđenja* bi moglo biti to što je Kant artikulisao precizniju definiciju zadovoljstva i nezadovoljstva, prema kojoj osećaj više nije bio shvaćen kao jedna posebna predstava

531 NG, AA 02: 180–181.

532 NG, AA 02: 182–183.

533 KPU, 84, KpV, AA 05:

534 KMS, 113, KU, AA 05: 222.

(unutar čulnosti subjekta), već kauzalitet neke predstave u pogledu na stanje subjekta. Da je Kant zadržao stanovište prema kojem je osećaj jedna posebna predstava unutar čulnosti subjekta (oset), pozitivnost moralnog osećaja bi se uvek uzaludno izvodila, jer je dejstvo na čulnost moralnog zakona samo negativno, ali ako je za osećaj dovoljno da govorimo o kauzalitetu neke predstave (i ukoliko ona sama ne pripada čulnosti, kao što je to predstava moralnog zakona), onda bez ikakvih problema možemo govoriti o tome da je i pozitivna strana poštovanja, u pogledu na moralni zakon, osećaj zadovoljstva.

U pogledu razlike ovog osećaja u odnosu na čulne (patološke) osećaje, mi smo već pokazali da svaki intelektualni osećaj u sebi sadrži drugačiju vrstu kauzaliteta nego čulna zadovoljstva i nezadovoljstva, kauzalitet svrhovitosti; osećaj poštovanja je u tome posebno specifičan, jer ne samo da se ne radi o mehaničkom kauzalitetu, već se radi o jednom, njemu suprotstavljenom, kauzalitetu prema slobodi (s obzirom da je odredba volje moralnim zakonom prema kauzalitetu slobode). Utoliko se poštovanje definiše kao: „svest *slobodnog* podvrgavanja volje zakonu, povezana ipak sa neizbežnom prinudom koja se vrši nad svim sklonostima, ali samo vlastitim umom“⁵³⁵. Primarni izvor (realni razlog) ove svesti, svakako leži u principu praktičkog uma, u moći htenja, ukoliko je ona slobodna. Kant ne posvećuje mnogo pažnje pitanju na koji način smo svesni osećaja poštovanja, da li intelektualno, putem naše aktivnosti koja ovaj kauzalitet proizvodi, ili čulno, putem pasivnog receptiviteta čulnosti da osetimo ovo dejstvo. Kauzalitet moralnog zakona, slobodna volja sama kao svest, uvek je naša intelektualna aktivnost (*Thätigkeit*)⁵³⁶; međutim, osećaj poštovanja je, ipak, kao i svaki osećaj, čulni receptivitet, modifikacija čulnosti subjekta. Tako je najispravnije reći da je ova svest čulna, ali po svom poreklu intelektualna: „ta svest nije empirijskog porekla, već može samo da sledi svest moralnog zakona, kao njeno dejstvo na duševnost.“⁵³⁷

535 KPU, 87, KpV, AA 05:

536 KPU, 85, KpV, AA 05: 79.

537 MS, AA 06: 399.

4.6. Intencionalnost moralnog osećaja i poštovanja

Moralni osećaj i poštovanje su, prema Kantu, jedina dva osećaja koji se odnose na neposredno dobro, odnosno na moralnost i na moralni zakon. Moralni osećaj se pojavljuje kao nešto različito od osećaja poštovanja samo u *Metafizici morala*, u kojoj je definisan kao „prijemčivost za zadovoljstvo ili nezadovoljstvo naprosto iz svesti slaganja ili suprotstavljanja naše radnje sa zakonom dužnosti.“⁵³⁸ Na taj način, moralni osećaj ima svoj fokus, moralni zakon, i svoju metu, radnju, a formalni objekat osećaja je unutrašnja svrhovitost radnje spram moralnog zakona, odnosno to da je radnja određena moralnim zakonom ili da mu se suprotstavlja. I ovde treba napomenuti da moralni osećaj nije nikakvo čulo, niti uvid, već samo prijemčivost našeg izbora da bude određen moralnim zakonom⁵³⁹, jer se kauzalitet moralnog zakona u pogledu na neku radnju manifestuje subjektivno kao osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva.

Osećaj poštovanja je, nasuprot tome, samo potčinjavanje subjekta moralnom zakonu, ili dejstvo moralnog zakona na čulnost subjekta, te nema u pravom smislu svoju metu (ne odnosi se ni na predmete, ni na radnje). Ovaj osećaj je zapravo naprosto fokalna privrženost (*focal commitment*) moralnom zakonu, odnosno dejstvo moralnog zakona, kao imperativa, na čulnost subjekta, koje istovremeno moralni zakon čini fokusom stanja subjekta. Utoliko je osećaj poštovanja primaran u odnosu na moralnu procenu (radnje, stanja ili predmeta), jer je za nju neophodno da moralni zakon bude fokus spram kojeg se ova procena vrši, odnosno – da budemo privrženi moralnom zakonu.

Međutim, Kant kaže i da je objekat poštovanja – čoveštvo u našoj ličnosti.⁵⁴⁰ On daje dva različita argumenta o ovoj vezi. Prema jednom je ličnost primer moralnog zakona, a prema drugom se radi o uzdizanju našeg sopstva u potčinjavanju moralnom zakonu. Prvi argument Kant iznosi u *Zasnivanju metafizike morala*. O poštovanju prema ličnosti

538 MS, AA 06: 399.

539 *Ibid.*

540 MS, AA 07: 435.

može se govoriti samo preneseno, u smislu u kojem je neka ličnost za nas primer jednog moralnog zakona: „da bi smo vežbanjem u [talentima] postali njoj slični“⁵⁴¹. Međutim, ovaj argument povezuje poštovanje zakona sa poštovanjem ličnosti samo u jednom blagom i prenesenom smislu, a pored toga upitno je da li bi se osećaj koji imamo u pogledu na to što nailazimo na primer nečega mogao kategorisati kao osećaj nečime (da li se zapravo radi o različitoj fenomenološkoj strukturi), kao i to da li je pored poštovanja zakona onda neophodna i refleksija kojom bi se utvrdilo na koji način je neka ličnost primer zakona, što svakako već menja fenomenološku strukturu osećaja.

Drugačiji argument Kant iznosi u *Kritici praktičkog uma*, gde se poštovanje označava i kao poštovanje prema višem određenju čoveka.⁵⁴² Prvi korak u argumentu je da razumemo da Kant pravi razliku između čulne prirode čoveka i njegove moralne prirode kao slobodnog bića određenog moralnim zakonom. Uzdizanje o kojem na tom mestu govori Kant određuje kao potčinjavanje čulne prirode moralnom određenju: „čovek, pripadajući i jednom i drugom svetu, svoje sopstveno biće, s obzirom na svoje drugo i najviše određenje, mora posmatrati samo s uvažavanjem, a zakone tog određenja s najvišim poštovanjem.“⁵⁴³ Ono što Kant zapravo želi ovim da kaže jeste da je potčinjavanje moralnom zakonu istovremeno i potčinjavanje čulne prirode moralnoj ličnosti, koje je na specifičan način uzdizanje ka moralnoj ličnosti; i istovremeno, potčinjavanje čulne prirode moralnoj ličnosti je na jedan praktičan način poštovanje moralne ličnosti. Prema tome, ne radi se o dodatnom intencionalnom aktu u pogledu na ličnost umesto na zakon, već je intencionalna struktura poštovanja zakona istovremeno struktura poštovanja moralne ličnosti – obe se sastoje u potčinjavanju čulne prirode moralnom zakonu. Na ovoj tezi insistira i *Martin Hajdeger* ukazujući da poštovanje prema zakonu uvek označava i potčinjavanje sebe moralnoj ličnosti:

„To je sebebodčinjavanje ujedno primjereno sadržaju toga, čemu sam se podčinio i za što imam osjećaj poštovanja [zakonu], uzdizanje sebe kao

541 ZMM, 29, AA 04: 401.

542 KPU, 95, AA 05: 88.

543 KPU, 94, AA 05: 87.

sebeočitavanje u najsvjetlijem dostojanstvu. Kant jasno vidi taj čudnovato suprotno usmjereni dvostruki smjer u intencionalnoj strukturi poštovanja kao sebezpodčinjavajućega uzdizanja sebe.⁵⁴⁴

Međutim, i ovoga puta ne radi se o tome da se ličnost sazna ili uvidi, jer tada bi se uzalud iz intencionalne usmerenosti na moralni zakon izvodila istovetnost ove strukture sa poštovanjem ličnosti. Po svemu sudeći, Kant pre nastoji da kaže kako je sama intencionalna struktura poštovanja zakona, kao fokalna privrženost zakonu, na jedan delatan način istovremeno poštovanje ličnosti, potčinjavanje čulne prirode ličnosti. To je ono naprosto subjektivno, što nikada ne može postati saznanje predmeta. Prema tome, poštovanje nije samosvest o mojoj ličnosti na način da se ona uvidi, nego na način da se zaista delatno potčini moralnoj ličnosti. Hajdeger takođe skreće pažnju na ovaj Kantov, ne baš svakidašnji, zaključak:

„taj osjećaj [je] pravi modus u kojemu se očituje čovjekova egzistencija, ne u smislu čistoga utvrđivanja, uzimanja-na-znanje, već tako da u poštovanju ja *jesam*, tj. *djelujem*. Poštovanje prema zakonu *eo ipso* znači djelovanje. Način samosvjesti u smislu poštovanja već očituje jedan modus vrste bitka prave osobe.“⁵⁴⁵

Odatle je ostao još jedan korak u argumentu, da se objasni kako se ovo poštovanje može odnositi na druge osobe, a ne na svoju ličnost. Taj korak je sasvim lak, ako uzmemo u obzir da poštovanje drugih nije intencionalna refleksija o drugim osobama (mada mu ona prethodi), već potčinjavanje moralnoj ličnosti, čoveštvu u drugima. Odatle je jasno da je to ono isto potčinjavanje moralnom zakonu, koje je istovremeno potčinjavanje moralnoj ličnosti, odnosno da je fokalna privrženost moralnom zakonu istovremeno prema intencionalnoj strukturi na delatan način potčinjavanje moralnoj ličnosti, kako sebe tako i drugih.

544 Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006, 150.

545 *Ibid.*, 151.

4.7. Zaključni pregled i osećaj u teoriji delanja

U prethodnom poglavlju bavili smo osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva ukoliko je on povezan sa žudnjama. Prema Kantu, nema žudnji bez osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, postoje dva različita tipa osećaja povezana sa moći žudnje i dva različita odnosa osećaja i moći žudnje. U jednom slučaju, osećaj je razlog odredbe moći žudnje i u tom slučaju radi se o čulnim osećajima uživanja ili bola. Uživanje i bol se mogu objasniti kao fenomenološke strukture koje se sastoje od nekog materijalnog oseta koji pokazuje težnju da se njegovo stanje održi ili da se ono odbaci, odnosno pri kojem se ispoljava određeni kauzalitet našeg fizičkog života. U drugom slučaju, odredba moći žudnje (volje) je razlog osećaja, i tada se radi o intelektualnom osećaju. Intelektualni osećaj se sastoji od nekog pojma (kao predstave svrhe) i svrhovitosti koja se ispoljava na stanje subjekta, bilo kao osećana evaluacija nekog stanja, predmeta ili radnje, bilo kao privrženost (*commitment*) subjekta racionalnim odlukama. Kao najčistiji oblici bi se mogli objasniti moralni osećaj i osećaj poštovanja. Moralni osećaj je osećana evaluacija svrhovitosti neke radnje s obzirom na moralni zakon. Osećaj poštovanja nije ništa drugo do fokalna privrženost moralnom zakonu.

Svaki od ovih tipova osećaja, s obzirom na svoju fenomenološku strukturu, pokazuje specifičnu intencionalnost, koja se ne može redukovati na intencionalnost saznanja. Pošto je u osnovi uživanja i bola oset, intencionalni objekat ovog osećaja je pre svega stanje subjekta (oseta); međutim, s obzirom na to što pojava da se oset održi ili odbaci zavisi od egzistencije predmeta, na specifičan način objekat ovih osećaja je i (ne)egzistencija predmeta koji izaziva ovaj oset – pri čemu se objekat razlikuje među drugim objektima kao objekat osećaja (prijatan ili neprijatan). S obzirom da je intelektualni osećaj u osnovi osećana evaluacija, zasnovana na pojmu, ovi tipovi osećaja uvek imaju jasan objekat kao fokus osećaja (svrhu, kao predmet pojma), i formalni objekat – svrhovitost mete osećaja u pogledu na fokus. U odnosu na postojanje formalnog objekta, ovi osećaji mogu biti adekvatni ili neadekvatni.

Prema Kantu, o mogućnosti ljudskog delanja (*human agency*) ne možemo da govorimo ukoliko ne uzmemo u obzir osećaj zadovoljstva

i nezadovoljstva: „Svaka odredba izbora kreće od predstave moguće radnje, preko osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, njome ili njenim dejstvom, ka delanju“⁵⁴⁶. Ovaj aspekt Kantove filozofije često je zanemarivan ili čak krivo tumačen, zbog Kantovog striktno negativnog stava prema uticaju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva na moralno prosuđivanje.⁵⁴⁷ U osnovi, za ulogu osećaja u teoriji delanja presudno je da moramo uzeti u obzir tri teze. Prva je već pomenuta – da svako delanje zahteva osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. Prema ovoj tezi, Kant bi se mogao svrstati među sentimentaliste. Druga je, naizgled sasvim suprotna, da se naše racionalno (a posebno moralno) delanje sastoji u tome da osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva ne utiče na odredbu volje. Shodno ovoj tezi, Kant bi se mogao svrstati među racionaliste, i upravo ona je dovela do toga da se prva i treća teza zapostave kod interpretatora. Treća teza, koja povezuje prethodne dve, jeste da naše racionalne odluke moraju imati određeno dejstvo na subjekt u vidu intelektualnog osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva. Ova teza pokazuje da je Kant bio senzitivn na problem racionalne motivacije (šta nas motiviše na racionalne odluke) koji i danas zaokuplja teoretičare, barem one koji razmišljaju o internalistički shvaćenim razlozima za neku radnju.⁵⁴⁸

Bitna implikacija ovakvog pristupa je i da se osećaj ne može svrstati u uobičajene „smerove usaglašenosti“. Dok bi se kantovski shvaćene žudnje mogle razumeti tako da odgovaraju jednom smeru usaglašenosti – sveta sa duhom – osećaji to nikako ne bi mogli, jer, iako nisu saznanje, na specifičan način su povezani sa stanjem stvari (svetom), a žudnje nisu. Osećaji su osećaji unapređenja ili prepreke životu, odnosno osećan odnos spram onoga sa čim se susrećemo ili osećana evaluacija. U tom pogledu, najviše bi odgovarala terminologija Beneta Helma, prema kojoj se pre svega radi o osećaju značaja (*importa*) koji neki objekat ima za nas. Kao takvi, osećaji se nalaze sa one strane podele na smerove usaglašenosti.

546 MS, AA 06: 399.

547 Uporediti u novijoj literaturi recimo: Jeanine Grenberg, „Feeling, Desire and Interest in Kant’s Theory of Action“, *Kant Studien* 92: 153–179, 2001. i Patrick Fierson, „Kant’s Empirical Account on Human Action“, *Philosophers’ Imprint* 5(7): 1–34. 2005.

548 Uporediti: S. Döring, „Seeing what to do: Affective Perceptions and Ration Motivation“, *Dialectica* 61 (3): 363–394, 2007.

Mi smo do sada pojedinačno posmatrali samo osećaje zadovoljstva ili nezadovoljstva, ukoliko su oni povezani sa moći žudnje. Utoliko smo i na pojedinačna pitanja o tome kako nastaje neki osećaj, ili u kom smislu je osećaj intencionalan, mogli da se oslonimo na odnos sa moći žudnje, koji je zapravo bio konstitutivni za receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Međutim, kako sam Kant smatra, to „nije uopšte nikakav poseban osećaj, niti naročit receptivitet koji bi među duševnim svojstvima zahtevao neku naročitu razdeobu.“⁵⁴⁹ Razlog što ovo nije nikakav naročiti receptivitet je što „zadovoljstvo [...] dolazi tek posle odluke moći htenja, i ne predstavlja ništa drugo do oset te odredivosti volje umom.“⁵⁵⁰ Dakle, ne radi se o tome da ovo naprosto nije nikakav naročit receptivitet, nego da je taj receptivitet objašnjen objašnjenjem moći htenja u pogledu slobodnog određenja volje, i u pogledu njenog receptiviteta, odnosno sposobnosti da naše žudnje budu određene (naša sposobnost izbora); praktično zadovoljstvo (čisto čulno ili intelektualno) je tako samo jedna korolarija moći žudnje, tj. uslova života jednog bića prema sopstvenoj moći žudnje (iako samoj odredbi moći žudnje može prethoditi osećaj).

Kao što smo već videli, Kant je, međutim, podelu osnovnih moći duše izvršio kao trostruku, i osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, prema tome, treba da bude jedna od osnovnih moći duše. Ukoliko je jedna od osnovnih moći duše, to znači da treba pokazati da postoji neki unutrašnji princip, prvi razlog, na osnovu kojeg je osećaj moguć ili na osnovu kojeg je moguća *a priori* sinteza osećaja sa nekom predstavom. Na koji način je to moguće, Kant odgovor daje tek u *Kritici moći suđenja* i izlaganju suda ukusa. Mi ćemo se ovim posebnim i naročitim receptivitetom za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, koji nije vezan za moć žudnje, iz tog razloga baviti posebno. Ujedno, tek ovo razmatranje se u pravom smislu može označiti kao Kantova teorija osećaja, jer o osećajima u strogom smislu nema teorijskog saznanja, već se može izneti teorijsko saznanje principa koji stoje u osnovi moći osećaja.

549 KMS, 16, EEKU, AA 20: 207.

550 *Ibid.*

5.

OSEĆAJ U ČISTOJ REFLEKSIJI (MOĆ OSEĆAJA)

U dosadašnjem razmatranju bavili smo se generalno Kantovim objašnjenjem osećaja, kao i pojedinačno onim tipovima osećaja koji su povezani sa moći žudnje (praktičnim zadovoljstvom ili nezadovoljstvom). Ovi osećaji, prema Kantu, ne označavaju moć osećaja u svom čistom obliku, već pre dejstvo moći žudnje (volje) na duševnost, ili neko dejstvo u pogledu na moć izbora. Međutim, u svojoj trećoj kritici, *Kritici moći suđenja*, Kant iznosi tvrdnju da je našao princip za moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, koji svoje implikacije ima na sud ukusa i sud o uzvišenom, u principu refleksivne moći suđenja koji se može saznati *a priori*. Očividno je da Kant dovodi u vezu prosuđivanje predmeta, koje još ne mora biti samo saznanje, niti volja, sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.

Kao što bi se sada već moglo i pretpostaviti, u zavisnosti od toga kako se interpretira osećaj kod Kanta, autori različito interpretiraju i vezu osećaja i prosuđivanja. Interpretatori koji zastupaju kauzalni model osećaja (poput, pre svega, Pola Gajera) smatraju da je prosuđivanje uzrok, a osećaj njegova (psihološka) posledica. Interpretatori koji zastupaju intencionalističku teoriju osećaja (poput, recimo, Rejčel Zakerk i Henrija Elisona) smatraju da je osećaj svest višeg reda ili 'svest o' prosuđivanju ili nekoj njegovoj karakteristici. Mi ćemo braniti tezu da vezu između osećaja i prosuđivanja treba shvatiti na takav način, da je osećaj subjektivno relaciono svojstvo određenog prosuđivanja, subjektivni kauzalitet koji je sadržan u strukturi prosuđivanja pri nekoj datoj predstavi. Drugačije rečeno: želimo da tvrdimo da je pri nekoj datoj

predstavi akt refleksije (prosudivanja) fenomenološki struktuiran kao osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva.

Neka druga estetika?

Baumgarten je estetiku smatrao naukom o čulnom saznanju, ali istovremeno teorijom lepog, i takođe, ukusa. U prethodnim delovima rada napomenuli smo da je Kant u *Kritici čistog uma*, pod nazivom *transcendentalna estetika*, izneo svoje učenje o čulnosti kao receptivitetu koji pripada moći saznanja, i na taj način zasnovao učenje o prostoru i vremenu kao *apriornim* formama čulnosti. Međutim, za razliku od Baumgartena, Kant ne veruje da se jedna nauka o čulnosti može preneti na problem ukusa i lepote:

„Jedino se Nemci služe sada rečju *estetika* da bi njome označili ono što drugi nazivaju kritikom ukusa. Ovde je u osnovi jedna osujećena nada koju je gajio slavni analist Baumgarten, naime, da podvede pod principe uma kritičko ocenjivanje lepoga, te da pravila toga ocenjivanja učini naukom. Ali ovaj trud je uzaludan. Jer pomenuta pravila ili kriteriji jesu prema svojim najvažnijim izvorima čisto empirički.“⁵⁵¹

Od tog stava, da pravila ukusa mogu biti izvedena samo empirijski i da jedna transcendentalna nauka o njima nije moguća, Kant nikada nije odustao, ali je za problem ukusa našao drugačije „rešenje“.

Sačuvane beleške i predavanja govore nam da Kanta problem ukusa nikada nije prestao da zaokuplja. Jedan od pravaca koji je, sudeći prema nekim zabeleškama, Kant zauzeo, jeste uverenje da bi se ukus, za razliku od čisto materijalnog zadovoljstva u osetu, morao nekako povezati sa formom čulnosti.⁵⁵² Kako iz transcendentalne estetike znamo da su *apriorne* forme čulnosti prostor i vreme, mogli bismo pomisliti da je Kant tu našao rešenje. To, međutim, nije slučaj. Jedno drugačije rešenje Kant nalazi tek krajem 80-ih godina, kada je već, prema sopstvenom priznanju, mislio da je ono nemoguće. Svedočanstvo o tome nalazimo u poznatom pismu Rajnholdu iz 1787. godine.⁵⁵³

551 KČU, 70, KrV, AA 03: 50.

552 Refl, AA 16: 118, 161.

553 Pismo Rajnholdu od 28.12.1787. (Br, AA 10: 514)

Princip za moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva Kant ipak nije našao u čistim formama čulnosti (prostoru i vremenu), već u principu moći suđenja, i istovremeno je otvorio jednu drugačiju perspektivu na estetiku, označenu potrebom da se čulnost ne objašnjava samo kao receptivitet moći saznanja (čije su forme prostor i vreme), nego i u vezi sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva. Upravo ovu dvoznačnost Kant nam navodi u prvom uvodu *Kritike moći suđenja*:

„Izraz estetskog *načina predstavljanja* je nedvosmislen ako se pod njim razume odnos **predstave prema nekom predmetu, kao pojavi, radi saznanja** tog predmeta, jer onda izraz *estetskog* znači da se uz takvu predstavu nužno vezuje forma čulnosti (kako subjekt biva aficiran) i ta forma se stoga neizbežno prenosi na objekat (ali samo kao fenomen). Otuda je mogla postojati transcendentalna estetika kao nauka koja pripada moći saznanja. No, odavno je postalo navika da se naziva estetskim, tj. čulnim jedan način predstavljanja koji pod tim zamišlja **odnos predstave ne prema moći saznanja, već prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva**. Pa iako ovaj osećaj nazivamo takođe čulom (modifikacija našeg stanja), jer nam nedostaje drugi izraz, to ipak nije objektivno čulo čija se odredba upotrebljava za saznanje nekog predmeta [...] Ta dvoznačnost, međutim, može ipak da se odstrani ako se izraz estetsko ne upotrebi ni za opažaje, a još manje za predstave razuma, već jedino za **radnje moći suđenja**.”⁵⁵⁴

Dakle, dvoznačnost o kojoj Kant govori nastaje ukoliko odnos predstave prema osećaju nazovemo estetskim načinom predstavljanja (kao i receptivitet moći saznanja). I ta se dvoznačnost može ukinuti, ako izraz estetsko upotrebimo za radnje moći suđenja. To, ipak, ne znači da sada i čulno saznanje (opažaje ili osećaje) nazivamo estetskim kao radnje moći suđenja, već se izraz „estetski“ u pogledu na radnje moći suđenja odnosi na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva ne predstavlja ništa na predmetu i utoliko nije nikakav, pa ni estetski, način predstavljanja. Isto tako, opažaji i osećaji nisu nikakvi sudovi, i uopšteno, pojam estetskih sudova, kada govorimo o saznanju, Kant smatra protivrečnim:

„Jedan *estetski sud*, ako bi neko hteo da ga upotrebi radi objektivne odredbe, bio bi tako upadljivo protivrečan, da smo kod toga izraza dovoljno zaštićeni

554 KMS, 28, EEKU, AA 20: 221–222. Podeljao Igor Cvejić.

od pogrešnog tumačenja. Jer zaista opažaji mogu biti čulni, ali *suđenje* pripada isključivo razumu (uzetom u širem značenju), te *suditi* estetski ili čulno, ukoliko bi to suđenje trebalo da bude *saznanje* nekog predmeta, jeste u tome slučaju i samo jedna protivrečnost.“⁵⁵⁵

Striktno gledano, Kant ovim ne ukida dvoznačnost termina „estetsko“, već ukida dvoznačnost u izrazu „estetski način predstavljanja“. Estetski način predstavljanja je onaj koji pripada receptivitetu moći saznanja, u kojem su nam predmeti nužno dati u formi vremena i prostora, i on je sasvim različit od receptiviteta za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, koje ne može da posluži odredbi objekta. Estetski sud je onaj koji se obazire na osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, i on sa predstavljanjem objekta nije identičan. Na taj način došli smo do dve sasvim različite perspektive u pogledu na estetiku. Prema jednoj se o estetici pitamo kao o nauci o transcendentnim formama čulnog saznanja, prema drugoj, u koju nas Kant tek uvodi, pitamo se da li je moguće označiti neki *a priori* princip, ali ne za predstavljanje predmeta (u opažaju), već za prosuđivanje predmeta, u pogledu na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, dakle neki princip za estetsku upotrebu moći suđenja.

5.1. Refleksivna moć suđenja

5.1.1. Moć suđenja: opšte razmatranje

Moć suđenja je za Kanta jedna od tri više moći saznanja, pored razuma i uma.

def.

- 1) „sposobnost koja *supsumira* pod pravila, to jest koja odlučuje da li nešto stoji pod datim pravilom (*casus datae legis*) ili ne“⁵⁵⁶;
- 2) „sposobnost razlikovanja da li je nešto slučaj pravila ili ne“⁵⁵⁷;
- 3) „moć *supsumcije posebnog* pod opšte“⁵⁵⁸;

555 KMS, 28–29, EEKU, AA 20: 222.

556 KČU, 125, KrV, AA 03: 131.

557 Anth, AA 07: 199.

558 KMS, 12, EEKU, AA 20: 201.

4) „moć koja nas osposobljava da zamislimo ono što je posebno kao nešto što se sadrži pod onime što je opšte“⁵⁵⁹.

U *Kritici moći suđenja* Kant pravi razlike između dva vida moći suđenja, odredbene i refleksivne:

„Ako je dato ono što je opšte (pravilo, princip, zakon), onda moć suđenja koja supsumira ono što je posebno pod ono što je opšte (čak i kada ona kao transcendentalna moć suđenja navodi *a priori* one uslove pod kojima se jedino može supsumirati pod ono što je opšte) jeste *odredbena*. Ali, ako je dato samo ono što je posebno, za koje moć suđenja treba da nađe ono što je opšte, onda je ona samo *refleksivna*.“⁵⁶⁰

Mi ćemo se, kada je reč o prvom obliku, baviti samo odredbenom moći suđenja, dakle sposobnošću da se ono pojedinačno odredi (supsumira) prema nečemu opštem koje je već dato, i to pre svega u vezi sa teorijskom moći suđenja, odnosno transcendentalnom doktrinom moći suđenja.

Transcendentalna doktrina moći suđenja

Jedna posebna karakteristika moći suđenja, za razliku od razuma, kao moći pravila, je što opšta logika nikako ne može sadržati propise za moć suđenja.⁵⁶¹ Takav zaključak sledi iz toga što moć suđenja „odlučuje da li nešto stoji pod datim pravilom ili ne“. Ako bi pak postojao neki opšti propis za to kako se sudi, onda bi on opet upućivao na odluku moći suđenja da li je nešto slučaj tog propisa ili ne, i tako *ad infinitum*.⁵⁶² Otuda se moć suđenja ne može poučavati, već samo upražnjavati.⁵⁶³ Ili, kako to Kant u nešto grubljoj verziji kaže: „nedostatak moći suđenja jeste upravo ono što se zove glupost, i jednoj takvoj mani apsolutno se ne može pomoći.“⁵⁶⁴

559 KMS, 71, KU, AA 05: 179.

560 *Ibid.*

561 KČU, 125, KrV, AA 03: 132.

562 *Ibid.*

563 *Ibid.*

564 *Ibid.*

Međutim, ono što važi za opštu logiku, uopšte ne treba da važi za transcendentalnu logiku.⁵⁶⁵ Ključna razlika je što transcendentalna logika upravo pita o odnosu prema predmetu, i utoliko ne prikazuje samo čiste logičke pojmove i njihove odnose, već i kako pojmovi treba da se primene na predmete iskustva. Prisetimo se da je i shvatanje suda time promenjeno: „sud nije ništa drugo do način na koji se data saznanja podvode pod *objektivno* jedinstvo apercipije.“⁵⁶⁶ Međutim, uslove prema kojima je moguće da se sud odnosi na objekat, kao praosnovno jedinstvo apercipije, odnosno kao pravila (koja se odnose na čiste pojmove, kategorije), daje razum. Utoliko je moć suđenja u ovom slučaju u funkciji spontaniteta razuma, koji daje pravila kako da se sudi, ukoliko treba da se sudi objektivno, odnosno ukoliko naš sud treba da predstavlja saznanje.

Transcendentalna doktrina moći suđenja sastoji se iz dva dela. Jedan se bavi čulnim uslovima pod kojima je moguća primena pojmova na čulnost, odnosno shematizmom uobrazilje. Drugi se bavi sintetičkim sudovima koji pod ovim uslovima proizilaze iz *a priori* pojmova razuma, odnosno osnovnim stavovima razuma.

Odredbena moć suđenja, očigledno je, već po samom imenu, povezana sa problemom odredbenog razloga, koji smo razmatrali u prethodnim delovima rada. Transcendentalna doktrina moći suđenja utoliko ukazuje na funkciju moći suđenja da one odredbe koje daje razum (praosnovno jedinstvo apercipije kao princip, to jest prvi razlog), primeni na unutrašnje čulo, na način kako uobrazilja raznovrsnost dovodi u jedinstvo, kako bi se izložio (*exhibitio*) neki pojam, odnosno pojedinačna predstava koja je supsumirana pod opšte.⁵⁶⁷ Bez tog izlaganja „misli jesu prazne“⁵⁶⁸, ali ako se ovo izlaganje mora odvijati prema osnovi (*Grund*) koja leži u razumu, onda čulnost mora biti određena (i unutrašnje čulo aficirano) tako da se supsumira pod pravila razuma – to je osnovna funkcija odredbene moći suđenja u teorijskoj upotrebi.

565 KČU, 126, KrV, AA 03: 133.

566 KČU, 113, KrV, AA 03: 114.

567 KMS, 27, EEKU, AA 20: 220.

568 KČU, 86, KrV, AA 03: 75.

5.1.2. Refleksivna moć suđenja

Pitanje koje nas najviše zanima nije vezano za odredbenu moć suđenja, kada je ona podređena razumu, već za refleksivnu moć suđenja. *Odredbena* moć suđenja supsumira ono pojedinačno pod pravila (opšte) koja su data, ili preciznije određuje ono pojedinačno opštim. O *refleksivnoj* moći suđenja govorimo, naprotiv, „ako je dato samo ono što je posebno, za koje moć suđenja treba da nađe ono što je opšte“⁵⁶⁹.

Sve naše iskustveno saznanje povezano je sa odredbom moći suđenja, jer razum *a priori* daje opšta pravila moći suđenja kojima se određuje svako pojedinačno iskustvo (to je učenje izloženo u transcendentnoj doktrini moći suđenja). Čak i svako novo iskustvo, ukoliko postaje deo saznanja, određeno je funkcijom odredbene moći suđenja, jer ona nužno mora primenjivati pravila razuma (makar to bile samo kategorije).⁵⁷⁰ I već prema svojoj definiciji, odredbena moć suđenja ne predstavlja nikakvu osnovnu moć, koja bi zahtevala sopstvene principe, jer joj je ono opšte (pravila, principi ili zakoni) uvek već dato.⁵⁷¹

Refleksija je kod Kanta pojam koji je pre svega vezan za učenje o izgradnji empirijskih pojmova, čemu ćemo se uskoro vratiti. Utoliko i refleksivna moć suđenja igra svoju ulogu u saznanju predmeta.

Reflektovanje se, kaže Kant, javlja čak i kod životinja, mada ne s obzirom na neki pojam, nego s obzirom na opredeljenje sklonosti. Međutim, „za nas“, koji imamo moć suđenja i pokušavamo da za pojedinačne predstave nađemo ono opšte, potreban je neki princip, kako ova refleksija ne bi bila sasvim proizvoljna.⁵⁷²

Postoje dva objašnjenja ovog principa, a ujedno i osnovne funkcije refleksivne moći suđenja. Prvi princip koji nam Kant navodi glasi „da se za sve predmete u prirodi mogu naći empirijski određeni pojmovi“.⁵⁷³ Ovaj princip, kao što je očigledno, nadovezuje se na potrebu formiranja

569 KMS, 71, KU, AA 05: 179.

570 O učešću kategorija u izgradnji empirijskih pojmova pogledati: Beatrice Loungenese, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2000, 107f.

571 KMS, 71, KU, AA 05: 179.

572 KMS, 19, EEKU, AA 20: 211.

573 KMS, 20, EEKU, AA 20: 211.

empirijskih pojmova. Međutim, Kant odmah prelazi na jedan opštiji princip, koji je u objavljenom uvodu posebno naglašen – ne da se za svaki predmet mora moći naći odgovarajući pojam, već da su empirijski zakoni, rodovi i vrste, uređeni u sistem, što je samo pretpostavka moći suđenja da zakone uredi prema višim zakonima. Taj princip Kant još naziva *zakonom specifikacije prirode*: „priroda specificira svoje opšte zakone u empirijske zakone, shodno formi jednoga logičkog sistema, radi moći suđenja.“⁵⁷⁴ Naizgled, imamo jednu „konkretnu“ upotrebu refleksivne moći suđenja pri prosuđivanju, kada se odnosi na posebne predmete (kako bi se reflektovalo o njegovom pojmu), i jednu „apstraktnu“, kako bi se reflektovalo o sistemu specifikacije prirode.⁵⁷⁵ Ova dva principa, ipak, smatramo, nisu toliko različita i potiču iz istog osnova. Naime, (1) zato što princip da priroda specificuje svoje zakone u jedan sistem u sebi sadrži i pretpostavku da će svaki predmet biti specifikovan prema tim zakonima, dakle, prema pojmovima; i (2) zato što pretpostavka da se za pojedinačne predmete mogu naći određeni empirijski pojmovi iziskuje pretpostavku da priroda specificuje svoje opšte zakone u empirijske. Druga povezanost, da je za formiranje empirijskih pojmova neophodna pretpostavka specifikacije prirode, nešto je manje očigledna. Kant ne iznosi mnogo argumenata u njenu odbranu u *Kritici moći suđenja*, iako iznosi samu tezu: „shvatljivost[i] prirode na njene rodove i vrste na osnovu čega su jedino mogući empirijski pojmovi pomoću kojih saznajemo prirodu shodno njenim posebnim zakonima.“⁵⁷⁶ Razlog tome je (u šta mi na ovom mestu ne možemo detaljnije da ulazimo) što, prema Kantu, da bismo došli do nekog empirijskog pojma, moramo pojedinačne empirijske predmete da posmatramo kao da imaju neko zajedničko obeležje, „da sudimo partikularno *kao* vrstu, kao drugačije varijetete istog tipa stvari.“⁵⁷⁷

Princip, prema kojem se priroda posmatra kao uređena u odnosu na sistem koji se sa našim razumom slaže u svojoj specifikaciji, Kant

574 KMS, 23., EEKU, AA 20: 216.

575 Uporediti Jens Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1994, 52.

576 KMS, 79, KU, AA 05: 187.

577 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 47. Za detaljnije izlaganje argumenta pogledati R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 44–47.

još naziva i *principom formalne svrhovitosti prirode*. Preliminarno, ovu formulaciju Kant izvodi na sledeći način. Prvo definiše svrhu kao „pojam jednog objekta, ukoliko taj pojam sadrži u isto vreme osnov stvarnosti tog objekta.“⁵⁷⁸ Prema ovoj definiciji svrha je, dakle, neka predstava (pojam) koja je osnov stvarnosti objekta.⁵⁷⁹ Kada neke stvari zamišljamo kao moguće samo na osnovu neke svrhe, odnosno kao da su uređene prema nekom pojmu razuma, onda govorimo o svrhovitoj formi te stvari. U tom smislu je princip refleksivne moći suđenja da se predmeti prirode posmatraju kao da su svrhovite forme, odnosno da se pretpostavi formalna svrhovitost prirode za našu moć suđenja. Ovde ćemo još samo napomenuti, iako to nije predmet našeg istraživanja, da to nikako ne znači da se tvrdi o prirodi da je tako zaista i uređena, ili, još manje, da se utvrđuje pojam neke svrhe na osnovu kojeg je priroda uređena. Radi se samo o principu za refleksivnu moć suđenja, koji ona primenjuje u prosuđivanju, kako bi naša raznolika saznanja razvrstala.⁵⁸⁰

Transcendentalno *a priori* važenje ovog principa Kant opravdava time što ono proizilazi iz toga što je ovakav princip nužan za naše saznanje objekata, mogućnost iskustva, i sam princip se ne može izvesti iz samog iskustva.⁵⁸¹

5.1.3. Učenje o izgradnji empirijskih pojmova

Pojam refleksije stoji u osnovi Kantovog učenja o izgradnji empirijskih pojmova. Ovo učenje Kant, samo delom, izlaže u *Logici*. Samo delom, jer se opšta logika bavi *samo* logičkim poreklom pojmova, dakle samo njegovom formom, ne i time kako se odnosi na objekat.

Forma svakog pojma je opštost.⁵⁸² Utoliko je osnovno pitanje logičkog porekla pojmova „kako se date predstave u mišljenju pretvaraju u

578 KMS, 72, KU, AA 05: 180.

579 Videćemo da na kasnijem mestu Kant svrhu definiše nešto drugačije, te da bi pojam pre trebalo shvatiti kao predstavu svrhe (*Zweckvorstellung*).

580 KMS, 72, KU, AA 05: 180–181.

581 KMS, 73, KU, AA 05: 181f.

582 *Logika*, 115, Log, AA 09: 91.

pojmove [postaju opšte]“, odnosno „kako nastaje neka za više objekata zajednička predstava (*conceptus communis*)“, što je u osnovi identično osnovnom pitanju refleksije: „kako se različite predstave mogu poimati u jednoj, naime, istoj svesti.“⁵⁸³ Refleksija tako predstavlja osnovu učenja o izgradnji empirijskih pojmova, a druga dva logička akta, komparacija i apstrakcija, samo su podređeni refleksiji.⁵⁸⁴ Dakle, tri akta kojima se izvode pojmovi prema njihovoj formi su komparacija, refleksija i apstrakcija. *Komparacija* je „poređenje predstava jednih sa drugima u odnosu prema jedinstvu svesti“; *refleksija* je, kako smo naveli, „promišljanje kako se različite predstave mogu poimati u jednoj, naime, istoj svesti“; a *apstrakcija* – „izdvajanje svega onoga što je suvišno, po čemu se date predstave razlikuju.“⁵⁸⁵ Kant zatim daje primer koji treba da objasni kako se ove operacije izvode:

„Da bi se iz predstava sačinili pojmovi, mora se, dakle, umeti komparirati, reflektovati i apstrahovati, jer te tri logičke operacije razuma su suštinski i opšti uslovi za (pro)izvođenje svakog pojedinog pojma uopšte. Ja vidim, na primer, neki bor, neku vrbu i neku lipu. Time što te predmete ponajpre poredim jedan s drugim, primećujem da se oni jedan od drugog razlikuju u pogledu stabla, grana, lišća i tome slično; ali ja ipak odmah zatim reflektujem samo ono što im je svima zajedničko, stablo, grane, samo lišće, a apstrahujem veličinu, oblik tih drveta itd.; tako dobijam neki pojam drveta.“⁵⁸⁶

Ovaj primer u literaturi često se označava naivnim, a svakako nije dovoljan da bismo razumeli Kantovo učenje o izgradnji empirijskih pojmova.⁵⁸⁷ Vremenski sled koji Kant navodi teško je zamisliv, jer već komparacija zahteva neki identitet, kako bi se uopšte napravilo poređenje. Čak i ako zanemarimo vremenski sled, i ove akte shvatimo kao momente u prosuđivanju, argument ostaje cirkularan, ukoliko postavimo

583 *Logika*, 118–119, Log, AA 09: 94.

584 Martin Heidegger, „*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1995, 232.

585 *Logika*, 119, Log, AA 09: 94.

586 *Ibid.*

587 M. Heidegger, „*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 231; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, New York, 2001, 22.

pitanje kako neko može da uoči i obrati pažnju na baš ta obeležja, kao zajednička, ako već nema pojam drveta.⁵⁸⁸

Opšta logika kakvu je Volf učio, osnovu izgradnje pojmova stavlja u apstrakciju. Doći do nekog pojma, u osnovi znači iz različitih datosti *apstrahovati* jasna obeležja, koja su ista.⁵⁸⁹ To učenje Kant je u potpunosti napustio, kao i takvo shvatanje apstrakcije. To nalazimo već u sledećoj napomeni, mada Kant propušta da nas uputi na Volfa: „*U logici se izraz apstrakcija* ne upotrebljava uvek ispravno. Mi moramo da kažemo, ne apstrahovati nešto (*abstrahere aliquid*), već apstrahovati od nečega (*abstrahere ab aliquid*).“⁵⁹⁰ Na taj način apstrakcija je izgubila svoje pozitivno mesto u izgradnji pojmova, jer apstrahovati više nije značilo naći neka obeležja koja su zajednička, već od nečega, individualno već datog, apstrahovati: „[a]pstrakcija je samo negativni uslov pod kojim se mogu proizvoditi opštevažee predstave, a pozitivni uslov je komparacija i refleksija. Jer, kroz apstrakciju ne nastaje nikakav pojam, apstrakcija ga samo dovršava i zatvara u njegove granice.“⁵⁹¹ Bojmler nas upućuje na to kakva je tačno funkcija apstrakcije, u osnovi da apstrahuje ono čulno (izvor raznovrsnosti) od logičkog, odnosno od predstave, koja treba da dobije formu pojma.⁵⁹²

Kant je, takođe, propustio da nam kaže ko je, još pre njega, uveo drugačije shvatanje apstrakcije. Kako Alfred Bojmler uviđa, to je bio Baumgarten.⁵⁹³ Za Volfa, apstrahovati znači apstrahovati obeležja (*Merkmale*), za Baumgartena – apstrahovati od neke stvari obeležja (pre svega onih koja su manje razgovetna).⁵⁹⁴ I samo njegovo učenje o izgradnji empirijskih pojmova je drugačije, kako Bojmler navodi, individualizirano. Naime, Bojmler put kojim se, prema Volfu, grade pojmovi, apstrakcijom od pojedinačnog ka apstraktno opštem (pojmu *in abstracto*), naziva „put

588 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 22.

589 M. Heidegger, „*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*“, 236.

590 *Logika*, 119–120., Log, AA 09: 95.

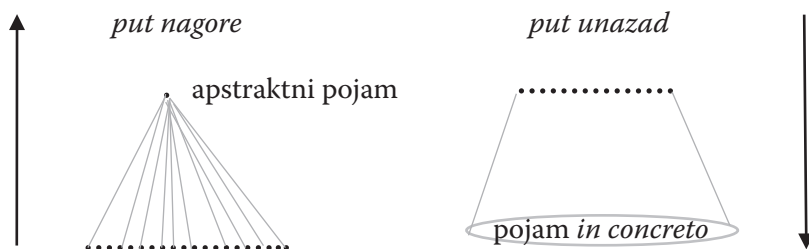
591 *Logika*, 120, Log, AA 09: 95.

592 A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 334.

593 *Ibid.*, 199.

594 A. Baumgarten, *Metaphysik*, §386, 389.

na gore“. Preuzimajući Lamberov izraz „put unazad“ (*rückweg*), Bojmler ukazuje da se može govoriti i o obrnutom procesu. U tom slučaju, za ono opšte treba da se odredi individualno, ono pojedinačno koje predstavlja opšte (*in concreto*). Apstrakcijom „nečega“ nastaju samo apstraktni pojmovi, izdvajanje jasnih obeležja od onih koja nisu; na taj način dobijamo intenzivnu jasnost. Međutim, Baumgartenov glavni problem je, kao što smo videli, ekstenzivna jasnost, mnoštvo obeležja u jednom (individua). Dakle, Baumgarten kao problem ovde vidi kako naći ono individualno koje u sebi predstavlja mnoštvo, što je istovremeno bila osnova njegovog shvatanje estetske istine. Na taj način je estetika ušla u učenje o izgradnji pojmova. Ono čulno pojavljivanje mnoštva u jednom, estetska istina, istovremeno je i individualizovan pojam (*in concreto*), kao predstavljanje opšteg u individualnom.



slika 4: Izgradnja empirijskih pojmova;

Slika prikazuje put nagore (od raznovrsnosti ka opštem) i put unazad (ka pojedinačnom koje je opšte).

Određenu potrebu za ovakvim izlaganjem individualne predstave čulnosti nalazimo i kod Kanta. Beatris Lognes⁵⁹⁵ nam u tom pogledu skreće pažnju na jednu refleksiju u kojoj je to najviše izraženo:

„Ovo zajedništvo predstava pod jednim obeležjem pretpostavlja poređenje, ne opažanja, već naše aprehenzije (*Auffassung*), ukoliko ona sadrži izlaganje (*Darstellung*) jednog još uvek neodređenog pojma, i sama po sebi je opšta (*an sich allgemein ist*).“⁵⁹⁶

595 B. Loungeness, *Kant and the Capacity to Judge*, 118.

596 Refl, AA 16: 558.

Na sličan način se Kant izražava, nešto jasnije ukazujući na sposobnosti koje u ovom procesu učestvuju, u prvom uvodu za *Kritiku moći suđenja*:

„Ako je najzad forma jednog datog objekta takva da se *aprehenzija* (*Auffassung*) njegove raznolikosti (*Mannigfaltigen*) u uobrazilji podudara sa *izlaganjem* (*Darstellung*) jednoga pojma razuma (neodređeno kog pojma), onda se u čistoj refleksiji razum i uobrazilja uzajamno saglašavaju radi unapređenja svog posla.“⁵⁹⁷

Dakle, uobrazilja (čulnost) je ona čijim radnjama se mora doći do izlaganja, izlaganja jednog još neodređenog pojma, ali koje je istovremeno „samo po sebi opšte“, i utoliko predstavlja jedno izlaganje pojma *in concreto*. Uobrazilja nije samo sporedni član u učenju o izgradnji pojma, već je ona ta koja mora da izloži jednu predstavu koja sadrži zajedništvo predstava, ali taj zajednički rad uobrazilje i razuma nije uvek slobodna igra i harmonija, kao što je to, kako što ćemo videti, slučaj u sudu ukusa:

„Uobrazilja i razum su dva prijatelja koji ne mogu jedan bez drugog, ali isto tako ne mogu ni jedan sa drugim, jer jedan uvek povređuje drugog. Što je razum opštiji u svojim pravilima, to je savršeniji, ali kada hoće da razmotri stvari *in concreto*, onda to nikako ne može bez uobrazilje.“⁵⁹⁸

Međutim, daleko od toga da Kant misli da čulnost može dati univerzalnost ili opštost pojmova. Prisetimo se, za razliku od Baumgartena, Kant je izričit u tome da čula ne sude, čulnost ne misli; a ponajmanje stvara pojmove. Logička forma opštosti jednog pojma može poticati samo od razuma.⁵⁹⁹ Kako onda da razumemo značenje izraza „još neodređenog pojma“, ili kako je *aprehenzija* te predstave „sama po sebi opšta“? Kako jedna individualna predstava čulnosti ima opštost? Longnes nam nudi odgovor na to pitanje. Prema njenoj tezi, koju preuzimamo, radi se o tome da akt *aprehenzije* (sinteza uobrazilje) izlaže jedno „još nereflektovano pravilo.“⁶⁰⁰ Dakle, da je pravilo (pojam), na osnovu kojeg

597 KMS, 27, KU, EEKU 20: 220–221.

598 V-Lo/Wiener, AA 24: 710.

599 *Logika*, 115–116, Log, AA 09: 92.

600 B. Loungenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 118.

onaj „neodređeni pojam“ ima po sebi opštost, a koje potiče od razuma, već bilo u igri kada je sinteza vršena, ali je ostalo nereflektovano.

U poglavlju o amfiboliji refleksije u *Kritici čistog uma*, Kant definiše refleksiju kao „svest odnosa datih predstava prema našim različitim izvorima saznanja.“⁶⁰¹ Upravo u tome vidimo ulogu refleksije u izgradnji empirijskih pojmova. Dakle, refleksija je na delu kada jedan „još nereflektovan pojam“, izlaganje uobrazilje koje je opšte, povežemo sa razumom kao izvorom ovog saznanja, odnosno, ako reflektujemo o tome da je izlaganje, prema formi, izvršeno prema nekom pravilu (a razum je jedina moć pravila).

Na taj način rešava se i pitanje moguće cirkularnosti Kantovog primera, sa kojom smo se susreli na početku ovog paragrafa. Pitanje kako refleksija za različite predstave nalazi neko jedinstvo svesti u kojem će biti predstavljene, nije pitanje o apstrahovanju obeležja (u volfovskom smislu), nego povezivanje neke predstave sa razumom kao njenim izvorom (čime se dobija opštost). Odnosno, povezivanje kojim jedno takvo jedinstvo svesti posmatramo kao pravilo (razuma) za jedinstvo raznovrsnosti u predstavi.⁶⁰²

Prethodno izlaganje nam može jasnijim učiniti i princip refleksivne moći suđenja. Podsetimo se, on glasi: „posebni empirijski zakoni, s obzirom na ono što su u njima opšti prirodni zakoni koji imaju svoj osnov u našem razumu ostavili neodređeno, moraju [se] posmatrati prema takvom jednom jedinstvu, kao da ih je isto tako postavio neki razum (mada ne naš) radi naših saznanja.“⁶⁰³ Dakle, ono što refleksivna moć

601 KČU, 185, KrV, AA 03: 215.

602 Kant zapravo u *Kritici čistog uma* razlikuje dva vida refleksije: logičku, koja je puko poređenje pojmova među sobom, i transcendentalnu koja locira mesto predstave s obzirom na izvor ovog saznanja. Taj problem, kao i odnos ovog izlaganja refleksije sa onim u *Kritici moći suđenja* sam je po sebi kompleksan i predmet različitih interpretacija, što prevazilazi okvire ovog rada. Da, ipak, ne bi u velikoj meri uticao na rezultate ovog paragrafa, trudili smo se da koristimo najopštije definicije. U prvom uvodu *Kritici moći suđenja* Kantova definicija pokriva oba oblika refleksije: „da se date predstave upoređuju ili povezuju ili sa drugim predstavama ili sa svojom moći saznanja s obzirom na neki pojam koji ona omogućuje“. (KMS, 19, EEKU, AA 20: 211) Za dalju raspravu, pogledati: B. Loungeness, *Kant and the Capacity to Judge*, 107–166; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 228–240; Marcus Willaschek, „Phenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, u: G. Mohr i M. Willaschek (hg.), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998, (325–352).

603 KMS, 72, KU, AA 05: 180.

suđenja prema svom principu pretpostavlja jeste da će izvor naših čulnih predstava biti takav da su one uređene prema nekim pravilima, odnosno, da će te predstave moći da se povežu sa razumom kao njihovim sazajnim izvorom.

5.1.4. Estetska upotreba refleksivne moći suđenja

Pod estetskom upotrebom refleksivne moći suđenja kod Kanta podrazumeva se neka veza prosuđivanja sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva. Mi ćemo se osloniti na shvatanje da to nije nikakva posebna sposobnost koja bi bila drugačija od refleksivne moći suđenja koju smo do sada razmatrali. Naziv *estetska* se pre odnosi na postignuća refleksivne moći suđenja, odnosno estetski sud. Utoliko možemo reći da se estetska upotreba refleksivne moći suđenja razlikuje od uobičajene upotrebe refleksivne moći suđenja u izgradnji empirijskih pojmova, po tome što njeno postignuće nije odredba nekog jedinstva predstava pojmom, u čemu se na refleksiju nadovezuje odredbena moć suđenja, već naprosto (*bloß*) refleksivna moć suđenja⁶⁰⁴ dovodi predstavu u određenu vezu sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.

604 Može se postaviti pitanje da li je refleksivna moć suđenja jedan sasvim novi koncept koji se pojavljuje tek sa *Kritikom moći suđenja* i rezultira učenjem o estetskim i teleološkim sudovima, i da li to treba mešati sa logičkom refleksijom, koja učestvuje u izgradnji empirijskih pojmova. Odličnu analizu zašto refleksivna moć suđenja u osnovi predstavlja onu istu moć koja učestvuje u izgradnji empirijskih pojmova, dala je Beatris Longnes, ukazujući i na to da je i u poglavlju o *Amfibolijama refleksiju* u *Kritici čistog uma*, Kant naznačio neophodnost pretpostavke sistema prirode. Mi ćemo ovde navesti samo osnovni rezultat njene analize, kako bismo otklonili mogućnost nedoumica. Osnovna karakteristika estetskih i teleoloških sudova refleksivne moći suđenja nije to što je uopšte u igri refleksivna moć suđenja, već što je u tim slučajevima moć suđenja čisto (samo, *bloß*) refleksivna (KMS, 29, 54, 71, 85; EEKU, AA 20: 223, 251; KU, AA 05: 179, 223.), dakle, ne stiže ni do kakvog odredbenog suda. Longnes u tom slučaju zaključuje da se primarno radi o jednom „neuspehom saznanju“ (B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 163–166.). Elison preuzima osnov njene teorije, ali negira da se u slučaju estetskog suda može govoriti o prethodnom neuspehu postizanja saznanja (uporediti njihovu raspravu na tu temu u *Inquiry* 46/2, 2003, B. Longuenesse, “Kants Theory of Judgment, and Judgements of the Taste: On Henry Allison’s Kant’s Theory of the Taste” (143 – 163); Henry E. Allison, “Reply to Comments of Longuenesse and Ginsborg” (182–194)).

Pored toga, kao što ćemo videti, neki autori zastupaju tezu da uobičajeni slučaj refleksije (o formi predstave predmeta) moramo razlikovati od refleksije koja je usmerena na osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva (to jest o zadovoljstvu ili nezadovoljstvu). Takvu tezu pre svega brani Pol Gajer, uvodeći dvoaktnu interpretaciju refleksije u sudu ukusa, dok drugi autori zastupaju tezu da moramo razlikovati uobičajenu refleksiju predmeta od metarefleksije o samoj toj refleksiji.⁶⁰⁵ Iako smatramo da uvođenje novog vida refleksije, pre svega, nije neophodno za objašnjenje suda ukusa kod Kanta, na odgovarajućim mestima bavićemo se ovim interpretacijama.

Sud i svest kao postignuća moći suđenja

Kantovo shvatanje suda ne može se baš poistoveti sa današnjim razumevanjem. Danas, ili, barem u veku koju je iza nas, dominantno je razumevanje suda prema kojem je mesto suda u jeziku. Iako Kantovo shvatanje odnosa jezika i mišljenja nije sasvim precizirano⁶⁰⁶, Kantov naglasak u razmatranju suda je primarno orijentisan na pitanje svesti, i prema tome tako da je primarno mesto suda svest. Prema tome, definicije suda glase:

def.

- 1) „sud nije ništa drugo do način na koji se data saznanja podvode pod *objektivno* jedinstvo apercepcije“⁶⁰⁷;
- 2) „sud je predstava jedinstva svesti različitih predstava, ili predstava odnosa tih predstava ukoliko one sačinjavaju neki pojam“⁶⁰⁸
- 3) „objedinjavanje predstava u svesti jeste sud“⁶⁰⁹.

Prve dve navedene definicije odnose se samo na objektivne sudove, kada do jedinstva svesti dolazi u pojmu o nekom objektu. Treća definicija može da se odnosi kako na objektivne, tako i na subjektivne sudove, dakle one u kojima svest nije određena pojmom o nekom objektu, već

605 J. Kulenkampff, *Kants Logik der ästhetischen Urteils*, 65.

606 Uporediti ŪE, AA 08: 193.

607 KČU, 113, KrV, AA 03: 114.

608 *Logika*, 127, Log, AA 09: 101.

609 *Prolegomena*, 69, Prol, AA 04: 304.

refererira samo na naš subjekat.⁶¹⁰ U sve tri definicije, sud je određen kao nekakvo jedinstvo svesti različitih predstava, što je njegovo primarno određenje, i utoliko ćemo u nastavku rada, kada razmatramo sud, uzimati da je njegovo primarno mesto svest, i primarno određenje jedinstvo (ili objedinjavanje) predstava.⁶¹¹

Međutim, to da je mesto suda u svesti, nije jedina bitna veza suda i svesti koju treba napomenuti. Mi smo u prethodnim razmatranjima videli da je za Kanta uobičajen način dolaska do svesnih predstava – vršenje poređenja predstava prema jedinstvu svesti, bilo empiričkom (našem stanju), bilo objektivnom (praosnovnoj apercepciji), pa na osnovu toga od čulne raznovrsnosti činimo jednu predstavu. Sposobnost koja nam omogućuje da poredimo predstave prema jedinstvu svesti jeste moć suđenja, čiji rezultat je sud, kao „objedinjavanje predstava u svesti“. Mi smo to ovde već videli u slučaju objektivnog saznanja kada se radi o tome da (odredbena moć) suđenje primenjuje pojmove razuma na čulnost. Dakle, u osnovi, uobičajeni slučajevi koje smo do sada razmatrali pokazuju da se jedinstvo svesti prikazuje u sudu, pošto je sud „predstava jedinstva svesti [...]“, a prema tome, moć suđenja igra konstitutivnu ulogu u proizvodnji naših svesnosti.⁶¹²

Estetski sudovi

U estetskoj upotrebi moći suđenja, za razliku od upotrebe moći suđenja za saznanje (logička), ne određuje se objekat (pojmom) radi saznanja, već se predstava dovodi u vezu sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva. Utoliko se ne radi ni o sudovima saznanja, logičkim sudovima, već o estetskim sudovima.

Kant daje nekoliko različitih formulacija estetskih sudova:

- 1) Prema *prvoj* formulaciji, to je sud u kojem odredbeni razlog nije pojam, već osećaj. Estetski sud je „onaj sud čiji odredbeni razlog *ne*

610 *Ibid.*

611 Uporediti o svesti kao mestu suda, kod Kanta: Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, 81–103.

612 Falk Vunderlich smatra jednom od najsušinskih modifikacija teorije svesti kod Kanta, u odnosu na Volfa, upravo to što se „jedinstvo svesti“ predstavlja u sudu: F. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhundert*, 189–204.

može biti *drukčiji do subjektivan*⁶¹³, odnosno sud čiji je odredbeni razlog osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva.⁶¹⁴ To, dakle, znači da je osećaj razlog pripisivanja neke odredbe (predikata) (s isključenjem njegove negacije). Na primer, kada kažemo da je vino prijatno, onda je razlog zašto to kažemo osećaj uživanja koji imamo pri kušanju vina.

- 2) *Druga* formulacija je da je estetski sud onaj čiji je predikat osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, odnosno onaj sud u kojem se neka predstava ne dovodi u vezu sa objektom (logički) već sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.⁶¹⁵ Na primer, kada kažemo da je vino prijatno, to ne znači da prijatnost predičiramo vinu kao neku njegovu osobinu, nego samo iskazujemo vezu predstave vina sa osećajem uživanja.
- 3) *Treća* formulacija je da se u ovakvom sudu ne određuje objekat nego subjekat i njegov osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.⁶¹⁶ Drugačije rečeno, sud u kojemu se predikat ne pripisuje nekom objektu, već se određuje subjekat u pogledu osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva. Na primer, kada kažemo da je vino prijatno, onda prijatnost nije nikakva odredba objekta, nego time samo iskazujemo jednu odredbu subjekta, naime – da uživamo.
- 4) Prema nekim interpretatorima, kao estetski sud se može okarakterisati sud *o* zadovoljstvu ili nezadovoljstvu⁶¹⁷, u kojem se osećaj posmatra kao da je objekat sud. Na primer, „zadovoljstvo datim predmetom je opšte saopštivo, jer je njegov uzrok opšte saopštiv“. Mi uopšteno nećemo prihvatiti ovakvu interpretaciju estetskog suda, ali ćemo se u nastavku njome, takođe, baviti. Jednostavno, smatramo da je neophodno napraviti razliku između sudova koji se donose putem osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva i onih koji osećaj posmatraju kao objekat saznanja. Tako je, na primer, sud „vino je prijatno“ estetski, ali sud „prijatnost koju osećam dok pijem vino izazvana je hemijskim procesima u mom telu“ ili „zadovoljstvo nastaje kao lučenje serotonina“, primeri su objektivnih empirijskih sudova koji osećaj posmatraju kao objekat našeg saznanja.

613 KMS, 95, KU, AA 05: 203.

614 Upporediti: KMS, 30, KU, EEKU 20: 224; KMS, 80, 82, KU, AA 05: 189, 191.

615 KMS, 82, AA 05: 191.

616 KMS, 29, EEKU, AA 20: 222.

617 Takvu interpretaciju suda ukusa, pre svega, koristi Pol Gajer.

Međutim, i prve tri formulacije, naizgled, nisu usaglašene. Prema jednoj (2) osećaj je element suda⁶¹⁸, naime predikat. Prema drugoj (1), on je razlog odredbe nekim predikatom. Prema trećoj (3) ono što se određuje nije objekat nego subjekat i njegov osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Dakle osećaj bi trebalo da bude i razlog i odredba i ono što se određuje (zadovoljstvo ili nezadovoljstvo). Takve formulacije, ipak, nisu ni protivrečne, ni tako retke u Kantovoj filozofiji. Tako, i u Kantovoj teorijskoj filozofiji kategorije figuriraju i kao razlozi i kao predikati iskustva. Kao što pojmovi razuma mogu figurirati istovremeno kao odredbeni razlog suda, i kao odredba koja se pripisuje predmetu, u estetskom sudu osećaj figurira kao odredbeni razlog suda, i kao odredba koja se nečemu pripisuje. Iz očigledne razlike između pojmova i osećaja, jasno je i zašto se u sudu ukusa, zapravo, ne izriče nešto o objektu, nego odredba subjekta, odnosno njegovog osećaja.

Estetski sudovi, uopšteno gledano, mogu biti čulni (ili estetsko patološki), refleksivni (sud ukusa i sud o uzvišenom) i samo uslovno intelektualni, prema pojmu (estetsko praktički), jer ovi sudovi zapravo pripadaju klasi praktičkih sudova o dobru i zlu. Estetski čulni sudovi su oni u kojima je zadovoljstvo izazvano neposredno osetom predmeta. Estetski refleksivni sudovi su, pak, estetski sudovi refleksivne moći suđenja. Estetsko praktički sudovi su oni kojima se izražava dopadanje na osnovu pojma dobra i zla.

Jedan estetsko čulni sud izražava prijatnost predmeta, na primer – „vino je prijatno“.U tom sudu odredbeni razlog je uživanje (1) koje osećamo kao odredbu subjekta (3), koju pripisujemo osetu vina, kao njegovo relaciono svojstvo (u pogledu na naše stanje) (2). Možemo postaviti pitanje – kakve veze ima moć suđenja sa estetskim čulnim sudovima? – Strogo gledano – i nema. Estetski čulni sud ne zahteva nikakvu posebnu radnju moći suđenja, već samo izražava povezanost oseta sa njegovom prijatnošću u našoj čulnosti. Na sličan način Kant je tretirao i perceptivne sudove iz *Prolegomene*, samo što su oni izražavali povezanost samih oseta.⁶¹⁹ Utoliko je estetski čulni sud vrsta kvazi-suda, u kojem se zapravo *ne povezuje* predstava prema osećaju

618 O shvatanju osećaja kao elementa suda uporediti W. Wieland, *Urteil und Gefühl*, 207.

619 Perceptivni sudovi prema Kantu iznose „samo odnos dvaju oseta prema istom subjektu“ (za više, uporediti *Prolegomena*, 61–65, Prol., AA 04: 298–301).

zadovoljstva i nezadovoljstva, već samo iznosi fakt povezanosti neke predstave predmeta sa uživanjem ili bolom.⁶²⁰ S obzirom da estetsko praktički sudovi pripadaju zapravo klasi praktičkih sudova, jedini kandidat za čist estetski sud, u strogom transcendentnom smislu, ostaje estetski refleksivni sud.⁶²¹ Kant još u prvom uvodu jasno navodi razliku između estetskog čulnog suda i estetskog refleksivnog suda, ukazujući da se u slučaju estetskog refleksivnog suda ne možemo pozvati na neposredni oset predmeta, već moramo da ga povežemo sa prosuđivanjem o formi predmeta i harmonijom uobrazilje i razuma:

„U estetskom čulnom sudu je [odredbeni razlog] oset koji neposredno biva proizveden od predmeta, a u estetskom refleksivnom sudu onaj koji proizvodi harmonična igra obeju saznajnih sposobnosti moći suđenja: uobrazilje i razuma.“⁶²²

U pogledu objašnjenja estetskog refleksivnog suda, dakle, nije dovoljno da se pozovemo na puki receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo u osetu (koji je u osnovi zavisao od naših uslova života, odnosno moći žudnje), već u osnovi mora da leži neki princip moći suđenja na osnovu kojeg se ovaj sud donosi. Međutim, ukoliko ovaj princip treba da bude i princip za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, kao posebnu osnovnu moć duše, onda se ne radi samo o jednom principu na osnovu kojeg donosimo sud, već o principu, kao prvom razlogu, razlogu mogućnosti (*ratio essendi*). Na osnovu tog razloga možemo sami da budemo izvori sopstvenih akcidencija, jer takva teza stoji u osnovi Kantove pretpostavke o razlici između moći duše i puke sposobnosti da budemo aficirani (receptiviteta). Dakle, prema tome bi osnovna hipoteza bila da je princip refleksivne moći suđenja razlog mogućnosti osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva, koje, kao odredbu subjekta, pripisujemo predstavi nekog predmeta, koji oglašavamo lepim.

620 KMS, 98, KU, AA 05: 207.

621 Iz tog razloga Kant u opštoj podeli sudova na estetske, praktičke i teorijske, pod estetskim podrazumeva samo sudove estetske refleksivne moći suđenja (KMS, 32, EEKU, AA 20: 226).

622 KMS, 30, EEKU, AA 20: 224. Prema interpretaciji koju zastupamo, valja napomenuti, a tim pitanjem ćemo se kasnije u radu baviti, da ovaj paragraf ne treba čitati doslovno, jer je Kant u kasnijem tekstu napravio jasnu razliku između osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva i oseta, a jasno je da ovde termin „oset“ u stvari referira na osećaj.

Veza prosuđivanja i osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva

U ovom delu razmotrićemo odnos refleksivne moći suđenja sa osećajem zadovoljstva. Smatramo da se Kantova argumentacija o vezi refleksivne moći suđenja i osećaja kreće u četiri nivoa. (1) Apsolutno nužan, ali ne i dovoljan uslov za ovu povezanost je što Kant želi da pokaže da refleksivna moć suđenja može na neki način biti osnov relacionog svojstva (*Beschaffenheit*) predstave i da je to svojstvo samo subjektivno – ne odnosi se neki objekat radi saznanja. (2) Drugi nivo argumentacije je negativnog tipa. Eliminacijom drugih mogućih kandidata, Kant utvrđuje da nema ničeg drugog što može biti puko subjektivno svojstvo predstave osim osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. (3) Treći nivo argumentacije je pozitivan. Kant želi da pokaže da je ovo svojstvo predstave; naime, njena subjektivna svrhovitost, ili i sama osećaj zadovoljstva/nezadovoljstva ili sa osećajem na neki način povezana. Naravno, u zavisnosti od toga kojoj interpretaciji osećaja se priklonimo, na taj način shvatamo i vezu osećaja sa subjektivnom svrhovitošću. Taj argument svakako prevazilazi preliminarno izlaganje, i moći ćemo jasno da ga obrazložimo tek u toku rada. (4) Ne toliko zarad objašnjenja same veze refleksivne moći suđenja sa osećajem, ali svakako zarad pokazivanja apriornosti suda ukusa, četvrti nivo argumentacije morao bi pokazati da je ova veza zasnovana na principima *a priori*, što u potpunosti pripada tek dedukciji suda ukusa.

1. Refleksivna moć suđenja može biti osnov jednog subjektivnog relacionog svojstva predstave.

Kant poglavlje VII objavljenog uvoda *Kritici moći suđenja* započinje sledećim rečima:

„Ono što je na predstavi jednog objekta čisto subjektivno, to jest ono što sačinjava njenu vezu sa subjektom, ne sa predmetom, je njeno estetsko svojstvo.“⁶²³

Mi smo se problemom subjektivnog svojstva predstave bavili i kada smo objašnjavali definiciju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Pritom, ne smemo izgubiti iz vida da o svojstvu neke predstave uvek moramo

623 KMS, 80, KU, AA 05: 188.

govoriti kao o nečemu što pripada nekoj predstavi (u, na ili pri njoj), i da s obzirom na to da se ovde radi o jednom relacionom svojstvu, „što sačinjava njenu vezu sa subjektom“, to svojstvo možemo posmatrati samo u odnosu na nešto drugo, u ovom slučaju subjekat. Dakle, ne radi se o osobini ili karakteristikici neke predstave, nego o njenoj relaciji prema subjektu.

Osim estetskih svojstava (*Beschaffenheit*), Kant navodi još i logičku vrednost predstave, koja služi „određivanju predmeta (radi saznanja), ili što se toga radi može upotrebiti.“⁶²⁴ U saznanju predmeta čula oba ova svojstva se javljaju ujedno, jer se spoljašnji oset (koji je i estetsko svojstvo predstave) upotrebljava radi saznanja.

Pitanje koje je sa subjektivnom svrhovitošću povezano, još uvek ovde izloženo kao preliminarni zadatak, jeste pitanje o estetskom svojstvu koje apsolutno ne može da postane deo saznanja:

„[...] svrhovitost jedne stvari ukoliko se zamišlja u opažaju nije takođe nikakvo svojstvo samog objekta (jer se takvo svojstvo ne može da opaža), premda se na tu svrhovitost može zaključiti na osnovu saznanja stvari. – Prema tome, ona svrhovitost koja prethodi saznanju nekog objekta, koja se štaviše, ne želeći da njegovu predstavu upotrebi radi saznanja, ipak sa njom neposredno povezuje, jeste ono subjektivno na toj predstavi što apsolutno ne može postati nikakav deo saznanja.“⁶²⁵

Analitički se ovo može razložiti u dva pitanja: (1) da li uopšte postoji neka predstava kojoj čista refleksija može pripisati neko, ma kakvo, subjektivno svojstvo, odnosno određenije svojstvo svrhovitosti u pogledu na stanje subjekta? (2) koje prirode je to svojstvo, a ono treba da bude subjektivna svrhovitost i povezano sa osećajem zadovoljstva? Ukoliko realno ova dva pitanja posmatramo zajedno, pa svojstvo ne posmatramo kao nešto sasvim odelito od te predstave (drugu predstavu), već kao formu u kojoj nam je predmet dat, onda možemo da govorimo o estetskoj predstavi svrhovitosti, pri čemu je svrhovitost estetski način (forma) na koji predstavljamo neki predmet. Mi ćemo početi od prvog pitanja: da li čista refleksija uopšte može povezati neko svojstvo sa predstavom nekog predmeta, i ako da, kako?

624 KMS, 80, KU, AA 05: 189.

625 KMS, 80–81, KU, AA 05: 189.

Objašnjenje na koji način je pripisivanje nekog svojstva u refleksiji moguće, Kant počinje navođenjem odnosa uobrazilje i razuma, kojeg smo se već doticali, pri razmatranju pitanja o izgradnji empirijskih pojmova:

„Radi svakog empirijskog pojma potrebne su tri radnje samodelatne moći saznanja: 1) *aprehenzija* (*apprehensio*) onoga što je raznovrsno u opažanju; 2) *sažimanje*, to jest sintetičko jedinstvo svesti toga što je raznovrsno u pojmu jednog objekta (*apperceptio comprehensiva*); 3) *izlaganje* (*exhibitio*) onoga predmeta koji odgovara tome pojmu u opažanju. Radi prve radnje zahteva se uobrazilja, radi druge razum, a radi treće moć suđenja, koja bi predstavljala odredbenu moć suđenja, ako je reč o jednom empirijskom pojmu.“⁶²⁶

Ovaj slučaj se odnosi na odredbenu moć suđenja, ne na čistu refleksiju, kada „nije reč o određenom pojmu, već uopšte samo o pravilu kojim treba reflektovati o jednom opažaju radi razuma kao moći pojmova.“⁶²⁷ U tom slučaju čisto reflektivna moć suđenja je, da tako kažemo, prepuštena sama sebi, ne pravilima razuma.

Primarno, refleksija ne barata samim predmetima, pa ni osetima predmeta: „[r]efleksija je svest odnosa datih predstava prema našim različitim izvorima saznanja“⁶²⁸. Ono o čemu se reflektuje je, primarno, forma, odnosno način na koji nam je predmet dat. Pod tom formom podrazumevamo formu aktivnosti uobrazilje (aprehenziju) koja izlaže predstavu predmeta. Dakle, čista refleksija primarno ima samu sebe (svoje principe) i formu koju izlaže uobrazilja (kao formu predstave predmeta). Tu formu uobrazilje refleksija posmatra u odnosu na njene izvore saznanja, odnosno da li forma pripada nekom razumu, to jest, da li je uređena *kao da* je neko pravilo. Pošto takvog pravila u slučaju jednog estetskog suda ukusa, *ex hypothesi*, nema, ostaje mogućnost da se slučajem forma uobrazilje (njeno izlaganje predstave predmeta u aprehenziji) dovede u vezu sa razumom uopšte (kao moći pojmova), odnosno da se odnos uobrazilje i razuma, iako nije određen pojmom, posmatra kao saglasan:

626 KMS, 27, EEKU, AA 20: 220.

627 *Ibid.*

628 KČU, 185, KrV, AA 03: 215.

„Ako se u tome upoređivanju uobrazilja (kao moć opažaja *a priori*) dovede pomoću neke date predstave nenamerno (*unabsichtlich*) u saglasnost sa razumom (kao moći pojmova) [...] onda se u tome slučaju predmet mora smatrati kao svrhovit za refleksivnu moć suđenja.“⁶²⁹

Ovo učenje o saglasnosti uobrazilje i razuma, bez pojma, svakako je jedno od najtežih mesta u Kantovoj filozofiji, a istovremeno je ključno. Kako govorimo o slaganju uobrazilje i razuma (kao moći pojmova) kada pojma nema? Intuitivno bi se moglo reći da se radi o neslaganju, jer uobrazilja, zapravo, nije izložila određeni pojam. Da li se možda radi o (samo) minimalnim uslovima slaganja? To bi mogli biti, recimo, red, harmonija, jedinstvo. Svakako, jedna takva predstava nije haotična, nesređena i nejedinstvena; ali, na osnovu čega bismo zaključili o ovom jedinstvu i redu, kada su to upravo funkcije razuma, kada „sintetičko jedinstvo svesti toga što je raznovrsno“ daje pojam? Osim toga, takav sklad svakako ne bi bio idealan sklad uobrazilje i razuma, već pre minimalni.

Tek kasnije ćemo moći preciznije da odgovorimo na ovo pitanje. Pretpostavimo za sada da je nekako moguće doći do sklada uobrazilje i razuma, bez pojma, da bismo prešli na drugo pitanje: zašto se pri ovom skladu predstavi pripisuje subjektivna svrhovitost? Do sada smo došli do toga da se forma predstave nekog predmeta (koju izlaže uobrazilja) u refleksiji, na neki, za nas još nejasan način, slaže sa razumom, iako bez pojma. To je, čini se, jedino što čista refleksija može da nam ponudi. Da bismo iz toga došli do svojstva svrhovitosti, sam ovaj odnos se mora pokazati kao svrhovit. Podsetimo se, o svrhovitosti forme govorimo kada stvar zamišljamo kao moguću samo na osnovu neke (inteligentne) svrhe, odnosno samo *kao da* je uređena prema nekom pojmu. To je upravo ono što refleksija čini sa formom predstave predmeta koju izlaže uobrazilja – posmatra je kao da je njen saznajni izvor u nekom razumu (ako već ne našem), odnosno, radi se o jednom svrhovitom odnosu uobrazilje i razuma; pri čemu se ta forma predstave uzima kao svrhovita, a to svojstvo svrhovitosti ova predstava zadobija u refleksiji.

Neko svojstvo je samo subjektivno, kada na predstavi predmeta sačinjava vezu samo sa subjektom, ne i sa predmetom saznanja, niti se za saznanje može upotrebiti. Svrhovitost koja se formi neke predstave

629 KMS, 81, KU, AA 05: 190.

pripisuje, takođe, nije nikakva (niti idealna) osobina predmeta, nego neka veze predstave sa subjektom, i utoliko jedno samo subjektivno realciono svojstvo predstave.

2. *Negativni argument: jedino što je naprosto subjektivno i nikada ne može poslužiti saznanju predmeta je osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva*

Jedan od načina da se pokaže kako je subjektivna svrhovitost, kao samo subjektivno svojstvo predstave, povezana sa osećajem, jeste da se pokaže da je osećaj jedino što može biti naprosto subjektivno. Kant to zaista pokušava na nekim mestima, argumentujući da jedino osećaj kao ono naprosto subjektivno ne može nikako postati saznanje.⁶³⁰

Čitav argument je problematičan, na šta nam, pre svega, Gajer skreće pažnju. Prvo, Kant nam prikazuje nešto što veoma teško može biti izraženo u formi zaključka. On navodi da je osećaj zadovoljstva subjektivan, a zatim „skače“ na zaključak da je svrhovitost, pošto je takođe subjektivna, osećaj zadovoljstva. Jedina povezanost koju nalazimo u ovom Kantovom razmatranju je što su i subjektivna svrhovitost i osećaj samo subjektivni, ali to svakako nije dovoljno.⁶³¹ Mogli bismo, s tim u vezi, pridodati argument da nema ničega drugog što može biti naprosto subjektivno, osim osećaja. U tom pogledu, Kant se oslanja samo na činjenicu da spoljašnji oset, za razliku od osećaja, može biti korišćen u saznanju. Čak i ako ostavimo po strani pitanje da li je to dovoljan argument za eliminaciju, problem je inherentan samoj raspravi: ako smo došli do toga da je ova svrhovitost naprosto subjektivna, i nikada ne može postati saznanje, šta je smetnja da upravo pomenuta svrhovitost bude ono naprosto subjektivno, što nije osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva? Otuda nam metod eliminacije u ovom slučaju nije ni od kakve koristi. Argument bi mogao da stoji samo ako bi Kant pokazao da je odnos predstave samo prema subjektu, *per definitio*, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.⁶³² U *Kritici moći suđenja*, Kant ipak glavni naglasak stavlja na pozitivno objašnjenje ove veze.

630 KMS, 17, 30, 80–81, EEKU, AA 20: 208, 224; KU, AA 05: 189.

631 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 68.

632 Takav argument, delom, Kant i iznosi, ali samo u svojim predavanjima (V-Met/Dohna, AA 28: 672, 674, 675).

Napomena: Gajer navodi još dva prigovora ovom argumentu: (1) da Kant ničim ne objašnjava zašto je to osećaj zadovoljstva, a ne bola (nezadovoljstva); (2) ne objašnjava takođe zašto to ne bi bio neki drugi osećaj: osećaj reda, harmonije ili jedinstva itd.⁶³³ Što se prve primedbe tiče, smatramo da se na nju može jasno odgovoriti tek pozitivnom stranom argumenta. Za drugu primedbu smatramo da nije sasvim primerena. Kao što smo se trudili da pokažemo u prethodnom delu rada, osećaj jeste uvek osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Mi možemo, naravno, imati osećaj harmonije, ukoliko je to zadovoljstvo ili nezadovoljstvo nekom (dis)harmonijom, ali ukoliko se pod osećajem harmonije misli na neko nerazgovetno saznanje harmonije, ili neko posebno čulo, za harmoniju ili jedinstvo ili red, onda tome svakako nema mesta u Kantovoj terminologiji. Takva razmatranja pripadaju učenju koje osećaj posmatra kao vid nerazgovetnog ili nejasnog saznanja, dakle – kognitivizmu Lajbnic-Volfove škole, koji je Kant odbacio.

3. Pozitivni argument: subjektivna svrhovitost povezana je sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.

Način na koji ćemo pristupiti vezi subjektivne svrhovitosti i osećaja zadovoljstva, kao i pitanju veze prosuđivanja i osećaja, zavisi od toga kakvoj se interpretaciji osećaja kod Kanta priklonimo. Prema pripadnicima kauzalne teorije, osećaj se smatra nekom posledicom prosuđivanja predmeta. Prema intencionalnoj interpretaciji, osećaj se smatra svešću o tom prosuđivanju ili o subjektivnoj svrhovitosti predstave. Mi ćemo braniti tezu da subjektivna svrhovitost neke predstave i sama jeste osećaj zadovoljstva.

U nastavku teksta bavićemo se centralnim problemima analitike ukusa, kako bismo predstavili na koji način se pomenute interpretacije primenjuju na Kantovo shvatanje zadovoljstva (i nezadovoljstva) u sudu ukusa, i ispitali da li interpretacija osećaja koju smo ponudili u prethodnom delu rada može da odgovori na ove izazove.

633 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 67–68.

5.2. Uvod u analitiku ukusa

Pre nego što pređemo na razmatranje pojedinačnih problema i interpretacija zadovoljstva u sudu ukusa, kako čitaoca ne bismo ostavili uskraćenim za osnovne postavke, samo ćemo ukratko predstaviti Kantovu analitiku suda ukusa.

Ukus je moć prosuđivanja predmeta na osnovu dopadanja i nedopadanja; ali, ne bilo kog dopadanja. Pretenzija ukusa je da pruži jedan opštevažeći sud, sa kojim svako treba da se saglasi. Kant smatra da se rešenje nalazi u onom dopadanju koje nastaje u refleksiji.

Sud ukusa je estetski, jer je njegov predikat osećaj, a ne pojam, jer je njegov odredbeni razlog osećaj, jer se u sudu ukusa ne radi o određanju objekta radi saznanja, nego o tome da se pri nekoj predstavi tvrdi odredba subjekta (osećaj). Sud ukusa je estetski refleksivan sud, jer se zasniva na refleksivnoj moći suđenja. Sud ukusa je, napokon, sintetički *a priori* sud. Sintetički, jer zadovoljstvo koje se pripisuje predstavi predmeta svakako nije nešto što joj se pripisuje analitički, prema principu identiteta, nego nasuprot tome, nešto empirijsko, što uvek mora biti sintetičko. *A priori*, jer i bez pozivanja na iskustvo možemo pretendovati na njegovo opšte važenje.⁶³⁴

Analizu suda ukusa Kant izlaže u četiri momenta logičkih funkcija u sudovima: kvaliteta, kvantiteta, relacije i modaliteta, koje ćemo ovde samo ukratko skicirati.

Sud ukusa prema *kvalitetu*:

„*Ukus* predstavlja moć prosuđivanja jednoga predmeta ili neke vrste predstavljanja pomoću dopadanja ili nedopadanja *bez ikakvog interesa*. Predmet takvog dopadanja naziva se *lepim*.“⁶³⁵

Sud ukusa prema *kvantitetu*:

„*Lepo* jeste ono što bez pojma izaziva opšte dopadanje.“⁶³⁶

634 KMS, 178, KU, AA 05: 288.

635 KMS, 102, KU, AA 05: 211.

636 KMS, 111, KU, AA 05: 219.

Sud ukusa s obzirom na *relaciju* svrha:

„*Lepota* jeste forma *svrhovitosti* nekog predmeta, ukoliko se ona na njemu opaža *bez predstave neke svrhe*.“⁶³⁷

Sud ukusa prema *modalitetu*:

„*Lepo* jeste ono što se bez pojma saznaje kao predmet nekog *nužnog* dopadanja.“⁶³⁸

Samu podelu na četiri logičke funkcije ovde je teško razumeti, jer sud nije logički, već estetski (nije zasnovan na pojmovima, već na osećaju). Kant sam o tome daje jednu napomenu:

„Momente na koje ova moć suđenja [ukus] u svojoj refleksiji obraća pažnju tražio sam rukovodeći se logičkim funkcijama suđenja (jer se u sudu ukusa još uvek sadrži neka veza sa razumom) [...]“⁶³⁹

Dakle, logički momenti suđenja su i ovde u igri, po svemu sudeći, jer je i razum u vezi sa sudom ukusa; tom problemu ćemo moći da se vratimo kasnije.

Prema Kantu, u svakom sudu možemo razlikovati njegovu formu i materiju. Materiju Kant označava „datim, do jedinstva svesti u sudu povezanim saznanjima“, a formu načinom „na koji različite predstave kao takve pripadaju jednoj, naime, istoj svesti.“⁶⁴⁰ Čisto logičke forme sudova se, prema tome, dele na četiri načina na koji se predstave mogu povezati u sudovima: kvantitet, kvalitet, relacija i modalitet.

Prvi momenat suda ukusa (prema *kvalitetu*) sastoji se iz pet paragrafa: u prvom se tvrdi da je sud ukusa estetski, dok se u ostala četiri pravi razlika između dopadanja u ukusu i dopadanja u prijatnom i dobrom, po tome što je prvo bez interesa za egzistenciju predmeta. Prva intuicija mogla bi biti da Kant ovde zapravo govori samo o kvalitetu osećaja, koji figurira u sudu ukusa – naime, da je osećaj zadovoljstva u sudu ukusa osećaj koji isključuje interes za egzistenciju predmeta

637 KMS, 127, KU, AA 05: 236.

638 KMS, 13., KU, AA 05: 131.

639 KMS, 95, KU, AA 05: 203.

640 *Logika*, 127, Log, AA 09: 101.

(limitativni sud). Međutim, u sledećem koraku Kant daje novu naznaku: „[p]redmet takvog dopadanja naziva se *lepim*“⁶⁴¹ – koja upućuje da se ne radi samo o tome kakav je osećaj, već i o tome da predmet pripada sferi predikata, odnosno osećaja zadovoljstva u lepom (utoliko je sud afirmativan).⁶⁴²

Drugi momenat suda ukusa, prema *kvantitetu*, sastoji se iz četiri paragrafa. U prvom (§6) Kant iznosi tezu da je dopadanje u sudu ukusa opšte (treba da važi za sve druge koji prosuđuju predmet), ali da ta opštost nije zasnovana na nekom pojmu. Sledeća dva paragrafa govore o načinu na koji je dopadanje u dobrom opšte pomoću nekog pojma i da je opštost u sudu ukusa samo subjektivna. U §9. koji Kant označava „ključem kritike ukusa“, uslovno rečeno, menja se perspektiva, i Kant prelazi sa pitanja kakve prirode je ovo dopadanje, na pitanje na koji način je ono uopšte moguće, i iznosi, makar, nužan uslov: da prosuđivanje predmeta prethodi osećaju zadovoljstva u ukusu. Logička funkcija kvantiteta generalno se sastoji u tome da se odredi kojim obimom predikat obuhvata predmete (sve, neke ili pojedinačne).⁶⁴³ U pogledu svog logičkog kvantiteta, sud ukusa je uvek pojedinačan sud, odnosi se samo na jedan predmet: „ovu ružu, na primer, na koju bacam pogled, sudom ukusa oglašavam za lepu. Naprotiv onaj sud koji postaje na osnovu upoređivanja mnogih pojedinačnih sudova i koji glasi: ruže uopšte jesu lepe, sada je iskazan ne kao čisti estetski sud, već kao jedan logički sud koji se zasniva na jednom estetskom sudu.“⁶⁴⁴ Međutim, prema svom estetskom kvantitetu, sud ukusa je opšti. Estetski kvantitet se ne odnosi na obim predmeta koji su obuhvaćeni određenim pojmom, već na „obim“ prosuđujućih subjekata u pogledu dopadanja.⁶⁴⁵ Dakle, slično kao i u momentu kvaliteta, ne radi se o odredbi predmeta, već o osećaju i subjektu/subjektima, u smislu kojim obimom osećaj zahvata prosuđujuće subjekte, te dakle opštosti osećaja. Ne treba zaboraviti, ipak, da se primarno govori o odnosu dopadanja i predmeta – lep je predmet koji bez pojma izaziva opšte dopadanje. Utoliko je forma kvantiteta

641 KMS, 102, KU, AA 05: 211.

642 *Logika*, 130, Log, AA 09: 103.

643 *Logika*, 128, KU, AA 09: 102.

644 KMS, 107, KU, AA 05: 215.

645 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 77.

u sudu ukusa takva da se tvrdi da je predstava predmeta povezana sa dopadanjem na takav način da je ovo dopadanje opšte.

Sud ukusa prema *relaciji* svrha koja je u njemu sadržana, treći momenat, verovatno je u pogledu njegove analogije sa logičkim funkcijama i u pogledu pitanja o kakvoj relaciji se uopšte radi, najteže razumeti. Tekst ovog dela analitike sastoji se iz četiri paragrafa (§10–13) koji razmatraju vezu svrhovitosti sa osećajem zadovoljstva i pitanje odredbenog razloga suda ukusa, uz jedan dodatak sa prikazom na primerima; te još četiri paragrafa (§14–17) koji sadrže razmatranje pridodate lepote i ideala lepote.

Elison smatra da se u ovom neobičnom slučaju relacije ne radi o razmatranju relacije između gramatičkog subjekta i predikata suda, već relacije (realnog) predmeta prema subjektu prosuđivanja, naime, takve relacije da je taj predmet za subjekat svrhovit bez bilo koje subjektivne ili objektivne svrhe, koja bi tome ležala u osnovi.⁶⁴⁶ Beatris Longnes, nasuprot Elisonu, smatra da to uopšteno ne odudara od analogije sa logičkim funkcijama suđenja. Ona naglašava da Kant logičku funkciju relacije primarno shvata kao odnos predikacije prema razlogu (*Grund*) predikacije. Stoga ona naglašava da je pitanje trećeg momenta zapravo pitanje o relaciji odredbenog razloga suda ukusa.⁶⁴⁷ Tom temom ćemo se posebno baviti.

Četvrti momenat, sud ukusa prema *modalitetu*, sastoji se iz pet paragrafa u kojima Kant iznosi tvrdnju o tome da sud ukusa zahteva *subjektivnu nužnost* i uvodi pretpostavku zajedničkog čula (*sensus communis*), koja će tek kasnije biti objašnjena. Modalitet suda generalno ne pridodaje ništa njegovom sadržaju, već samo utvrđuje da li se radi o nužnoj, mogućoj, ili postojećoj, vezi. Prema Elisonu, uloga modaliteta suda ukusa (kao subjektivno nužnog) je da, kao „evaluativna moć“ ovog suda, tvrdnju koja se iznosi u sudu ukusa prenese i na druge koji sude.⁶⁴⁸ I modalitet suda ukusa izražen je u dvostrukosti, na koju smo možda već navikli. Dakle, ono što je nužno, primarno je dopadanje, što deluje kao sud o dopadanju, ali se, takođe prema ovom momentu, lepo definiše kao predmet nužnog dopadanja.

646 *Ibid.*

647 B. Loungeness, „Kant’s Theory of Judgement, and Judgements of the Taste: On Henry Allison’s Kant’s Theory of the Taste“, 155.

648 H.E. Allison, *Kant’s Theory of Taste*, 78.

Kada pogledamo ovaj kratak pregled rezultata Kantove analize momenata suda ukusa, vidimo na koji način se može napraviti jedna od osnovnih razlika među interpretatorima. Naime, sud ukusa, pošto nije objektivni sud o nekom predmetu, kao što smo videli, uvek se kreće u dva pravca. U osnovi logičke funkcije se ne primenjuju na predmet, nego na dopadanje, pa je prema tome dopadanje: bezinteresno, opšte i nužno. S druge strane, nijedan od momenata suda ukusa ne izriče kao svoj konačni rezultat sud o dopadanju, već sud o predmetu koji je lep, a koji se iznosi na osnovu veze predmeta sa ovim dopadanjem. Prema tome, jedna grupa autora, čiji je glavni reprezent Pol Gajer, smatra da moramo uvesti dvoaktno shvatanje refleksije, kako bismo objasnili sud ukusa, odnosno, da se mora raditi o dva različita prosuđivanja: jedan akt se odnosi na predmet i rezultira osećajem zadovoljstva, drugi akt se odnosi na prosuđivanje tog zadovoljstva (da li je ono bezinteresno, nužno, opšte, i kakvog je porekla). Nasuprot tome, drugi autori smatraju da se ova neobična dvostrukost u analizi suda ukusa može objasniti samo jednim aktom prosuđivanja. Vratićemo se ovim pitanjima posebno kada se budemo bavili §9. *Kritike moći suđenja*.

5.3. Bezinteresno dopadanje: izolovanje forme

Ideja o tome da prosuđivanje lepog treba da bude bez interesa, svakako nije Kantov originalni doprinos. To je bila karakteristika britanske estetike, posebno Šaftsberija i Hačisona. Pokušaćemo da ukažemo na neke specifičnosti Kantovog pristupa kao i ulogu ove teze u celini njegovog razmatranja suda ukusa. Prvo ćemo ukratko označiti kako Kant razume sam pojam interesa. Zatim ćemo pokušati da razjasnimo neke od mogućih problema sa interpretacijom Kantovog predstavljanja bezinteresnog dopadanja. Na kraju ovog poglavlja ćemo se baviti pitanjem svesti bezinteresnosti dopadanja, kao i pitanjem da li je ta svest dovoljna za donošenje suda ukusa, sa namerom da pokažemo da se radi o, za Kantovu filozofiju uobičajenom, izolovanju čiste forme, u ovom slučaju čiste forme za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

5.3.1. Pojam interesa i različite vrste dopadanja

Na samom početku *Kritike moći suđenja*, u §2, Kant definiše interes kao: „dopadanje koje je povezano sa predstavom egzistencije nekog predmeta“; i zatim dodaje: „takvo [dopadanje] prema tome ima uvek istovremeno odnos sa moći žudnje, bilo kao njen odredbeni razlog ili kao nužno povezano sa njenim odredbenim razlogom.“⁶⁴⁹ Da bismo razumeli ovu povezanost, trebalo bi da se podsetimo definicije moći žudnje – ona je kauzalitet neke predstave u pogledu na stvarnost njenog objekta. U poglavlju o osećaju i moći žudnje (IV) mi smo već izložili oba načina ovog odnosa. Radi se, dakle, o osećaju zadovoljstva kao odredbenom razlogu moći žudnje, i ukoliko taj osećaj uzrokuje navike, onda te žudnje nazivamo sklonostima; u drugom slučaju radi se o osećaju koji sledi za odredbom moći žudnje, pre svega, kada govorimo o osećaju poštovanja, za odredbom volje moralnim zakonom.

Dopadanje koje imamo u dobrom uvek je vezano za neki interes, jer se zasniva na nekom pojmu svrhe, kakvo/kakav nešto ili neko treba da bude. Drugi slučaj intelektualnog dopadanja je korisnost. U tom slučaju radi se samo o jednoj spoljašnjoj svrsi, prema kojoj nam je nešto drugo svrha, dakle o sredstvu.

Argument da je neposredno čulno dopadanje povezano s interesom za egzistenciju nekog predmeta razmatrali smo u prethodnim poglavljima.

Dopadanje u lepom u prvom momentu suda ukusa Kant samo stipulativno određuje kao bezinteresno, bez objašnjenja kako se do njega uopšte može doći. Dva mesta to naglašavaju. U §2. Kant se poziva na to da interes ne može učestvovati u tome da to bude opšteprihvaćeno stanovište, jer bismo u suprotnom bili „pristrasan sudija“. U §5. Kant označava sud ukusa kao samo kontemplativan: „sud ukusa je isključivo *kontemplativan*, to jest takav sud koji, budući indiferentan u pogledu postojanja jednog predmeta, povezuje samo njegovo svojstvo sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.“⁶⁵⁰

649 KMS, 96, KU, AA 05: 204.

650 KMS, 101, KU, AA 05: 209.

5.3.2. Problemi u interpretaciji bezinteresnosti u dopadanju

U prvom momentu suda ukusa objašnjenje bezinteresnog dopadanja određeno je samo negativno. Kant je ukratko objasnio da su dopadanje u prijatnom, korisnom i dobrom povezani sa nekim interesom i, prema tome, od njih je razlikovao dopadanje u lepom. I samo ovo negativno određenje već dovodi do određenih problema u argumentu. (1) Ako je Kant isključio interes povezan sa moći žudnje, da li bismo umesto o bezinteresnosti mogli govoriti o nekoj vrsti „estetskog interesa“, jer, čini se, mi zaista jesmo zainteresovani za postojanje predmeta koji nam, u sudu ukusa, pružaju zadovoljstvo? (2) Na koji način je uopšte moguće povezivanje ovog bezinteresnog dopadanja sa empirijskim i intelektualnim interesom za lepo, o kojima Kant kasnije govori?

1) Jedno od opštih mesta kritike Kantovog shvatanje je kritika stano- višta da je dopadanje u lepom bezinteresno. Već najosnovnije iskustvo nam govori da, ukoliko uživamo u lepim predmetima, želimo i da takvi predmeti postoje. Verovatno je najpopularnija Ničeova (*Nietzsche*) kritika veze lepote i bezinteresnosti.⁶⁵¹ Sa tom kritikom, generalno, moramo povezati dva pitanja: da li Kantov pojam interesa odgovara našem, ili se radi o jednom prosto terminološkom nesporazumu?; i da li Kant, shodno svom shvatanju osećaja, uopšte može da izvede neka- kvo bezinteresno dopadanje?

Kantovo shvatanje interesa svakako jeste specifično. Ono se zasniva na dve povezane oznake u nekom dopadanju: odnos sa egzistencijom predmeta i sa moći žudnje. Jedan od odgovora bi mogao biti da Kant ovde koristi specifičan pojam interesa, a da mi ipak, uopšteno gledano, možemo reći da prilikom dopadanja u lepom imamo neki estetski inter- es. Na primer, na našem putu do posla se nalazi jedan park u kojem uživamo samo zato što je lep, i imamo neki estetski interes prema tom parku. Međutim, bez dodatnih objašnjenja, to nije pravi način da razu- memo Kantovo shvatanje bezinteresnog dopadanja. Prvi razlog je što ovaj primer vrlo slabo ukazuje na drugi uslov na kojem Kant insistira, da mi se dopada ne egzistencija predmeta, nego forma. U primeru sa

651 Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla / Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2003, 236.

parkom, morali bismo dakle da napravimo razliku između toga da li nam se dopada samo njegova forma, ili (i) to što se on nalazi na našem putu do posla (njegovo postojanje). Drugi razlog jeste što je mesto interesa u ovom primeru relativno konfuzno. Kant tezu o bezinteresnom dopadanju locira u prosuđivanju – pitanje je kako ja u prosuđivanju predmeta dolazim do dopadanja koje nije povezano sa interesom? Pitanje da li naknadno imamo interes za predmet koji je lep, sasvim je drugo pitanje. Na veoma dopadljiv način nam i Hajdeger na to ukazuje u nastavku svog izlaganja:

„Pitanje o suštini lepog Kant postavlja na sledeći način. On pita: čime se naše ponašanje, u situaciji kada nešto s čim se srećemo smatramo lepim, čime se, dakle, naše ponašanje može odrediti da bismo lepo smatrali lepim? Šta je odredbeni razlog što nešto smatramo lepim? Pre nego što na konstruktivan način kaže šta je odredbeni razlog, i šta je dakle ono-lepo kao takvo, Kant prvo, u vidu odbacivanja, kaže šta sebe nikada ne može i ne sme da nametne kao takav razlog: interes. Ono što od nas iznudauje sud 'to je lepo' nikada ne može da bude interes. To znači: da bismo nešto smatrali lepim, ono s čim se susrećemo, onakvo kakvo je ono samo po sebi, moramo pustiti da dođe pred nas u svom rangu i dostojanstvu. Mi ne smemo s tim unapred uračunati s obzirom na nešto drugo, na naše ciljeve, namere, na naše moguće uživanje i korist.“⁶⁵²

Predstavimo to i na našem primeru. Recimo da nas je gradski arhitekta, zbog toga što smo poznati po dobrom ukusu, pozvao da pogledamo nekoliko 3-D modela parkova, od kojih bi jedan gradske vlasti htele da sagrađe na putu kojim mi prolazimo svakodnevno, idući na posao. Ono što nam Kant sugerije je sledeće: kako bismo bili u poziciji onoga koji donosi jedan sud ukusa, u toj situaciji, moramo se osloboditi od svih mogućih faktora svoje zainteresovanosti za ovaj park – od puta kojim prolazimo, korisnosti njegovog položaja, moguće prijatnosti koju nam njegov sadržaj može doneti, na kraju i od toga da taj park *za nas* treba da postoji, da smo za njegovu egzistenciju zainteresovani. Tek tada dopuštamo ovim modelima da nam se prikažu tako da dopadanje može biti čisto i važiti i za druge subjekte koji prosuđuju, dakle, da je model lep. Da li je nama interes da taj park bude lep, naknadno je pitanje, različito od onog da li je sam predmet lep.

652 M. Hajdeger, *Niče*, I tom, 122.

Može li se samo ovo dopadanje, koje Kant naziva bezinteresnim ili kontemplativnim, u nekom širem smislu nazvati interesom, zavisi od toga kako definišemo pojam interesa; za Kanta, jasno je da je odgovor: ne. Ono što nam Hajdeger naglašava je da to ne znači da se „prekida svaki suštinski odnos sa predmetom“⁶⁵³, naprotiv, mi sebe u prosuđivanju držimo u specifičnom odnosu, zadržavajući predstavu u jednom stanju, koje, kako Kant kaže, samo sebe unapređuje. Utoliko treba ispitati kakva intencionalna struktura, koja se ne može povezati sa interesom za egzistenciju predmeta, karakteriše osećaj u sudu ukusa, čime ćemo se baviti u jednom od sledećih poglavlja.

2) Naknadno pitanje je da li samo ovo bezinteresno dopadanje prema nekom predmetu u nama izaziva neki interes, dakle, neko novo dopadanje, drugog reda, koje je povezano sa interesom. Kantov odgovor je potvrđan, sud ukusa u nama može pobuditi interese: empirijske ili intelektualne. Kant započinje §41. na sledeći način:

„U dosadašnjem izlaganju dovoljno je dokazano da sud ukusa kojim se nešto oglašava za lepo ne sme imati za *odredbeni razlog* neki interes. Ali iz toga ne izlazi da se *nikakav interes* ne može sa njim povezati nakon toga što je on iskazan kao čisti estetski sud. Međutim, ta povezanost moći će da bude uvek samo posredna, to jest ukus će morati da se zamisli pre svega povezan sa nečim drugim da bismo sa dopadanjem čiste refleksije o nekom predmetu mogli da spojimo još *zadovoljstvo koje stvara njegova egzistencija*.“⁶⁵⁴

Prethodni citat ukazuje da će nam Kant, najzad, zaista ponuditi objašnjenje zašto smo zainteresovani za lepo, i, moguće, neki okvir kako da razumemo estetski interes. Međutim, ovo poslednje ne stoji. Naprotiv, teza iznesena u prethodnom citatu još je radikalnija od one da je dopadanje u sudu ukusa bezinteresno, i tvrdi da o interesu možemo govoriti samo ako je ukus „povezan sa nečim drugim“. Ovim je, po svemu sudeći, izbrisana i svaka nada da ćemo govoriti o nekom čisto estetskom interesu u okviru Kantove terminologije, jer je sada jasno da se ne može raditi o tome da sud ukusa, nakon što je donesen, sam po sebi budi neki interes, već samo ukoliko je povezan sa bilo sklonostima, bilo moralnošću. Ono što nam Kant kaže jeste da je, zbog specifične

653 *Ibid.*, 123.

654 KMS, 185, KU, AA 05: 296.

prirode dopadanja ukusu (pošto se tiče samo forme), sasvim moguće i zamislivo da mi možemo da prosudimo predmete kao lepe i osećamo pritom neko bezinteresno zadovoljstvo, a da pritom nemamo nikakav interes da ti predmeti postoje. Vratimo se našem primeru: recimo da smo otišli kod gradskog arhitekta, izabrali jedan lep model, za koji smatramo da bi se svako trebalo složiti da je lep, i pritom imali jedno bezinteresno dopadanje, a zatim, bez trunke interesovanja za taj park, odgovorili – „Ovaj model je lep, ali pusti park! Gradi parking!“

To je svakako moguće, ali uobičajeno nije tako. Kao prvi razlog zašto nije tako, Kant nam nudi objašnjenje empirijskog interesa za lepo, koji se zasniva na sklonosti ka društvenosti, to jest sklonosti da drugima možemo da saopštimo svoje osećaje. Zbog te sklonosti mi imamo empirijski interes, dakle, jedno dopadanje drugog reda koje je vezano i za žudnju za egzistencijom predmeta, za lepim predmetima. U osnovi, nije sporan Kantov zaključak da nam prirodna sklonost ka društvenosti, ukoliko se prizna, donosi interes za predmete ukusa. Treba napomenuti i to da Kant za ovu pretpostavku ne traži nikakvu apriornu zasnovanost, već je uzima kao jedan opšteprihvaćeni empirijski slučaj, u formi „ako se prizna“⁶⁵⁵. Više je sporna Kantova isključivost u pogledu toga da je to jedina empirijska sklonost koja može doneti interes za lepe predmete. Kantovi primeri u pogledu toga su eksplicitni:

„Za lepo empirijski interes postoji samo u *društvu*;⁶⁵⁶

„Nijedan napušteni čovek, koji živi sam za sebe na nekom pustom ostrvu, ne bi ukrašavao svoju kolibu i sama sebe, niti bi tražio cveće, a još manje sadio da bi se njime kitio, već njemu jedino u društvu pada na pamet [...]“⁶⁵⁷

Ostavimo po strani i to da li je Kant ovde trebalo da eliminiše mogućnost da su to neke druge pojedine sklonosti. Jedan problem se sam po sebi nameće da bi argument bio zadovoljavajući. Nije li sasvim prirodno da nam lepi predmeti bude neki hedonistički interes za lepe predmete, da želimo lep park na putu do posla samo zato što prolazeći kroz njega osećamo neko zadovoljstvo, kakve god prirode ono bilo? Preciznije

655 *Ibid.*

656 *Ibid.*

657 KMS, 186, KU, AA 05: 297.

rečeno, ako smo za maksimu naše volje učinili neko opšte pravilo da je za nas dobro svako zadovoljstvo koje možemo dobiti, onda je zadovoljstvo za nas subjektivna svrha i imaćemo empirijski interes prema svakom predmetu koji ga izaziva. Kant ne daje eksplicitan odgovor na ovo pitanje, ali se ipak on može naslutiti, prema samom Kantovom razmatranju ukusa. Premda je empirijski interes za ukus neki osećaj drugog reda, neko relaciono svojstvo, drugog relacionog svojstva (bezinteresnog zadovoljstva) neke predstave, on se ne može razmatrati izolovano od ovog sklopa u celini, od jedinstva svesti koje taj sklop čini, i određuje naše držanje prema predmetu. Sa empirijskim interesom i dalje sebe držimo u prosuđivanju predmeta kako to sud ukusa zahteva. U suprotnom se ne može govoriti o empirijskom interesu za ukus. Hedonizam, sam po sebi, kvari ukus, kvari našu sposobnost da donosimo sudove ukusa i da dopadanje predmeta bude čisto (bez interesa), i utoliko se može reći da onog trenutka kada postanemo hedonistički zainteresovani za uživanje u lepim predmetima, kvarimo našu sposobnost da uopšte uživamo, na čist način, u lepim predmetima, da zaista imamo bezinteresno dopadanje prema predmetu; jer je naše držanje prema predmetu promenjeno, ne više bezinteresno, nego u pogledu subjektivne svrhe. Društvenost ovde treba shvatiti kao opšte ime, za specifične sklonosti, koje same po sebi ne kvare ukus, iako podrazumevaju interes za ukus, to da smo zainteresovani da svoje zadovoljstvo saopštavamo drugima. Ta osobina ovde figurira praktično kao definicija one sklonosti koja je povezana sa empirijskim interesom za lepe predmete, ukoliko je on moguć. Kant, pak, nema mnogo optimizma u pogledu toga da će sklonosti zaista biti u tom obliku: „ipak se taj empirijski interes može lako stopiti sa svima sklonostima i strastima koje svoju najveću raznovrsnost i svoj najviši stupanj dostižu u društvu, te interes lepoga, ako se zasniva na empirijskom interesu, može predstavljati samo jedan vrlo dvosmislen prelaz prijatnog ka dobrom.“⁶⁵⁸

Intelektualni interes za lepe predmete je isto tako jedan osećaj drugog reda, samo ne povezan sa nekom sklonošću, već sa moralnošću. Mi ćemo se tom pitanju vratiti kada budemo razmatrali vezu lepog i moralnosti.

658 KMS, 187, KU, AA 05: 298.

5.3.3. Svest bezinteresnog dopadanja

Još jedan kontroverzni problem, koji je napravio podele među interpretatorima *Kritike moći suđenja*, vezan za bezinteresnost dopadanja, pojavljuje nam se, ne u prvom momentu suda ukusa, u kojem Kant razmatra njegov kvalitet, već u drugom, u kojem se razmatra kvantitet suda ukusa, njegova subjektivna opštost. Sporna Kantova tvrdnja je da time što smo svesni da je dopadanje bezinteresno, dolazimo do toga da je ono subjektivno opšte:

„Međutim, sam za sebe on [koji sudi] može biti u to [sud ukusa] siguran na osnovu svesti odstranjenja iz dopadanja svega onoga što pripada prijatnome i dobrome, uočavajući ono što pri tom još preostaje; i to je sve u čemu on očekuje saglasnost svakog pojedinca; zahtev, koji bi pod tim uslovima takođe bio *opravdan*, ako se *samo ne bi o njih često ogrešio* i zbog toga *donosio* pogrešan sud ukusa.“⁶⁵⁹

Ukratko rečeno, Kant ovde iznosi tezu da je za opštost našeg suda ukusa dovoljno da budemo svesni da smo iz dopadanja isključili sve interese (prijatno i dobro). Gajer ovu tvrdnju smatra neprikladnom, i navodi da nas ona zapravo više zbunjuje nego što nam objašnjava Kantov konačni stav. Problem je u tome što ovaj, čisto negativni uslov, naime da je dopadanje *bez* interesa i da smo svesni da smo *odstranili* sve interese, ne daje nikakvo objašnjenje zašto bi dopadanje bilo opšte, a time i nikakvo opravdanje (*justification*) suda ukusa:

„Iz činjenice da dopadanje nije uzrokovano nikakvim interesom ili žudnjom, ne sledi da važi za sve. Ono može biti potpuno slučajno ili zasnovano na nekoj vrsti privatnih uslova. Univerzalnost ne može biti izvedena samo iz bezinteresnosti, niti sledi da zahtevajući bezinteresnost zadovoljstva, neko zahteva i da bude univerzalno; neko može zahtevati izvor sasvim drugačiji od interesa, bez ikakvog uzimanja u obzir inter-subjektivnog važenja.“⁶⁶⁰

Elison problemu pristupa nešto drugačije. On smatra da je ovo izlaganje preliminarno-psihološko; nedovoljno, ali izlaže psihološke uslove

659 KMS, 108, KU, AA 05: 216.

660 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 117.

pod kojima je sud ukusa uopšte moguć.⁶⁶¹ Elison, takođe, iznosi primedbu na Gajеровo stanovište da to može biti bilo koji drugi izvor, sem interesa; jer, prema Kantovoj terminologiji, i nema drugog bezinteresnog dopadanja, sem onog prema principu moći suđenja. Štaviše, sve što Gajer može navesti pod „nekom vrstom privatnih uslova“, prema Kantu, spada u rubriku prijatno, i u širem smislu vezano je za neke sklonosti i subjektivne empirijske uslove života.⁶⁶²

Smatramo da ovaj korak nije neki novum *Kritike moći suđenja*. On se nalazi i u druge dve *Kritike*. Naime, i u prve dve *Kritike* se pokazuje da je pre nego što dođemo do razmatranja transcendentnog pitanja (o sintetičkom sudu *a priori*) neophodno da samu formu „očistimo“ od onoga što joj ne pripada. Tako Kant na samom početku transcendentne estetike piše:

„Mi ćemo, dakle, u transcendentnoj estetici prvo da *izolujemo* čulnost na taj način što ćemo izdvojiti sve što pri tom zamišlja razum pomoću svojih pojmova, te da osim empirijskog opažaja ne preostaje ništa drugo. Na drugom mestu, mi ćemo od toga da odvojimo i sve ono što pripada osetu, te da ne preostane ništa osim čistog opažaja i proste forme pojava, jedino što čulnost može dati *a priori*.“⁶⁶³

Isti metod Kant primenjuje u *Kritici praktičkog uma*, kada sa materijalnog odredbenog razloga volje prelazi na čistu formu zakona:

„Od zakona pak, kad se od njega odvoji materija, to jest svaki predmet volje (kao odredbeni razlog), ne preostaje ništa osim čiste *forme* sveopšteg zakonodavstva.“⁶⁶⁴

Kant isti metod primenjuje i na zadovoljstvo; taj osećaj je neophodno „očistiti“ od onoga materijalnoga što se sa njim meša, kao i onog interesa koji potiče od odredbe dobra, kako bi nam ostala samo forma, čista svest onog dopadanja koje sud ukusa zahteva.

Da li je onda ova svest, da je dopadanje bez interesa, dovoljna za sud ukusa? Mora se obratiti pažnja na činjenicu da bi ovde trebalo razlikovati

661 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 100.

662 *Ibid.*, 101–102.

663 KČU, 70, KrV, AA 03: 51.

664 KPU, 30, KpV, AA 05: 27.

dva pitanja. Prisetimo se Kantovog shvatanja apstrakcije. Nasuprot Volfu, Kant smatra da se ne radi o tome da apstrahujemo *nešto*, nego da apstrahujemo *od nečega*. Čak i ako ne uzmemo da se ovde radi o apstrahovanju, iako je prilično očigledno da se radi, možemo, analize radi, da usvojimo ovu razliku. Jedno pitanje se može postaviti ukoliko svest shvatimo u smislu da smo svesni interesa koji mogu biti uključeni i da *njih* apstrahujemo, i utvrdimo da interes ne učestvuje u našem prosuđivanju. Takva svest, slažemo se s Gajerom, nikada ne može biti dovoljna za sud ukusa. Međutim, sasvim je drugačije pitanje ako ga postavimo iz takve perspektive, da se radi o izdvajanju od nečega; dakle, da *od bezinteresnog dopadanja* odvojimo ono što pripada interesima, i na taj način pročistimo ovaj osećaj. Naglasak na toj perspektivi možemo videti i u delu citiranog teksta: „uočavajući ono što preostaje“. U tom slučaju radi se o svesti koja jeste bezinteresno dopadanje, to jest o čistom osećaju, formi koja preostaje. Pitanje glasi: da li je bezinteresno dopadanje, kao jedna svest, ukoliko je ona čista, dovoljno za sud ukusa? I Kantov odgovor je, po svemu sudeći, potvrđan. Kakva je to svest, kako nastaje, i ima li uopšte takve svesti? Na ta pitanje tek treba dati odgovor.

5.4. Forma svrhovitosti

5.4.1. Oblici svrhovitosti

Treći momenat suda ukusa, prema relaciji svrha koja je u njemu sadržana, Kant započinje paragrafom (§10) pod naslovom „O svrhovitosti“. Na samom početku ovog paragrafa, on nam izlaže transcendentarno određenje svrhe i svrhovitosti:

„svrha je predmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok onog predmeta realni osnov njegove mogućnosti; kauzalitet nekog *pojma* u pogledu njegovog *objekta* jeste svrhovitost (*forma finalis*).“⁶⁶⁵

Ovu definiciju svakako treba objasniti. Počnimo sa definicijom svrhe. Prvo što treba primetiti je da pod svrhom Kant podrazumeva predmet.

665 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

Istovremeno, taj predmet je u vezi sa pojmom, ne u bilo kojoj vezi, već u kauzalnoj: svrha je takav predmet kojem je neki pojam uzrok. Pojam u tom slučaju možemo nazvati i predstavom neke svrhe. Recimo da neko hoće da sagradi kuću. On u svojim mislima ima pojam kao predstavu svrhe (kuće koju želi da izgradi) i taj pojam je realni razlog ostvarenja te kuće, njen finalni uzrok. Kauzalitet nekog pojma u pogledu na njegov predmet Kant naziva svrhovitost. Svrhovitost je, dakle, jedna *relacija* kauzaliteta između pojma i predmeta.

Kant uvodi makar tri načina razlikovanja svrhovitosti, prema kojima ona može biti: objektivna ili subjektivna, materijalna ili formalna, unutrašnja ili spoljašnja.

Razliku između subjektivne i objektivne svrhovitosti Kant izvodi na osnovu toga da li je razlog zbog kojeg predmetu pripisujemo svrhovitost objektivan, odnosno pojam koji se odnosi na predmet, ili je subjektivan, ono što se ne odnosi na saznanje predmeta, već na odredbu subjekta u pogledu zadovoljstva ili nezadovoljstva.⁶⁶⁶ Formulacija je takva da je ujedno i kauzalitet različit, objektivna svrhovitost, na osnovu pojma o nekom predmetu kao svrsi, predstavlja jedan objektivni kauzalitet, u pogledu na stvarnost predmeta; subjektivna svrhovitost predstavlja subjektivni kauzalitet u pogledu na stanje subjekta, da se u tom stanju održi ili da ga odbaci.

Sam pojam subjektivne svrhovitosti prilično je kontroverzan, jer je u samoj definiciji svrhovitosti sadržano da je ona kauzalitet „nekog pojma“, a sad nam Kant uvodi drugu opciju, u kojoj se ne radi o pojmu. Postoje dva načina na koje Kant odgovara na ovaj problem: (1) u prvom slučaju, kada je svrhovitost materijalna, Kant uvodi pojam subjektivne svrhe, predmet koji je svrha u pogledu našeg zadovoljenja, a čemu je razlog samo čulna pobuda, a ne pojam (namera); (2) u drugom slučaju radi se o čisto formalnoj subjektivnoj svrhovitosti.

Razlika između materijalne i čisto formalne svrhovitosti je prema onome šta se tom prilikom određuje. Ukoliko je određen predmet (svrha) kao ono materijalno u ovoj relaciji, onda je svrhovitost materijalna ili realna (odnosi se na stvar kao svrhu). Ukoliko ne govorimo o odredbi predmeta, kao onog materijalnog u nekoj svrsi, već samo o formi svrhovite relacije (formi kauzaliteta prema svrhama), bez odredbe

666 KMS, 83, 117; KU, AA 05: 192, 226.

šta je taj predmet i prema kojoj predstavi svrhe ga određujemo, onda je svrhovitost čisto formalna. Tvrdi se, dakle, samo forma kauzalne veze prema finalnim uzrocima (*forma finalis*), ne i nešto o sadržaju relacionata.

Treću razliku Kant pravi na osnovu toga da li je razlog ove relacije unutrašnji, sadržan u samoj predstavi koja se prosuđuje, ili je spoljašnji, odnosno mora biti nešto (ili neko) za šta je taj predmet svrhovit. Klasičan Kantov primer za ovu distinkciju je razlika između korisnog i savršenog. Kada kažemo da je, na primer, neki sat svrha, koja je morala nastati prema nečijem pojmu (predstavi svrhe), onda i dalje pretpostavljamo da postoji neko za koga je to svrha, odnosno da taj sat nekome koristi, i utoliko je razlog ove relacije spoljašnji. Ako, naprotiv, kažemo da je neki čovek savršen sam za sebe, pretpostavljajući time ne da čovek koristi za nešto drugo, nego da je sam sebi svrha, onda se za ovu relaciju ne zahteva nikakav spoljašnji razlog, već je svrhovitost unutrašnja.

Tabela 6: *Oblici svrhovitosti*⁶⁶⁷

SVRHOVITOST						
Subjektivna				Objektivna		
Materijalna		Formalna		Materijalna		Formalna
Unutrašnja	Spoljašnja	Unutrašnja	Spoljašnja	Unutrašnja	Spoljašnja	
prijatno	korisno u pogledu na subj. svrhe	lepo	uzvišeno	svrha prirode (dobro za sebe)	korisno u pogledu na neku obj. svrhu	geometrijske figure

667 Treba napomenuti i da Kant u prvom delu *Kritike moći suđenja* iznosi stav da nema formalne objektivne svrhovitosti (KMS, 119, KU, AA 05: 228). Međutim, sasvim je jasno da je taj svoj stav promenio kada u drugom delu objašnjava geometrijske figure kao primer formalne objektivne svrhovitosti (KMS, 251, KU, AA 05: 364). Za izradu tabele smo se delom oslanjali na: I. Kant, *Schriften zu Ästhetik und Natur Philosophie*. Band 3, (hg.) Manfred Frank und Veronique Zanetti, Suhrkamp, Frankfurt am M., 2001, 1194.

5.4.2. Odredbeni razlog i kauzalitet u trećem momentu suda ukusa

§10.

Osim navedenih definicija svrhe i svrhovitosti, §10. *Kritike moći suđenja* sadrži četiri povezane problemske celine koje su u njemu navedene. (1) Odmah nakon definicija Kant izlaže kakav je odredbeni razlog na osnovu kojeg možemo u saznanju nekog predmeta primetiti svrhoviti odnos, naime, to je predstava posledice. (2) U drugom pasusu Kant izlaže kakav razlog svrhovitosti poznajemo prema moći htenja (volje) kada neki predmet, radnju ili stanje postavljamo kao svrhu. (3) U drugom delu drugog pasusa Kant uvodi mogućnost da neki predmet (u refleksiji) posmatramo kao svrhovit, a da pritom ne bude određen nikakvim pojmom, kao predstavom svrhe. (4) Strukturalno najopskurnije mesto §10. je definicija zadovoljstva i nezadovoljstva koja se nalazi na kraju prvog pasusa, bez ikakvog ukazivanja zašto joj je tu mesto, sem što pojam kauzaliteta u njegovoj definiciji ostavlja mogućnost da se ova definicija poveže sa pojmom svrhovitosti:

„Svest kauzaliteta predstave u pogledu na stanje subjekta s tim da se subjekat *održi* u tom stanju, može ovde uopšte da označava ono što se naziva zadovoljstvo; dok je nezadovoljstvo ona predstava koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost (*da se spreče ili odbace*).“⁶⁶⁸

U slučaju saznanja objektivne svrhovitosti predmeta, odredbeni razlog je predstava posledice (*Wirkung*). Tim problemom se ne možemo u ovom trenutku posebno baviti, jer je to primarno predmet teleologije.⁶⁶⁹ Problem objektivnog razloga odredbe volje već smo obrađivali, s obzirom na pitanje o moći htenja, i intelektualna zadovoljstva; dakle, radi se o jednom objektivnom razlogu kauzaliteta, kojim se pojam određuje kao uzrok naših radnji, u pogledu na stvarnost objekata. Ono što je posebno zanimljivo za pitanje koje sada obrađujemo jeste Kantova sledeća tvrdnja:

668 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

669 KMS, 294, KU, AA 05: 408.

„Međutim, svrhovitim se naziva neki objekat, ili neko duševno stanje, pa čak i neka radnja, mada njihova mogućnost ne pretpostavlja nužno predstavu neke svrhe samo zbog toga što mi njihovu mogućnost možemo da objasnimo i shvatimo jedino ukoliko kao njihov razlog pretpostavimo neki kauzalitet svrha, to jest neku volju koja ih je tako rasporedila prema predstavi o nekom pravilu. Dakle, svrhovitost može da postoji bez svrhe, ukoliko uzroke te forme ne pretpostavimo u nekoj volji, ali ipak objašnjenje njene mogućnosti možemo da pojмимо samo time što je izvodimo iz neke volje. Od sada nije uvek neophodno potrebno da ono što smo posmatrali saznamo (u njegovoj mogućnosti) pomoću uma. Dakle, mi smo u stanju da izvesnu svrhovitost u pogledu forme bar posmatramo, a da čak ne uzmemo neku svrhu (kao materiju za *nexus finalis*) kao njen razlog, i da je na predmetima zapažamo, premda samo i jedino pomoću refleksije.“⁶⁷⁰

Ova tvrdnja, kojom Kant uvodi mogućnost svrhovitosti bez svrhe, ili čisto formalne svrhovitosti, i dalje je sasvim opskurna. Pitanje je šta nas to navodi da, ako nema nikakvog pojma, kao predstave svrhe, mogućnost nekog predmeta možemo da zamislamo samo na osnovu neke volje i tako toj formi pripišemo svrhovitost? Šta je odredbeni razlog na osnovu kojeg mi bilo čemu (makar i neodređeno) pripisujemo takav kauzalitet? To pitanje je ključno pitanje suda ukusa i ono svoje rešenje zasigurno nema u ovom paragrafu, mada njegove poslednje reči nagoveštavaju odgovor: „samo i jedino pomoću refleksije“.

§12.

Paragraf 12 pod naslovom „Sud ukusa zasniva se na principima a priori“ predstavlja suštinu trećeg momenta suda ukusa, zbog toga što se tek u njemu bliže određuje relacija odredbenog razloga i predikacije u sudu ukusa, sa kojom se forma svrhovitosti dovodi u vezu. Istovremeno, ovaj paragraf je prava tema spora između onih interpretatora koji zastupaju kauzalnu i onih koji zastupaju intencionalnu teoriju osećaja. Sam paragraf sastoji se iz tri osnovne celine: (1) u prvoj Kant iznosi tezu da je kauzalna veza između predstave (oseta ili pojma) kao uzroka i osećaja zadovoljstva kao posledice uvek aposteriorna, pripada kauzalitetu iskustva; (2) druga celina razmatra specifičnu apriornost osećaja poštovanja; (3) treća celina tvrdi da je slučaj sa zadovoljstvom u ukusu sličan slučaju osećaja poštovanja i izlaže definiciju zadovoljstva u ukusu.

670 KMS, 112–113, KU, AA 05: 220.

Prva teza glasi da je:

„nemoguće da *a priori* utvrdimo vezu osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva kao posledice sa ma kojom predstavom (osetom ili pojmom) kao njenim uzrokom; jer, to bi bio kauzalni odnos koji se (među predmetima iskustva) uvek može saznati samo *a posteriori* i posredstvom samog iskustva.“⁶⁷¹

Osnovna tvrdnja ovde je da se odnos između osećaja i oseta ili pojma posmatra kao odnos uzroka i posledice, odnosno kao odnos, uslovno rečeno, dva predmeta iskustva. Takav odnos saznajemo primenom kategorije kauzaliteta, prema kojoj ono što u vremenu prethodi postavljamo kao uzrok onome što sledi, posledici, u ovom slučaju osećaju.

U skladu sa kauzalnom interpretacijom koju zastupa, Gajer ide korak dalje i smatra da osećaj (zadovoljstva i nezadovoljstva) *uvek* treba posmatrati prema ovoj tezi.⁶⁷² Ostavivši sada po strani naše odbacivanje kauzalne interpretacije osećaja kod Kanta u prethodnom delu rada, postoje drugi problemi, specifični za §12, zbog kojih je teško prihvatiti Gajerovu interpretaciju. Prvi je svakako nedostatak tekstualne evidencije, koja bi potvrdila da se navedena rečenica zaista odnosi na sve vidove osećaja. Drugi je što razmatrajući osećaj poštovanja i zadovoljstva u ukusu, u nastavku teksta, ništa ne nagoveštava da Kant govori o odnosu uzroka i posledice. Nasuprot tome, objašnjavajući specifičnost osećaja poštovanja, Kant navodi:

„duševno stanje neke ma čime određene volje jeste već po sebi osećaj zadovoljstva, i sa njim je identično, što, dakle, znači da **ne proizlazi iz njega kao posledica** [...] pošto bi se tada zadovoljstvo koje bi stajalo u vezi sa pojmom uzalud izvodilo iz toga pojma kao čistog saznanja.“⁶⁷³

Ovaj citat navodi nas na zaključak da se ovde nikako ne radi o odnosu uzroka i posledice, da osećaj poštovanja ne sledi iz duševnog stanja kao posledica. Međutim, Gajerova interpretacija je drugačija. On smatra da „pod 'duševnim stanjem' određene volje Kant može misliti ne na psihološki *fakt* da je volja određena, već pre na *svest* o određenju

671 KMS, 113, KU, AA 05: 221.

672 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 97.

673 KMS, 113, KU, AA 05: 222, podebljao Igor Cvejić.

volje⁶⁷⁴. Prema tome, ne bi se moralo reći da odredba volje ne aficira osećaj zadovoljstva (kao posledicu), već samo da nismo ni na koji drugi način svesni odredbe volje. Preciznije, da „nema drugog osećaja ili svesne predstave iz kojeg osećaj zadovoljstva sledi kao posledica“⁶⁷⁵. A to, dakle, ne znači da osećaj nije posledica neke aktivnosti duševnih moći. Gajer zaključuje: „Kant odbija da prizna da je ova relacija kauzalna, iako u stvari ne odbija da je obrađuje kao kauzalnu.“⁶⁷⁶

Ovakva Gajerova odbrana zahtevala bi svakako jasno izloženo shvatanje svesti pri odredbi volje moralnim zakonom, ali Gajer nam takvo shvatanje ne izlaže.⁶⁷⁷ Prisetimo se, prema Gajerovoj kauzalnoj interpretaciji, osećaj, kao svestan, treba da bude vrsta oseta, nova materija unutrašnjeg čula. Drugačije viđenje imaju zastupnici intencionalne interpretacije, koji po pitanju osećaja mnogo više pažnje posvećuju strukturi svesti. Jedan od zastupnika intencionalne interpretacije, Elison, izlaže sasvim drugačiju koncepciju koja u odnosu na sam tekst paragrafa deluje plauzibilnije: „moralni osećaj poštovanja ne treba shvatiti psihološkim stanjem produkovanim svešču obligatorne moći moralnog zakona, već pre afektivnom stranom te iste svesti“; zatim nastavlja: „moralni osećaj ne treba da se misli kao uzrokovan odredbom volje preko moralnog zakona, nego je, nasuprot tome, sastavni deo u svesti tog određivanja.“⁶⁷⁸

Ukratko, razlika između Gajera i Elisona (kao i drugih interpretatora koji zastupaju intencionalnu interpretaciju) jeste u tome što Gajer smatra da je osećaj ovde svest koja sledi iz odredbe volje, kao posledica, a Elison da je osećaj sastavni deo odredbe volje, kao njena fenomenološka manifestacija. Elisonova interpretacija nam deluje plauzibilnije, pre svega, jer bi bilo teško poverovati da je Kant bio toliko nesmotren, da u paragrafu koji počinje problemom odnosa uzroka i posledice, za osećaj poštovanja napiše da „ne sledi kao posledica“, a da zapravo to ne misli.⁶⁷⁹

674 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 96.

675 *Ibid.*

676 *Ibid.*

677 Gajer i sam to priznaje (*ibid.*, 383.)

678 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 130.

679 Gajer, zapravo, naknadno daje nešto blažu tvrdnju, da mu je jasno da §12. nije sasvim u skladu sa njegovom teorijom, ali smatra da to ipak nije ozbiljan problem (“Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison's *Kant's Theory of Taste*”, 118).

Pre nego što nastavimo sa Kantovim razmatranjem kauzalnosti u osećaju poštovanja, pokušaćemo da jasnije lociramo problem. Prema našoj tezi, osećaj ima tu specifičnost da nije posebna sama predstava, već kauzalitet neke predstave u pogledu na stanje subjekta (njeno subjektivno relaciono svojstvo). Pitanje se onda može preformulisati u pitanje da li ima neke predstave (bila ona empirijska ili *a priori*) koja *a priori* može biti povezana sa svojstvom subjektivnog kauzaliteta? Dakle, tako da tome, kao uzrok, nije prethodilo neko prethodno iskustveno stanje ove predstave i koje u tom iskustvu povezujemo sa sledećim stanjem u kojem ova predstava ima kauzalitet? Tamo gde vlada kauzalitet iskustva, gde nam stanja pojava protiču u trenucima, t1, t2, itd., takvo svojstvo ne bi bilo moguće objasniti *a priori*. Čak i kada nam ne bi bilo poznato da je Kant pomoću predstave moralnog zakona izveo osećaj poštovanja koji znamo *a priori*, ova predstava bi bila dobar kandidat za pokušaj da se utvrdi takva veza sa osećajem, jer ona kao objektivni odredbeni razlog volje *a priori* u sebi sadrži jedan kauzalitet, kauzalitet slobode, „koji se zasniva na jednoj natčulnoj osobini subjekta“ i koji nam omogućava „da prekoračimo granice iskustva“.⁶⁸⁰ Međutim, kauzalitet volje je objektivan. Da bi to prevazišao, Kant uvodi dodatni argument, koji smo već naveli, da je duševno stanje određene volje samo po sebi osećaj zadovoljstva. Kao što smo videli u poglavlju o osećaju poštovanja, i o intelektualnom zadovoljstvu uopšteno, taj subjektivni kauzalitet, ipak, nije nikakav novi kauzalitet, niti je njegov razlog drugačiji (jer objektivni odredbeni razlog volje može ležati samo u moralnom zakonu), već sam moralni zakon, posmatran subjektivno kao pobuda, odnosno isti taj kauzalitet, posmatran u svom dejstvu na stanje subjekta. Dakle, nije to neka veza predstave i njenog subjektivnog kauzaliteta koju primećujemo tek u iskustvu, već veza između predstave moralnog zakona, i kauzaliteta slobode, koja se izvodi odredbom volje *a priori*, i ona sama je osećaj ukoliko se taj kauzalitet posmatra subjektivno, odnosno u pogledu svoje relacije prema stanju subjekta, ne naprosto njegovu uzroci i posledice – pri čemu kao posledicu ovakvog kauzaliteta možemo označiti to da mi zaista delamo moralno ili da proizvodimo predmete u skladu sa tim.

680 KMS, 113, KU, AA 05: 222.

Drugi pasus §12. Kant počinje naznakom da očekujemo da ćemo sličnim putem objasniti vezu predstave i osećaja u sudu ukusa: „[s]lično stvari stoje sa zadovoljstvom u estetskom sudu, samo što je zadovoljstvo u estetskom sudu čisto kontemplativno“⁶⁸¹. Nažalost, to nije tako jednostavno, a po svemu sudeći, stvari i ne stoje slično. Na drugim mestima Kant nam navodi jasne razlike između moralnog osećaja (i osećaja poštovanja) i zadovoljstva u ukusu. Već u uvodu Kant na to upućuje:

„Tu sada imamo zadovoljstvo za koje, isto kao i za ma koje zadovoljstvo ili nezadovoljstvo koje nema svog uzroka u pojmu slobode (to jest u prethodnoj odluci više moći htenja na osnovu čistoga uma), nikada ne možemo uvideti na osnovu pojmova da je nužno povezano sa predstavom nekog predmeta, već se uvek mora saznati pomoću reflektovanog opažaja da je sa tom predstavom spojeno, usled čega nije u stanju da objavi nikakvu objektivnu nužnost niti da polaže pravo na važenje *a priori*, kao što to ne može da čini ni bilo kakav empirijski sud.“⁶⁸²

Zatim, sličan argument ponavlja u dedukciji:

„Da je predstava nekog predmeta neposredno povezana sa zadovoljstvom može se opaziti samo iznutra, i ako bi se htelo da pokaže samo i jedino to, iz toga bi proizašao samo jedan empirijski sud. Jer ja ni sa jednom predstavom ne mogu da povežem *a priori* neki određeni osećaj (zadovoljstvo ili nezadovoljstvo), osim ako u umu ne leži u osnovi neki princip *a priori* koji određuje volju; pošto, dakle, zadovoljstvo (u moralnom osećaju) sledi odatle, a upravo se zbog toga niukoliko ne može uporediti sa zadovoljstvom u ukusu, jer zahteva određeni pojam o jednome zakonu“.⁶⁸³

Dakle, zadovoljstvo u ukusu uopšte nije *a priori*. Sud ukusa se očigledno ne odnosi na neku apriornu predstavu, već na pojedinačnu empirijsku predstavu, ove ruže, onog proplanka, itd.; veza ove predstave sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva može se „samo iznutra“ opaziti, dakle, samo kada nam je predstava nekako *data*. I u tom smislu je veza ma koje empirijske predstave sa osećajem nešto što se može samo empirijski primetiti. Pitanje je – šta je tu slično sa moralnim osećajem?

681 *Ibid.*

682 KMS, 82, KU, AA 05: 190–191.

683 KMS, 178, KU, AA 05: 289.

Čitav Kantov argument o zadovoljstvu u sudu ukusa u §12. je zbijen i pokušaćemo da ga razložimo. On se svodi na jednu definiciju i njeno opravdanje, koje ujedno izlaže relaciju koja je sadržana u sudu ukusa.

„Svest čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivih moći saznanja kod predstave preko koje nam neki predmet biva dat, jeste samo zadovoljstvo [...]“⁶⁸⁴

Ova definicija odgovara osnovnoj definiciji zadovoljstva iz §12. Zadovoljstvo je svest. Radi se o kauzalitetu u pogledu stanja subjekta, ispoljavanju kauzalne sile u stanju subjekta, u ovom slučaju, taj kauzalitet je formalna svrhovitost (*forma finalis*), tačnije, kauzalitet formalne svrhovitosti, ukoliko je razlog subjektivan. U dva aspekta ova definicija zaista ima nešto slično sa uvođenjem osećaja poštovanja u prethodnom delu paragrafa §12: (1) kao moralni osećaj, i zadovoljstvo u ukusu se ne vezuje za mehanički kauzalitet iskustva, ali ne ni za kauzalitet slobode, već za čisto formalnu svrhovitost; (2) kao što je po pitanju osećaja poštovanja bio slučaj da se pokazuje kako je duševno stanje neke, ma čime određene volje, zadovoljstvo, i sa njim je identično, a ne sledi kao posledica, dakle, tako da je subjektivni kauzalitet, već neko relaciono svojstvo same te predstave iznutra (moralnog zakona), tako je i ovde formalna svrhovitost u igri saznajnih moći, ukoliko smo je svesni, samo zadovoljstvo.

Drugi deo navedene rečenice treba da dà objašnjenje zašto je to tako:

„jer ona [svest] u estetskom sudu sadrži neki odredbeni razlog subjektivne delatnosti u pogledu podsticanja njegovih moći saznanja, dakle neki unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit) u pogledu saznanja uopšte, ali koji pri tom nije ograničen na neko određeno saznanje, prema tome sadrži neku čistu formu subjektivne svrhovitosti neke predstave. [...] Ovo zadovoljstvo, ipak, ima kauzalitet u sebi, naime kauzalitet da bez dalje namere *održi* samo stanje predstave i uposlenost saznajnih moći.“⁶⁸⁵

Ovaj neobični Kantov citat, koji je svakako ključni citat koji definiše osećaj zadovoljstva u sudu ukusa, podelio je interpretatore prema tome da li zastupaju kauzalnu ili intencionalnu interpretaciju osećaja.

684 KMS, 113, KU, AA 05: 222.

685 KMS, 113–114, KU, AA 05: 222.

Osnovna teza kauzalne teorije je svakako da osećaj ovde treba posmatrati kao posledicu, kao svesnost (vrstu oseta) koja sledi iz harmonije moći predstavljanja, kao njenog uzroka. Prema interpretaciji koju nudi Pol Gajer, a koja se, kao što smo videli, oslanja na VI poglavlje uvoda u *Kritiku moći suđenja*, do ovog zadovoljstva dolazi zbog toga što je harmonija moći predstavljanja jedan vid ostvarenja kognitivne namere. Ostavićemo sada po strani generalne probleme sa kauzalnom teorijom, kao i pitanje šta nam daje razloga da igru uobrazilje i razuma bez pojma smatramo ostvarenjem namere, o čemu smo već raspravljali, i skoncentrisaćemo se samo na problem unutrašnjeg kauzaliteta, predstavljenog u §12. Sledeći osnove svoje kauzalne interpretacije, Gajer smatra da na ovom mestu treba govoriti ne o jednom, nego o dva različita kauzaliteta. Na jedan Kant refererira pod imenom „unutrašnji kauzalitet“, a na drugi kada kaže da zadovoljstvo ima kauzalitet „u sebi“:

„Ovaj kauzalitet *u sebi* (*intrinsic*) nije identičan sa kauzalitetom predstave u pogledu na opštu nameru saznanja koji je prethodno diskutovan. *Unutrašnji* (*internal*) kauzalitet koji se prvo pominje u §12. je sila predstave da produkuje osećaj zadovoljstva produkujući harmoniju moći; kauzalitet *u sebi* (*intrinsic*) koji se zatim pominje je samo dejstvo osećaja zadovoljstva da produkuje težnju za sopstveno održavanje i zadržavanje, ma čega bilo od čega, ono zavisi. Drugi kauzalitet je jednostavno uopšteni efekat bilo kog osećaja zadovoljstva, samo prvi kauzalitet je jedinstvena estetska reakcija. Težnja zadovoljstva da produkuje podsticaj za sopstveno održavanje može svakako biti povezana sa činjenicom da zadovoljstvo sledi iz ostvarenja nekog cilja – pod pretpostavkom da ciljevi ne treba samo da budu ostvareni, nego da i ostanu ostvareni – ali to ne konstituše svrhovitost estetskog objekta, koja se pre svega sadrži u tendenciji da produkuje zadovoljstvo.“⁶⁸⁶

Dakle, Gajer pravi razliku između unutrašnjeg kauzaliteta, koji je prema njemu svrhovitost u pogledu na naše uopštene sazajne namere (saznanje uopšte), odnosno forma svrhovitosti u igri uobrazilje i razuma koja je uzrok zadovoljstva, i kauzaliteta u sebi, koji je, prema Gajeru, uobičajeni slučaj kauzaliteta koji svako zadovoljstvo ima. (1) Prvi problem sa ovakvom interpretacijom je što očigledno nema nikakve tekstualne evidencije da je Kant tako mislio – i zapravo je veoma teško poverovati da je Kant uveo termin unutrašnjeg kauzaliteta u igru,

686 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 194.

a zatim u sledećoj rečenici, u istom kontekstu, „kauzalitet u sebi“, da bi referirao na sasvim drugu stvar, a da pritom ništa ne kaže o tome da se zaista radi o različitim kauzalitetima. (2) Drugi problem je što odnos ova dva kauzaliteta dodatno komplikuje ionako kompleksno objašnjenje, pa umesto da objašnjavamo jedan kauzalitet svrhovitosti bez svrhe, prisiljeni smo da objašnjavamo dva različita kauzaliteta, i kauzalni odnos između njih. Dakle, radilo bi se ne samo o kauzalnoj vezi, u kojoj je zadovoljstvo neka posledica, nego o jednoj sasvim neobičnoj kauzalnoj vezi, ne između dva predmeta, predstave ili događaja, nego zapravo o kauzalnoj vezi između dva kauzaliteta, u kojoj je kauzalitet svrhovitost, kao svojstvo forme predstave u harmonije uobrazilje i razuma u pogledu na saznanje uopšte, uzrok osećaja zadovoljstva, koje je i samo kauzalitet, da se dato stanje održi. Naravno, to je čisto teorijski legitimna hipoteza, ali metodski gledano, to u tolikoj meri komplikuje situaciju da, osim ako nemamo jasan imperativ da zastupamo takvu interpretaciju, svaka druga interpretacija koja na jednostavniji način može da odgovori na probleme, biće povoljnija. (3) Međutim, nije samo ova inferiornost u metodskoj jednostavnosti problem sa Gajerovom interpretacijom, već je mnogo veći problem što ne može, u skladu sa Kantovom terminologijom, da objasni sam tekst na koji referira. Ova interpretacija previđa da Kant kaže: „svest [...] jeste samo zadovoljstvo [...] u svakom estetskom sudu sadrži [...] neki unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit)[...] prema tome sadrži neku čistu formu subjektivne svrhovitosti neke predstave.“ Ako ostanemo pri Gajerovoj interpretaciji, ne možemo nikako razumeti da je „subjektivna svrhovitost“ ili „unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit)“ sadržan u svesti, koja je osećaj zadovoljstva, jer interpretacija pretpostavlja da je osećaj zadovoljstva, kao svest, faktički različit od unutrašnjeg svrhovitog kauzaliteta u igri saznavnih moći, odnosno da je njegova puka odelita posledica. Gajer na taj problem ne referira pošto je modifikovao⁶⁸⁷ prevod ove rečenice na engleski jezik, tako da, umesto zamenice koja se odnosi na svest (*es*) kao gramatički subjekt

687 Niti jedan od dva prevoda na engleski koje Gajer kaže da koristi nije izvršio ovu zamenu, naime prevodi J.H. Bernard (Hafner Publishing, New York, 1951) i J.C. Meredith (Oxford University Press, Oxford, 1952). Štaviše, i najnovije izdanje prevoda *Kritike moći sudjenja* na engleski jezik, koje je sam Gajer priredio i učestvovao u prevodu, zadržava rečenicu u svom izvornom obliku (I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2000, 107).

zavisne rečenice, stoji estetski sud, odnosno tako da glasi „jer estetski sud sadrži [...]“.⁶⁸⁸ Međutim, ova zamena je, gramatički gledano, s obzirom na originalni tekst na nemačkom, neopravdana.

Prema modelu svesti višeg reda Rejčel Zakert, možemo na drugi način pristupiti ovom pitanju. Njenu interpretaciju je moguće uskladiti sa Kantovom tezom da je subjektivna svrhovitost, kao unutrašnji kauzalitet, sadržana u svesti (kao formalni objekt), koja je osećaj zadovoljstva, iako ne izjednačava sasvim osećaj zadovoljstva sa samom formom svrhovitosti, niti sa prosuđivanjem predmeta. Naime, ona interpretira osećaj zadovoljstva u razmatranoj definiciji kao svest drugog reda, ili 'svest o' čisto formalnoj svrhovitosti, odnosno takvu svest, čiji je formalni intencionalni objekat čista formalna svrhovitost, to jest razmatrani unutrašnji kauzalitet. Glavni problem ove interpretacije pojavljuje se kada razmotrimo kakva je ta svest drugog reda, koja treba da bude osećaj. Naime, Kantova teza je da „ovo zadovoljstvo, ipak, ima kauzalitet u sebi, naime kauzalitet da bez dalje namere *održ*i samo stanje predstave i uposlenost sazajnih moći“, dok teza koju iznosi Zakert zapravo zastupa tvrdnju ne da zadovoljstvo „ima“ kauzalitet, nego da je svest, drugog reda, o kauzalitetu. Ona sama u jednoj fusnoti skreće pažnju na taj problem, smatrajući da se radi o Kantovoj omaški:

„Kant, dakle, navodi da estetsko zadovoljstvo ima 'kauzalitet' ili da ostajemo u prosuđivanju lepog zato što zadovoljava. Prema mom čitanju, ova tvrdnja mora biti shvaćena kao omaška: zadovoljstvu prethodi prosuđivanje, prema samoj Kantovoj tvrdnji, i to zadovoljstvo jeste svest o unutrašnjem kauzalitetu tog prosuđivanja.“⁶⁸⁹

Dakle, Zakert smatra da se radi o Kantovoj omaški, zbog njegove tvrdnje, koju ćemo kasnije razmatrati, da prosuđivanje mora da prethodi osećaju zadovoljstvo. U pokušaju da ipak ostane dosledna čitanju Kanta, Zakert predlaže da možda Kant smatra da se ovde radi o dvostrukoj relaciji između osećaja i prosuđivanja, i tako na mala vrata uvodi Gajevu distinkciju između unutrašnjeg kauzaliteta i kauzaliteta u sebi⁶⁹⁰:

688 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 193.

689 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 311.

690 Sličnu interpretaciju, mada ne toliko eksplicitno, zastupa i Henri Elison: H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 130–131.

„Možda se, ipak, ovaj pasus može čitati kao opis tekuće međusobne veze (prethodećeg) prosuđivanja i zadovoljstva (koje sledi): osećamo zadovoljstvo kao svest o našem svrhovitom prosuđivanju, ali takvo zadovoljstvo može takođe da nas ojača da nastavimo sa (još) svrhovitim prosuđivanja, koje (opet) zadovoljava (stoji u osnovi ili prethodi zadovoljstvu).“⁶⁹¹

Intuitivno bi se moglo reći da se unutrašnji kauzalitet naziva unutrašnjim, jer se dešava u nama, a ne u pogledu na neku stvar spolja. To je, pojednostavljeno, tačno, ali nije dovoljno precizno. Za Kanta, neko unutrašnje svojstvo stvari jeste ono koje nema nikakav odnos prema nečemu od te stvari različitom prema svojoj egzistenciji (dru- goj stvari)⁶⁹², ili, još preciznije, kada je odredbeni razlog predikacije sadržan u samom (logičkom) subjektu (kategorički).⁶⁹³ Mehanički (fi- zički) kauzalitet je uvek vezan za spoljašnje relacije (zbog svoje odredbe u sledu vremena), opojmovljena forma hipotetičkih sudova. U jednoj zabelešci, Kant piše: „Fizika je jedna teorija o krećućem pod uslovom pokretačke sile, njegovo kretanje se deli sa drugima i u njegovom kre- tanju je prema drugim krećućim samo relativno određeno. Dakle, ovde nedostaje unutrašnje i sve su puke spoljašnje relacije. To je kretanje neke tačke.“⁶⁹⁴ Klasičan primer unutrašnjeg kauzaliteta su Lajbnicove monade, koje u sebi, nezavisno od drugih stvari, imaju svrhovitost. U amfibolijama refleksije *Kritike čistog uma*, Kant odbacuje unutrašnji kauzaliteta stvari kao pojava, određenih u sledu vremena (osim uko- liko unutrašnju relaciju ne shvatimo samo komparativno).⁶⁹⁵ Međutim, kod Kanta je klasičan primer takvog kauzaliteta – kauzalitet slobode u moralnosti, jer je odredbeni razlog slobodne volje sadržan u samom moralnom zakonu i kategorički se pripisuje. Na taj način, Kant je izveo osećaj poštovanja. Tako ne kažemo da je čovek slobodan, *ako* su mu skinuti okovi sa ruku, već da je čovek (kategorički) moralno slobodan, i da ta moralna sloboda (njegovo dostojanstvo i poštovanje) ne zavisi ni od kakvih okova. Nešto slično Kant, očevidno, pokušava da izvede

691 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 311.

692 KČU, 187, KU, AA 03: 217.

693 B. Longuenesse, “Kant’s Theory of Judgement, and Judgements of the Taste: On Henry Allison’s Kant’s Theory of the Taste”, 155.

694 OP, AA 21: 419.

695 KČU, 191, AA 03: 224.

sa svešću formalne svrhovitosti. Kausalitet je ovde unutrašnji, zato što sama svest sadrži odredbeni razlog ovog kauzaliteta, dakle sadrži kauzalitet u sebi. Naravno, postoji osnovna razlika, jer je u slučaju osećaja poštovanja kauzalitet unutrašnji zato što moralni zakon sadrži u sebi svrhu, dok se u slučaju svrhovitosti u sudu ukusa, radi o čistoj formi svrhovitosti, bez svrhe.

Interpretacija Kantovog shvatanja osećaja koju smo mi ponudili u prethodnom delu rada, nasuprot tome, omogućava da se tekst paragrafa §12. čita doslovno. Naime, mi smo ponudili interpretaciju prema kojoj osećaj jeste kauzalitet neke predstave u pogledu na stanje predstavljanja, odnosno, u slučaju zadovoljstva, da se to stanje predstavljanja održi. Prema tome, duševno stanje, koje označavamo kao osećaj zadovoljstva u sudu ukusa, zaista jeste, sadrži u sebi, unutrašnji kauzalitet, odnosno „kauzalitet u sebi“, o kojem Kant govori u §12. Preciznije rečeno, ovaj osećaj jeste ono duševno stanje (to jest svest) koje imamo u tome što stanje predstavljanja pri uzajamnoj igri uobrazilje i razuma teži da se održi, ili, drugačije rečeno, jeste čisto formalna subjektivna svrhovitost (u igri uobrazilje i razuma) neke predstave.⁶⁹⁶

Sa ovakvom interpretacijom, međutim, postoji očigledan problem, ukoliko ne uspeva da zadovolji uslov da prosuđivanje mora da *prethodi* osećaju zadovoljstva, a u skladu sa tim, takođe, da neka predstava nije svrhovita (samo) zato što izaziva zadovoljstvo (što bi uvek moglo da se evidentira samo kao slučaj prijatnosti), nego izaziva zadovoljstvo zato što je svrhovita. Da bismo se dalje bavili tim problemom, preći ćemo na analizu paragrafa 9.

5.5. Harmonija u slobodnoj igri uobrazilje i razuma

Sama teza o igri uobrazilje i razuma kao osnovi ukusa, nije sasvim originalno Kantova postavka. Ona se u nekom smislu, što za nas nije od presudne važnosti, mogla naći i kod Bodmera i Zulcera. Ono što je,

⁶⁹⁶ Kant sam na nekim mestima ističe jednakost subjektivne svrhovitosti predstave i osećaja zadovoljstva (EEKU, AA 20: 228, KU, AA 05: 290, KMS, 34, 179).

svakako, Kantov originalni doprinos ovoj tezi jeste njeno povezivanje sa principom refleksivne moći suđenja, a samim tim i označavanje načina na koji je ovo stanje subjekta povezano sa osećajem zadovoljstva. Osnovno izlaganje ove teze Kant predstavlja u §9, u drugom momentu suda ukusa, koji treba da objasni opštost dopadanja u sudu ukusa, iako se ona ne zasniva na pojmu. Paragraf nosi naziv „Pretresanje pitanja: da li u sudu ukusa osećaj zadovoljstva prethodi prosuđivanju predmeta ili to prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva“. Odgovor na ovo pitanje, koji je, dakako, da prosuđivanje mora prethoditi osećaju zadovoljstva, Kant označava „ključem kritike ukusa“. Sam paragraf sastoji se iz devet pasusa. Ne računajući prvi pasus, u kojem se samo iznosi bitnost pitanja iz naslova, pasusi od drugog do sedmog u osnovi ukazuju na odgovor na u naslovu postavljeno pitanje, da je prosuđivanje odredbeni razlog zadovoljstva. Osmi i deveti pasus bave se drugim pitanjem: na koji način smo svesni harmonije u slobodnoj igri uobrazilje i razuma?

5.5.1. Argument §9, deo 1: odredbeni razlog osećaja (pasusi 1– 7)

Zbog kompleksnosti i bitnosti §9. proći ćemo ukratko argumente koji se u njemu nalaze, korak po korak, pre nego što uvedemo relevantne interpretacije.

Drugi pasus ovog paragrafa izražava negativan stav prema hipotezi da osećaj zadovoljstva u sudu ukusa prethodi prosuđivanju predstave predmeta: „jer, takvo zadovoljstvo ne bi predstavljalo ništa drugo do čistu priyatnost u čulnom osetu [...] jer bi neposredno zavisilo od predstave preko koje nam predmet *biva dat*.“⁶⁹⁷ Dakle, argument se bazira na tome da je zadovoljstvo koje prethodi bilo kom prosuđivanju predmeta ono koje je vezano za čulni oset i utoliko izražava samo priyatnost predmeta – nema opšte važenje. Osećaj zadovoljstva u ukusu, prema tome, ne može prethoditi, kao jedno posebno duševno stanje, prosuđivanju predmeta.

697 KMS, 108, KU, AA 05: 217.

Treći pasus se okreće pozitivnoj tezi:

„Prema tome opšta sposobnost saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja u datoj predstavi, koja je kao subjektivni uslov razlog (*zum Grunde liegen*) suda ukusa i mora imati zadovoljstvo predmetom kao ono što sledi (*zur Folge*).“⁶⁹⁸

Dve važne teze iznete su u ovoj rečenici. Prva je ona prema kojoj je ono što je razlog suda ukusa i zadovoljstva opšta sposobnost saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja. Druga je da su ta sposobnost i osećaj u odnosu razloga (*Grund*) i onoga što iz njega sledi (*Folge*), pri čemu je ova sposobnost razlog, kao subjektivni uslov, a osećaj ono što sledi. To nas može navesti da ovu vezu shvatimo kauzalno, kao odnos uzroka i posledice, pri čemu je neka sposobnost za saopštavanje duševnog stanja (u vremenu t1) uzrok, drugog duševnog stanja, osećaja zadovoljstva (u vremenu t2). Međutim, odnos razloga i onoga što iz njega sledi, uopšteno, nije isto što i odnos uzroka i posledice. Odnos uzroka i posledice je samo jedna specifična vremenska relacija razloga i onoga što sledi, između egzistencije jedne stvari i egzistencije druge stvari, u kojoj je jedna stvar, u vremenu, razlog stvarnosti druge (*ratio fiendi*), to jest uzrok. Ne važi i obrnuto, nije svaki odnos razloga i onoga što sledi iz njega, odnos uzroka i posledice. To pitanje ćemo još uvek ostaviti otvorenim.

U drugom delu trećeg pasusa Kant razmatra kakvo stanje, ili sposobnost, može biti kandidat za ovakvu opštost:

„ništa ne može da se saopštava kao opšte osim saznanja i predstave, ukoliko predstava pripada saznanju.“⁶⁹⁹

To nam u slučaju suda ukusa ništa ne može pomoći, jer se ne radi o saznanju. Međutim, Kant zaključuje, ako se ne radi o nekom saznanju, mogućnost jedino vidi u nekoj relaciji datog stanja sa saznanjem uopšte, što bi takođe bilo opšte saopštivo:

„Ako, pak, odredbeni razlog suda o ovoj opštoj saopštivosti (*Mittelbarkeit*) treba da se zamisli samo subjektivno, naime bez nekog pojma o predmetu, onda taj odredbeni razlog može biti samo i jedino ono duševno stanje, koje

698 *Ibid.*

699 *Ibid.*

nalazimo u uzajamnom odnosu sila predstavljanja, ukoliko te sile datu predstavi dovode u vezu sa *saznanjem uopšte*.⁷⁰⁰

Četvrti pasus Kant započinje uvidom: ukoliko stanje nije konkretno saznanje, onda ono treba da bude slobodno od pojma (pravila). Zatim ovo stanje izjednačuje sa osećajem slobodne igre sila predstavljanja:

„Dakle, duševno stanje u toj predstavi mora da bude stanje osećaja slobodne igre sila predstavljanja pri nekoj predstavi prema saznanju uopšte.“⁷⁰¹

Dakle, u dosadašnjem izlaganju Kant je pošao od toga da prosuđivanje, te zatim opšta sposobnost saopštavanja duševnog stanja, moraju prethoditi osećaju zadovoljstva, a zatim iznosi tezu da to duševno stanje koje je opšte saopštivo mora biti stanje osećaja. Gajer, kao zastupnik kazualne teorije, smatra da bi ova rečenica, ukoliko se uporedi sa prvom rečenicom trećeg pasusa, mogla dovesti do apsurd. Podsetimo se, Kant prvo tvrdi da je opšta sposobnost saopštavanja razlog zadovoljstva, a zatim da je to stanje koje je opšte saopštivo – osećaj, prema tome, Gajer zaključuje: „sposobnost opšteg saopštavanja duševnog stanja zadovoljstva uzrok je tog zadovoljstva. To je očigledan apsurd.“⁷⁰² Pritom, Gajer uzima kao pretpostavku da je neko stanje (t1) uzrok osećaja (t2). Mi za sada samo navodimo ovaj problem kojem ćemo se vratiti u nastavku rada.

U nastavku Kant, napokon, otvara karte, i kaže nam šta je potrebno za saznanje uopšte:

„*uobrazilja* radi povezivanja raznovrsnosti opažaja i *razum* za jedinstvo pojma koji ujedinjuje predstavu.“⁷⁰³

Prema tome, ako su ove dve moći, i bez nekog pojma, dovedene u saglasnost, to stanje mora biti takvo da je opšte saopštivo.

U petom pasusu Kant zapravo ponavlja zaključak prethodnog pasusa, da subjektivna opšta saopštivost ne može biti ništa drugo nego duševno stanje u slobodnoj igri uobrazilje i razuma, ukoliko se oni među

700 KMS, 109, KU, AA 05: 217.

701 *Ibid.*

702 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 137.

703 KMS, 109, KU, AA 05: 217.

sobom usaglašavaju, jer se njihovo slaganje može kao subjektivni uslov pretpostaviti kao opštevažeći.

U šestom pasusu Kant izlaže nešto drugačiji zaključak:

„To čisto subjektivno (estetsko) prosuđivanje predmeta ili predstave preko koje nam predmet biva dat prethodi (*vorher geht*) zadovoljstvu tim predmetom i razlog je ovog zadovoljstva harmonijom saznanjnih moći.“⁷⁰⁴

Ono što je posebno intrigantno je što se termin prosuđivanje (*Beurteilung*) prvi put u ovom paragrafu javlja na ovom mestu. Prosuđivanje, kao proces prosuđivanja, moramo razlikovati od samog suda (*Urteil*) kao njegovog postignuća. Takođe, s obzirom da se radi o (samo) estetskom prosuđivanju, radi se o prosuđivanju koje se odvija bez pojma kao odredbe. O tome da je zadovoljstvo ono što sledi u odnosu na neki razlog, bilo je reći, ali kao razlog je tada predstavljena opšta sposobnost saopštavanja duševnog stanja pri nekoj predstavi, koja se može shvatiti ili kao neka posebna ljudska sposobnost (da se saopštava duševno stanje) ili kao osobina nekog duševnog stanja (da je opšte saopštivo). To je još jedan veliki problem kojem se moramo vratiti – da li je razlog osećaja zadovoljstva prosuđivanje, kao sposobnost, ili neko drugo duševno stanje (stanje pri harmoniji uobrazilje i razuma) ili svojstvo nekog duševnog stanja da je opšte saopštivo?

Sedmi pasus nas podseća da problem i dalje nije rešen. Naime, i dalje nije rešen problem zašto uopšte osećaj zadovoljstva ulazi u igru. Kant je tokom paragrafa 9. uveo teze da zadovoljstvu mora prethoditi neko prosuđivanje, neka opšta sposobnost saopštavanja duševnog stanja, i opisao duševno stanje koje je opšte saopštivo, ali je ostao sasvim nedorečen u pogledu toga zašto osećaj zadovoljstva ulazi u igru. Kant prvo navodi da bi to moglo biti objašnjeno i prirodnom sklonošću ka društvenosti. Međutim, ta veza je samo empirijska i nedovoljna za sud ukusa, te Kant rešenje ostavlja za kasnije.

Dakle, §9. nam nameće tri pitanja koja očigledno nisu dovoljno jasno rešena. (1) Prvo je da li je zadovoljstvo opšte saopštivo, ili je duševno stanje koje je njegov razlog opšte saopštivo, ili na kraju dolazimo do apsurdna na koji ukazuje Gajer, da je opšta saopštivost duševnog stanja

704 *Ibid.*, KU, AA 05: 218.

zadovoljstva uzrok zadovoljstva? (2) Drugo bitno pitanje je da li je razlog osećaja zadovoljstva neko duševno stanje, ili njegova opšta saopštivost, ili prosuđivanje? (3) Treće pitanje je na koji način, ili zbog čega je osećaj zadovoljstva povezan sa prethodno objašnjenom harmonijom uobrazilje i razuma?

Interpretacije §9.

Gajer nam skreće pažnju na jedan problem koji se može intuitivno uvideti u paragrafu 9. Kao što smo videli, osnovna teza paragrafa je da prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva. Međutim, sud ukusa, kao i svaki estetski sud, treba da bude sud u kojem je odredbeni razlog osećaj; dakle, tako reći, da o predmetu sudimo na osnovu nekog osećaja. Gajer zaključuje da, prema tome, zadovoljstvo istovremeno treba da sledi nakon prosuđivanja i da logički prethodi sudu, što bi, ako bi se radilo o jednom aktu prosuđivanja, bio očigledan apsurd.⁷⁰⁵

Rešenje Gajer vidi u uvođenju dvoaktne teorije, prema kojoj govorimo o dva različita akta prosuđivanja: „jedan, koji je 'neintencionalan' i proizvodi zadovoljstvo estetske reakcije; drugi, koji naknadno i vrlo moguće intencionalno upotrebljava refleksivnu moć suđenja, koji vodi do ostvarenja suda ukusa, odnosno određuje da osećaj zadovoljstva izazvan datim objektom *jeste* takvo zadovoljstvo, i prema tome se opravdano pripisuje svakome ko opaža taj objekat.“⁷⁰⁶ Dakle, prema Gajeru, *prosuđivanje* o kojem Kant govori u §9. je samo prvi akt prosuđivanja predmeta, koji prethodi osećaju zadovoljstva. Drugi akt je zapravo o osećaju zadovoljstva, tako što utvrđuje njegov uzrok, na osnovu kojeg osećaju pripisujemo opštost, odnosno o „pojedinačnoj kauzalnoj vezi u mojoj sopstvenoj mentalnoj istoriji“.⁷⁰⁷ Argument je, dakle, u osnovi kompatibilan sa kauzalnom teorijom osećaja, koju Gajer zastupa.

Prema Gajeru, uzrok zadovoljstva je što u (prvom) aktu prosuđivanja (za koji je prosuđivanje opštosti irelevantno) dolazimo do harmonije uobrazilje i razuma koja produkuje zadovoljstvo – naime, kao što smo videli u prethodnom delu rada, produkuje zadovoljstvo iz psiholoških razloga, jer se, prema Gajeru, radi o jednom vidu ostvarenja opšte

705 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 99, 134.

706 *Ibid.*, 97.

707 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 147.

kognitivne namere. U drugom aktu prosuđivanja mi pripisujemo opštost zadovoljstvu, zbog toga što je njegov uzrok takav da ga možemo pretpostaviti kao važeći za sve druge subjekte koji prosuđuju.

Takva interpretacija zahteva i izvesnu modifikaciju Kantove tvrdnje iz trećeg pasusa, koja bi, doslovno čitana prema Gajeru, vodila do apsurdna, tvrdnje da je opšta sposobnost saopštavanja duševnog stanja razlog zadovoljstva. Gajer smatra da to mesto ne treba shvatiti doslovno, već tako da upućuje na epistemološki status osećaja zadovoljstva, kojem, na osnovu toga što je uzrokovano harmonijom uobrazilje i razuma, pripisujemo opštu saopštivost:

„Ispravno interpretiran, prema tome, §9. ne izlaže teoriju prema kojoj je inter-subjektivno važenje razlog zadovoljstva u lepom, nego zapravo pokazuje kako se mogu ispuniti zahtevani kriterijumi za to važenje, objašnjenjem zadovoljstva u lepom kao zasnovanom na harmoniji moći.“⁷⁰⁸

Mnogi autori, pre svega oni koji zastupaju intencionalnost osećaja zadovoljstva u sudu ukusa, ne slažu se sa ovakvim rešenjem problema. Jedan od prvih kritičara ovakve pozicije bio je Ričard Akvila. Njegov prvi prigovor se odnosi na shvatanje estetskog suda: prema dvoaktnoj teoriji, drugi akt prosuđivanja je usmeren na sud *o* zadovoljstvu, dok prema Akvili estetski sud kod Kanta označava onaj sud koji se donosi preko (*by means*) zadovoljstva, tj. tako što onaj koji sudi oseća zadovoljstvo, te prema tome sud *o* osećaju zadovoljstva uopšte ne bi bio estetski sud u pravom smislu. (Na primer kao što sud „vino je prijatno“ označava estetski čulni sud, a sud „zadovoljstvo u ukusu vina je izazvano lučenjem serotonina“ jedan teorijski (objektivni) sud o poreklu osećaja zadovoljstva.) Da bi potkrepio svoju tvrdnju, Akvila referira na tekst sedmog paragrafa uvoda, u kojem Kant, određujući estetske sudove, govori o tome da se jedan sud ukusa donosi tako što se oseća zadovoljstvo, a ne tako što se prosuđuje o osećaju:

„[...] s pravom polaže pravo na svačije odobravanje onaj ko u čistoj refleksiji o formi nekog predmeta, bez obzira na neki pojam, oseća zadovoljstvo, mada je **taj sud** empirijskog porekla i predstavlja jedan pojedinačan sud [...]“.⁷⁰⁹

708 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 141.

709 KMS, 82, KU, AA 05: 191; naglasio R. Akvila.

Zatim Akvila, takođe, podvlači drugo mesto na kojem Kant označava prirodu suda ukusa, za razliku od objektivnog suda, u §1. *Kritike estetske moći suđenja*, ukazujući da Kant tvrdi da estetsko iskustvo (iskustvo subjektivne svrhovitosti) ne zahteva suđenje o sopstvenom osećaju, već pre sud koji neko čini putem (*by means*) tog zadovoljstva, to jest da smo svrhovitosti svesni u osećaju zadovoljstva:

„Shvatiti neku pravilnu, svrhovitu zgradu svojom moći saznanja (bilo jasno ili konfuzno) sasvim je nešto drugo nego da budemo svesni ove predstave putem osećaja dopadanja.“⁷¹⁰

Iz prethodnih razloga, referirajući na još jedno mesto iz uvoda, Akvila zaključuje da sud ukusa nije sud o opštem važenju zadovoljstva, nego sud o objektu donesen putem zadovoljstva: „Ono što sudimo sa „opštim važenjem“ nije nešto, prema Kantu, što mi naprosto sudimo o zadovoljstvu koje imamo u nekom objektu. Pre se radi o tome da sudimo *preko* zadovoljstva (*durch eine solche Lust [folglich allgemeingültig] zu urtheilen*)“.⁷¹¹

Drugi problem vezan je za samu kauzalnu interpretaciju osećaja koja je kod Gajera u igri. Prema Akvili, kauzalna teorija, prema kojoj osećaj nije samo stanje igre saznajnih moći ili svest o njoj, već efekat njihovog rada, stvara rascep između zadovoljstva u formi objekta i svesti igre saznajnih moći, a time se postavlja pitanje na koji način se zadovoljstvo odnosi na formu objekta, odnosno, zašto su nam predmeti lepi: „Osim ako zadovoljstvo nije uzrokovano, ne samo ovim radom, nego *svešću* o tome, kauzalna teorija ne može konzistentno da zadrži obe teze, da je harmonično funkcionisanje moći nešto čega smo svesni zadovoljstvom u estetskom iskustvu i da je pravi objekat estetskog zadovoljstva forma nekog objekta.“⁷¹²

Na Akvilinu kritiku se u izvesnom smislu nadovezuje Hana Ginsborg, navodeći preciznije neke od dodatnih razloga za prethodne prigovore. Ona navodi dve direktne primedbe dvoaktnoj teoriji. (1) Prva je što ne samo da nema tekstualnog svedočanstva za ovu teoriju, nego se, štaviše,

710 KMS, 95, KU, AA 05: 204.

711 Richard E. Aquila, „A New Look at Kant's Aesthetic Judgement“, *Kant studien* 70 (01), 1979, 17–34, 30. (referenca na KMS, 81, KU, AA 05: 190).

712 *Ibid.*, 29.

ona sa njim kosi, jer refleksija o kauzalnoj mentalnoj istoriji pripada empirijskoj psihologiji. Takva analiza zahtevala bi korišćenje pojmova, a Kant je eksplicitan u tome da sud ukusa nije zasnovan na pojmovima. (2) Takvo empirijsko razmatranje (o uzrocima zadovoljstva) nikada ne može zasnovati opštost, da svi *treba* da se slože sa sudom ukusa, jer je samo empirijsko otkriće naše lične mentalne istorije, koje ne podrazumeva normativni aspekt.

Alternativno, Ginsborg smatra da može da ponudi doslovnije čitanje §9. Videli smo da Gajer ne može da doslovno prihvati jednu rečenicu §9, koja kaže da razlog osećaja nije naprosto igra sazajnih moći, nego „opšta sposobnost saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja u datoj predstavi“ – Gajer to u doslovnom čitanju smatra apsurdnim i nekoherentnim, jer bi osećaj trebalo da bude konsekvencija svoje sopstvene opšte saopštivosti.⁷¹³

Povodom toga Ginsborg, umesto dvoaktnog, uvodi shvatanje prema kojem je refleksivni akt samoreferentan:

„Predlažem, onda, da pokušamo da uzmemo ovu problematičnu rečenicu ozbiljno, i da je čitamo tako da izbegnemo optužbu za nekoherentnost. Za početak, pretpostavimo da je za mene moguće da izvedem sledeći samoreferentni akt prosuđivanja: uzimam da je moje duševno stanje u opažanju objekta opšte saopštivo, pri čemu moje mentalno stanje nije ništa drugo do mentalno stanje izvođenja tog istog akta prosuđivanja, odnosno uzimanja mog mentalnog stanja u objektu kao opšte saopštivog. Dodatno, pretpostavimo da izvođeci taj akt prosuđivanja ja nisam neposredno svesna njegove samoreferentne strukture, nego se moj akt prosuđivanja manifestuje u svesti preko određenog iskustva zadovoljstva. Drugim rečima, akt samoreferentnog uzimanja mog duševnog stanja kao opšte saopštivog s obzirom na dati objekat sastoji se, fenomenološki, u osećaju zadovoljstva u tom objektu.“⁷¹⁴

Dakle, Ginsborg nam kao rešenje predlaže, umesto dvoaktne teorije, teoriju jednog, intencionalnog, samoreferentnog akta prosuđivanja, koji, prosuđujući predmet, reflektuje i o sopstvenoj opštoj saopštivosti, koja je razlog zadovoljstva. Prema takvom shvatanju, osećaj jeste izvesna

713 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 137.

714 Hannah Ginsborg, “On the Key to Kants Critique of Taste”, *Pacific Philosophical Quarterly* 72, 1991, 290–313, 299.

konsekvenca, ali kao fenomenološka manifestacija opšte saopštivosti nekog duševnog stanja.

Henri Alison navodi četiri razloga zašto nam rešenje koje je Ginsborg ponudila nije prihvatljivo. (1) Prvi je što njen argument veže Kanta za jedan *non sequitur*, jer iz toga što se opšte važenje zadovoljstva ne može izvesti ukoliko mu ne prethodi refleksija (što Kant iznosi prethodno), ne sledi da taj akt prosuđivanja mora biti samoreferentan. (2) Drugi problem Alison vidi u tome što Ginsborg ne adresira ceo argument §9. (3) Odatle dolazi i treći problem, to što Ginsborg lišava zadovoljstvo njegove bezinteresne prirode, jer Kant zadovoljstvo opštom saopštivošću našeg stanja vezuje za empirijski interes za lepo. (4) Četvrti problem je što prema ovom shvatanju ne bi ostalo mogućnosti da se govori o sudu ukusa o ružnome, jer nema mesta za analogno „opšte saopštivo nezadovoljstvo“.⁷¹⁵ S obzirom na temu našeg rada, u vezi sa prirodom osećaja, svakako je najteži treći prigovor Ginsborg, uvid kakav adresira i Gajer u svojom razmatranju.⁷¹⁶ Problem je što Kant eksplicitno tvrdi da zadovoljstvo, time što je naše stanje takvo da se može saopštiti na opšti način, uvek mora biti empirijskog i psihološkog porekla, što za sud ukusa nije dovoljno, i to zadovoljstvo Kant razmatra kao zadovoljstvo drugog reda, metazadovoljstvo u odnosu na ono zadovoljstvo u sudu ukusa.⁷¹⁷ Dakle, nije strogo gledano (empirijski) netačno to što Ginsborg tvrdi da mi imamo zadovoljstvo u opštoj saopštivosti našeg stanja, ali to objašnjava kako nastaje zadovoljstvo drugog reda, u odnosu na zadovoljstvo u sudu ukusa, a ostavlja nerešenim pitanje kako nastaje zadovoljstvo u sudu ukusa, za koje *a priori* tvrdimo opšte slaganje svih.

Elison zajedno sa Gajerom odbacuje doslovno čitanje prve rečenice trećeg pasusa – ali na nešto drugačiji način. On smatra da Kant u §9. iznosi dve tvrdnje, jednu da opšta sposobnost duševnog stanja da se saopšti mora biti osnova opštosti zadovoljstva, i drugu, da je ta sposobnost zasnovana, izvedena iz opšte saopštivosti akta prosuđivanja:

„Problem, kako ja to vidim, nastaje zbog očiglednog Kantovog pokušaja da kombinuje dve različite tvrdnje u ovom paragrafu: (1) da (subjektivna)

715 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 114.

716 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 138.

717 Uporediti 5.3

univerzalnost dopadanja koja se tvrdi sudom o lepom mora da bude zasnovana na opštoj sposobnosti saopštavanja duševnog stanja; i (2) da sposobnost duševnog stanja da bude opšte saopšteno proizilazi iz njegove veze sa opšte saopštivim aktom prosuđivanja ili refleksije, što odmah objašnjava zašto ovo prosuđivanje mora (logički) prethoditi zadovoljstvu.⁷¹⁸

Dakle, ono što Alison ovde tvrdi jeste da je opšte saopštivo (*universal communicable, allgemein mitteilbare*) stanje u prosuđivanju (logički) razlog sposobnosti opšteg saopštavanja (*universal communicability, Mitteilungsfähigkeit*) zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, prva rečenica trećeg pasusa, nasuprot tome, tvrdi da je sposobnost opšteg saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja razlog zadovoljstva, što je, kao što smo videli, Ginsborg posebno naglasila. Alison smatra da je Kant samo obe svoje tvrdnje pomešao u jednoj rečenici, te da se problem otklanja ako „sposobnost opšteg saopštavanja duševnog stanja“ zamenimo sa „opšte saopštivo duševno stanje“, odnosno da rečenica glasi: „opšte saopštivo duševno stanje u datoj predstavi je ono što je kao subjektivni uslov razlog suda ukusa“. Ovakva promena Alisonu omogućuje da, nasuprot Ginsborg, tvrdi da se zadovoljstvo ne sastoji, i nije zbog, saopštivosti samog duševnog stanja (koje i samo jeste zadovoljstvo), već se samo radi o tome da je (ovo) zadovoljstvo zasnovano na nekom duševnom stanju koje je opšte saopštivo (kao njegovom uslovu), i zbog toga je i samo sposobno da bude saopšteno na opšti način. Takođe, omogućuje Alisonu prelaz na sud ukusa o ružnom, jer i nezadovoljstvo onda može da bude zasnovano na opšte saopštivom mentalnom stanju (prosuđivanju), i prema tome jeste opšte saopštivo stanje nezadovoljstva, ali nije nezadovoljstvo u samoj sposobnosti stanja da bude saopšteno (što bi bila jedna neintuitivna pretpostavka, koja bi se kosila sa psihološkim interesom da drugima saopštimo svoje stanje.) Alison ne smatra, prema tome, da se osećaj ne sastoji u samoreferentnom prosuđivanju, već u intencionalnoj svesti – drugog reda, evaluativnoj svesti, kao odobravanje ili neodobravanje harmonije (svrhovitosti), odnosno disharmonije, duševnog stanja. On zatim uvodi razliku između slobodne igre uobrazilje i razuma, i njihove harmonije, kako bi objasnio sud ukusa o ružnom, koji bi trebalo da se sastoji u neodobravanju na opšti način

718 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 115.

disharmonije ove igre, koja se takođe može opšte saopštiti ukoliko je akt prosuđivanja ove disharmonije opšte saopštivo mentalno stanje.⁷¹⁹

Ginsborg, zauzvrat, zamera Elisonu, jer razdvaja prosuđivanje samog lepog predmeta od osećaja, kao sposobnosti odobravanja ili neodobravanja harmonije ili disharmonije duševnog stanja, što ukazuje na to da se ili mora prihvatiti da je zadovoljstvo u samom prosuđivanju (što zastupa Ginsborg), ili se mora okrenuti Gajerovoj dvoaktnoj teoriji, odnosno tome da postoje dva različita akta prosuđivanja, jer je osećaj kao odobravanje ili neodobravanje drugog reda jedno posebno prosuđivanje stanja s obzirom na idealni slučaj harmonije.⁷²⁰

Izložili smo nekoliko najreprezentativnijih interpretacija paragrafa 9. i možemo primetiti da je svaka na svoj način smatrala neophodnim da uvede izvesne modifikacije u sam tekst paragrafa ili da nije uspela da odgovori na sve njegove probleme. Podsetimo se, međutim, šta je bio osnovni problem zbog kojeg su bila potrebna dodatna objašnjenja: kako to da prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva, ukoliko sud ukusa treba da donesemo na osnovu osećaja zadovoljstva? Smatramo da najelegantnije rešenje ovog problema, koje nas ne obavezuje da improvizujemo, daje Rejčel Zakert. Prvo moramo izložiti dva koraka koja ona uvodi, a na koje smo i mi u interpretaciji, skrenuli pažnju: (1) ona odbacuje tezu, koju zastupa Gajer, da relaciju prosuđivanja i zadovoljstva treba da posmatramo kao relaciju uzroka i posledice: „Uopšteno uzev, kao bezinteresno, estetsko zadovoljstvo ne može vremenski niti da prethodi *niti* da sledi iz aktivnosti estetskog prosuđivanja: to je svest o podsticaju da se ostane u samom tom stanju u kojem smo trenutno, odnosno predstavljanju objekta kao da ima svrhovitu formu“⁷²¹; (2) zatim Zakert ovaj odnos posmatra kao odnos razloga i konsekventa, paralelno sa osećajem poštovanja predstavljenim u §12: „Kantovo objašnjenje poštovanja možemo razumeti tako da je ono zasnovano (*based*), a ne uzrokovano, predstavom moralnog zakona [...] [što] važi, *mutatis mutandis*, i za estetsko zadovoljstvo“⁷²². Međutim, relacija razloga

719 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 116.

720 Hannah Ginsborg, „Aesthetic Judging and Intentionality of the Pleasure“, *Inquiry* 46/2, 2003, 164–181.

721 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 309–310.

722 *Ibid.*, 310–311.

i konsekventa ne pravi nužno iste probleme u objašnjenju, kao što je to bio slučaj sa relacijom uzroka i posledice. Isti slučaj bio je i sa odnosom slobode i svesti moralnog zakona u *Kritici praktičkog uma*, i u tom slučaju je sloboda *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon *ratio cognoscendi*, uslov pod kojim možemo postati svesni slobode⁷²³:

„Prema tome, da pozajmim jednu od Kantovih doktrina iz njegove moralne filozofije. Predlažem da bi estetsko prosuđivanje i zadovoljstvo trebalo da se razumeju prema uzajamnom odnosu *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*, tim redom. Estetsko prosuđivanje je *ratio essendi* estetskog zadovoljstva; ono čini takvo zadovoljstvo mogućim (kao svest svrhovitog stanja estetskog prosuđivanja). Estetsko zadovoljstvo je, međutim, *ratio cognoscendi* estetskog suđenja, način na koji postajemo (samo)svesni u predstavljanju objekta kao lepog.“⁷²⁴

Relacija uzroka i posledice je samo jedna posebna vrsta relacije razloga i konsekventa koja se odnosi na slučaj kada je nešto razlog stvarnosti, egzistencije određene u vremenu. Međutim, ako prosuđivanje ne shvatimo kao uzrok, nego kao razlog mogućnosti osećaja zadovoljstva, to nam odmah omogućava da odnos prosuđivanja i osećaja zadovoljstva posmatramo mnogo intimnije nego kao odnos uzroka i posledice, odnosno dva odeliteta stanja egzistencije u vremenu, kao što, na Kantovom primeru, drvo nije prestalo da bude drvo time što je od njega sagrađena kuća. Prema tome, Zakert zaključuje da je estetsko zadovoljstvo u veoma bliskoj vezi sa estetskim prosuđivanjem, naime, kao svest (odnosno osećaj) upravo tog prosuđivanja, što ogovara njenom generalnom shvatanju zadovoljstva kao svesti o kauzalitetu nekog duševnog stanja.

Međutim, i dalje je neophodno da se odgovori na centralni problem koji je postavio Gajer: kako prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva, a osećaj zadovoljstva je odredbeni razlog suda o lepom, a da se prema Gajerovoj preporuci ne uvede dvoaktna teorija? Zakert na taj problem odgovara, ne uvođenjem dvoaktne teorije, i dakle drugog akta prosuđivanja, nego funkcijom osećaja paralelnog sa funkcijom saznavnog razloga (*ratio cognoscendi*), odnosno paralelno sa funkcijom pojmova u

723 KPU, 6, KpV, AA 05: 5.

724 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 314.

jednom objektivnom sudu. Naime, kada donosimo neki iskustveni sud, na primer „stolica je u sobi“, to u osnovi znači da postoji određena čulna raznovrsnost, koja je dovedena do jedinstva svesti različitih predstava, i to jedinstvo svesti je određeno pojmom (na primer pojmom stolice) – ukratko, ja ne moram, osim što sudim o predmetu koji je u sobi, da reflektujem i o pojmu (stolice), već pojam figurira kao objektivno obeležje (*Merkmal*) jedinstva raznovrsnosti predstava, tako da mi u sudu govorimo o jednom objektu. Slično tome, prema Zakert, stvari stoje i sa osećajem u sudu ukusa. Osećaj je obeležje (*Merkmal*) određenog (analitičkog) jedinstva predstava, do kojeg se došlo u prosuđivanju predmeta, a na osnovu koga prepoznavamo da je predmet lep: „tako zadovoljstvo 'stoji namesto' činjenice da je naša predstava raznovrsnosti ujedinjena.“⁷²⁵ Prema tome: „estetsko zadovoljstvo nije kriterijum za smatranje nekog predmeta lepim, već nužni drug pratilac da bi se neki predmet predstavio kao lep.“⁷²⁶ Ukoliko je takva interpretacija tačna, onda više nema potrebe da se uvede drugi akt prosuđivanja, jer sud ukusa, kao estetski sud, ne bi bio sud o zadovoljstvu, već *ekspresija estetskog prosuđivanja predmeta*; ukratko rečeno, kada se estetsko prosuđivanje predmeta otkriva u obeležju osećaja zadovoljstva, to u istom govori o tome da je specifičan osećaj zadovoljstva povezan (u prosuđivanju) sa predstavom predmeta. Jedinstvo te predstave čije je obeležje u svesti osećaj zadovoljstva, predstavlja sud, fenomenološki posmatrano, koji se jezički može izraziti u formi „x je lepo“.⁷²⁷

Interpretacija koju nudi Zakert najbliža je interpretaciji Hane Ginsborg (donekle i Elisona) po tome što zadovoljstvo nije, kao odelito, produkovano prosuđivanjem, već samo prosuđivanje zadovoljava. Međutim, razlikuje se od interpretacije Hane Ginsborg po tome, što intencionalni objekt ovog zadovoljstva nije sama njegova opštost, već predstava predmeta i njen kauzalitet (usmerenost u vremenu nekog duševnog stanja u prosuđivanju predmeta), te se time izbegava primedba da zadovoljstvo postoji samo zbog opšte saopštivosti duševnog stanja. Pošto ovaj intencionalni objekt (jedinstvo predstave predmeta) nastaje tek u prosuđivanju, Zakert mnogo jasnije može da objasni da

725 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 318.

726 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 330.

727 *Ibid*, 326–334.

prosudivanje prethodi osećaju zadovoljstva, što je očigledno i Kantova teza.⁷²⁸

Naš glavni problem u interpretaciji Rejčel Zakert izložen je u prethodnom poglavlju i sastojao se u tome što ona ne može doslovno da čita §12. Naime, prisetimo se, ona odbacuje, kao omašku, Kantovu tvrdnju da zadovoljstvo u sebi sadrži unutrašnji kauzalitet, jer smatra da to mora biti kauzalitet prosudivanja – iz opravdanog razloga: jer prosudivanje mora prethoditi osećaju zadovoljstva. Da bismo bolje objasnili ove odnose razloga i konsekvanta, preći ćemo na detaljnije objašnjenje stanja uzajamne igre u harmoniji slobodne uobrazilje i razuma.

5.5.2. „Kognitivna“ shvatanja harmonije u slobodnoj igri uobrazilje i razuma

Do sada još nismo ozbiljno odgovorili na pitanje kako je harmonija uobrazilje i razuma, bez pojma, uopšte moguća, jer bi, po svemu sudeći, za jedan takav odnos bio potreban pojam. Kant daje objašnjenje koje nas može usmeriti na pravi put:

„Pa pošto se sud ovde ne zasniva na nekom pojmu o objektu, to se on može sastojati samo u supsumciji samo uobrazilje (kod neke predstave kojom nam neki predmet biva dat) pod uslov koji glasi: da razum uopšte dolazi do pojmova polazeći od opažaja. [...] i ukus kao subjektivna moć suđenja sadrži princip supsumcije, ali ne supsumcije opažaja pod pojmove, već supsumcije *moći* opažanja ili predstava (to jest uobrazilje) pod *moć* pojmova (to jest razum), ukoliko se uobrazilja u *njenoj slobodi* saglašava sa razumom u *njegovoj zakonitosti*.“⁷²⁹

Ovaj tekst nas usmerava da, umesto da pitamo o slaganju nekog opažaja sa pojmom, treba da pitamo o slaganju moći opažaja sa moći pojmova. Ali, kako formulisati ovo slaganje, i dalje nije sasvim jasno.

728 Uporediti fusnotu 46 u: R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 313.

729 KMS, 176, KU, AA 05: 287.

„Pre-kognitivno“ shvatanje igre uobrazilje i razuma

Da bismo razumeli odnos uobrazilje i razuma, možda se možemo osloniti na ono što o tom odnosu čitamo u *Kritici čistog uma*, gde je uobrazilja, preko odredbene moći suđenja, podređena razumu, tako što shematizuje odgovarajuće forme prema pojmovima razuma (kako apriornim kategorijama, tako i empirijskim pojmovima). Posebno pogodno može biti Kantovo navođenje trostruke sinteze uobrazilje iz A-dedukcije prvog izdanja, jer nam to otvara mogućnost da se uobrazilja sa razumom slaže, iako treća sinteza (rekognicije u pojmu) nije obavljena.

Naime, tri vida produktivne sinteze uobrazilje koje Kant razmatra su: „sinteze *aprehenzije* predstava kao modifikacija duševnosti u opažanju, sinteze *reprodukcije* ovih predstava u fantaziji i sinteza njihove *rekognicije* u pojmu.“⁷³⁰ Da ne bi bilo zabune, sve tri sinteze su, prema Kantu, radnje uobrazilje, što je specifičnost Kantovog shvatanja uobrazilje u transcendentalnoj podeli posla, prema kojem sama čula ne misle, i ne dovode oseće u vezu, te uobrazilja predstavlja poveznicu između čula i razuma.

Prva sinteza, sinteza *aprehenzije* u opažanju, ima ulogu da pređe raznovrsnost modifikacija naših stanja, prvo pojedinačno, u sukcesiji, a zatim ih obuhvati u jedno. Dakle, da raznovrsnost učini jednom predstavom. Sinteza *reprodukcije* u uobrazilji ima funkciju da neke raznovrsne predstave reprodukuje u sukcesiji i koegzistenciji, primarno kao da su po nekom pravilu. Dakle, da se neka predstava reprodukuje kao ista. Na kraju dolazi treća sinteza, sinteza *rekognicije* u pojmu, koja se sastoji u tome da se jedinstvo predstava podvede pod neko pravilo sinteze – pojam.

Gajer u delu *Kant and the Claims of Taste* iznosi predlog prema kojem harmoničnost igre uobrazilje i razuma možemo shvatiti tako što pretpostavimo da su ispunjeni uslove prve dve sinteze, kao „čulni uslovi“ saznanja, iako nema *rekognicije* u pojmu.⁷³¹ Ta pretpostavka deluje prirodno, ne samo jer nam daje neko objašnjenje kako su opšti čulni uslovi saznanja ispunjeni, a da pojam nije dao pravila, već mi zaista u svakom sudu ukusa imamo neku sintezu uobrazilje, koja makar

730 KČU, 424, KrV, AA 04: 76.

731 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 76.

deluje kao da je prema nekom pravilu, i ovo može delovati kao dobar način da se to objasni. Međutim, postoje dva velika problema sa ovom interpretacijom, i sam Gajer ju je napustio i kritikovao.

Mi smo ovde uzeli za primer Gajerovu ranu interpretaciju kao paradigmatični primer prekognitivnog stanovišta, jer na referentan način objašnjava koji procesi dovode do ispunjenja prekognitivnih, to jest čulnih uslova, ne samo da pretpostavlja stanje harmonije i uobrazilje kao jedan prekognitivan uslov saznanja uopšte.⁷³²

Hana Ginsborg⁷³³ je iznela primedbu na ovakvo stanovište pošto, prema *Kritici čistog uma*, ne samo treća, nego sve tri sinteze moraju biti vođene barem apriornim pojmovima razuma (kategorijama), prema kojima odredbena moć suđenja, takoreći, upravlja uobraziljom da prema njima shematizuje. Međutim, Kant je eksplicitan u tvrdnji da je slobodna igra uobrazilje slobodna čak i od kategorija. To, naravno, ne mora da znači da kategorije nisu u igri radi našeg iskustva nekog objekta uopšte, ali se podrazumeva da ona radnja uobrazilje koju primećujemo kao slobodnu i u harmoniji sa razumom, nije određena kategorijama.⁷³⁴ Slobodna asocijativnost uobrazilje, isto tako, ne mora biti određena kategorijama, ali ona ima samo privatno važenje, te nije jasno kakve bi veze mogla imati sa sudom ukusa.

Druga primedba nije specifično vezana samo za Gajerovu ranu interpretaciju, već za svako prekognitivno stanovište harmonije razuma i uobrazilje, i iznosi je sam Gajer.⁷³⁵ Ona se tiče implikacije ovog shvatanja na to koji su predmeti lepi. Naime, ukoliko je ova harmonija uobrazilje i razuma, koja je neophodna za sud ukusa, samo jedan niži prekognitivni stupanj, onda će nam svi predmeti koji ispunjavaju ove minimalne čulne uslove za saznanje (dakle, svi predmeti našeg iskustva)

732 Takvo stanovište zastupa još i Dieter Henrich, a Gajer referira i na Hanu Ginsborg. Uporediti: Dieter Henrich, "Kant's Explanation of Aesthetic Judgement", u: *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World*, Stanford University Press, Stanford, 1992, 29–56. Paul Guyer, "Harmony of the Faculties Revisited", u: R. Kukla (Ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, 162–193.

733 Hannah Ginsborg, "On the Key to Kants Critique of Taste".

734 Za odličnu analizu uloge kategorija u sudu ukusa, kao i toga zašto se harmonija uobrazilje i razuma ne zasniva na kategorijama, pogledati: R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 293–305.

735 P. Guyer, "Harmony of the Faculties Revisited".

biti lepi. Ta implikacija svakako nije prihvatljiva, jer ako ima smisla govoriti o ukusu, moramo nekako moći da razlikujemo makar da ima lepih predmeta i onih koji to nisu. Dakle, svaka interpretacija koja harmoniju uobrazilje i razuma objašnjava kao ispunjenje nekih nepotpunih uslova saznanja, mora se prema ovoj primedbi pokazati kao nezadovoljavajuća, jer na osnovu toga nije moguće napraviti razliku između predmeta koji su lepi i onih koji to nisu.

„Multi-kognitivno“ shvatanje igre uobrazilje i razuma

Jedan od mogućih odgovora na prethodno shvatanje je multikognitivna interpretacija igre uobrazilje i razuma. Prema toj interpretaciji, igra uobrazilje i razuma podrazumeva dauobrazilja ne izlaže nešto što odgovara jednom određenom pojmu, već više pojmova, tako da supsumcija ostaje neodređena, i uobrazilja i razum se unapređuju. Problem sa ovom interpretacijom je što je, praktično, jedino mesto koje na nju može da upućuje u prvoj verziji uvoda, koju sam Kant nije objavio, i pritom je nedovoljno određeno da li zaista referiše na takvu interpretaciju: „bilo koji [*irgendeinen*] pojam (neodređeno koji [*welches*)]“⁷³⁶. Međutim, sva mesta u samom objavljenom tekstu *Kritike* ukazuje pre na to da nijedan konkretni pojam nije primenjen, a ne neodređeno koji pojam. Drugi problem je pitanje kako povezati ovo učenje sa zadovoljstvom u sudu ukusa, jer to zadovoljstva bi, *ex hypothesi*, trebalo da se odnosi na neko, jedno, stanje predstave, u kojem se održava, a prema multikognitivnoj interpretaciji moralo bi se raditi pre o smeni stanja predstava (prema mnoštvu pojmova).⁷³⁷

„Metakognitivno“ shvatanje igre uobrazilje i razuma

Gajer kasnije menja svoje stanovište i uvodi treću mogućnost, koju on naziva metakognitivnim stanovištem. Osnovni problem od kojeg Gajer polazi je oblik suda „ova ruža je lepa“. Naime, da bi taj sud mogao da se donese, moramo nekako na predmet primeniti pojam ruže, a s

736 KMS, 27, EEKU, AA 20: 220.

737 P. Guyer, “Harmony of the Faculties Revisited”

druge strane dopadanje koje imamo treba da bude bez pojma. Kako bi rešio ovaj problem, Gajer predlaže da odnos uobrazilje i razuma u sudu ukusa shvatimo tako da zaista i dolazi do saznanja predmeta (ruže), ali istovremeno postoji i nešto u slaganju razuma i uobrazilje što ovo prosto saznanje slaganje prevazilazi („*goes beyond*“). U tome što je više od samog saznanja uobrazilja dobija prostor za svoju slobodnu igru i dolazi do harmonije slobodne igre uobrazilje i razuma.

Gajer zaista nudi originalno rešenje navedenog problema, kako neki konkretan predmet (ovu ružu) označavamo kao lepu. Međutim, nisu svi interpretatori ubeđeni, bar ne na isti način kao Gajer, da je to uopšte i bio problem. Sud ukusa treba, kao i svaki sud, da bude neko „jedinstvo predstava“ u jednoj te istoj svesti, samo što, po svemu sudeći, za razliku od objektivnog suda, ova svest nije određena pojmom, već je to neki osećaj zadovoljstva. Ako sud kod Kanta shvatimo tako, da je primarno mesto suda svest, a ne jezički iskaz⁷³⁸, onda bi iskaz „ova ruža je lepa“ predstavljao samo naknadni jezički iskaz ove svesti koja je za sud ukusa uopšte potrebna, kada *naknadno* želimo, u jeziku, da saopštimo drugima o kojem se predmetu koji nam je lep radi. Drugačije rečeno, za sam sud ukusa, ne i za njegovo precizno saopštavanje drugima u jeziku, dovoljna je jedna svest opšteg oblika „ovaj-ovde predmet (ma šta on bio) je lep“, što je uistinu slučaj sa, recimo, nekim nepoznatim bićem, ili stvari, koje prvi put vidimo.⁷³⁹

Čak i kada bi metakognitivna interpretacija bila ispravna, postoji mnogo veći problem sa njenom sposobnošću da objasni ono što je nama za sud ukusa potrebno. Ona bi pre objašnjavala kako nam je neki konkretni predmet, koji nam je lep, prethodno dat u iskustvu kao baš taj predmet, ali ne i zašto nam je neki predmet lep, odnosno kako taj „višak“ u odnosu na samo saznanje predstavlja harmoniju i izaziva zadovoljstvo, a ne frustraciju. Dakle, u pogledu suda ukusa nas prevashodno zanima, i prema ovakvoj interpretaciji, ono što prevazilazi saznanje predmeta, a o tome nam ova teorija još ništa ne kaže.

738 Uporediti poglavlje 5.1. ovog rada (*Sud i svest*).

739 Uporediti: W. Wieland, *Urteil und Gefühl*, 203; R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 329.

5.5.3. Estetska upotreba refleksivne moći suđenja: ponovno razmatranje

Do sada izložene interpretacije problema kako shvatiti zašto su, iako bez pojma, uobrazilja i razum u harmoniji, nisu nas zadovoljile. Jedan od problema je što su interpretatori prilikom objašnjenja posmatrali ovaj odnos sa pažnjom usmerenom na kognitivnu nameru. Međutim, i u slučaju prekognitivne i metakognitivne interpretacije pokazuje se da mora postojati nešto više od samog saznanja predmeta i onoga što se u tom saznanju postiže. Dva povezana pitanja, koja odudaraju od puke saznajne namere se, u slučaju estetskog prosuđivanja predmeta, samanameću: (1) zašto ukus ne predstavlja uobičajen slučaj u kojem se reflektuje neka predstava i dolazi se do empirijskog pojma? i (2) zašto refleksivna moć suđenja čija je primarna uloga iznalaženje onog opšteg za pojedinačno (empirijskih pojmova) umesto pojma izlaže osećaj zadovoljstva? Na primer: zašto, gledajući neku školjku, ili kada gledamo cvet, ne pokušavamo da specifikujemo prema rodovima i vrstama, što bi uradio neki botaničar, nego uživamo u kontemplaciji?

Počnimo sa izlaganjem procesa prosuđivanja još jednom ispočetka. Neka raznovrsnost nam je data u čulnosti, i uobrazilja, u ovom slučaju slobodna od pojma razuma, tu raznovrsnost nekako dovodi u vezu, jedinstvo predstave. Za opštost ove procedure neophodan je razum, koji tu predstavu čini opštevažećom (*representatio communis*), odnosno uobičajenom pojmom. Kakve su mogućnosti refleksivne moći suđenja? Uopšteno, ona treba da uporedi ili izabere⁷⁴⁰ odnos uobrazilje i razuma, pa primeti da li se ono što uobrazilja izlaže može složiti sa nekim pojmom, i to pod pretpostavkom da će razum zaista dati neki empirijski pojam, prema kojem, zatim, odredbena moć suđenja može da supsumira predstavu. Ali, u tom svom upoređivanju, bez ikakvog pojma, pa ni konkretnog pravila po kojem se to dokazuje, refleksivna moć suđenja može još da „primeti“ i to da uobrazilja pri predstavi nekog predmeta postupa tako da raznovrsnost dovodi u jedinstvo (bez obzira šta je to 'jedno') baš na onaj način kako je to inače neophodno za opštost pojmova, da „shematizuje bez pojma“.

740 KMS, 81, KU, AA 05: 190.

Dakle, ne to da *in concreto* opažaj odgovara nekom pojmu, ili nekim minimalnim uslovima saznanja, nego da način ponašanja uobrazilje, forma kako ona aprehendira pri predstavi nekog predmeta, *in concreto* odgovara nekom, ali ne minimalnom, nego pravom stupnju koji je za naše saznanje uopšte nužan⁷⁴¹, a da to nije ni prema kom pojmu. Ne radi se pritom o supsumpciji opažaja pod pojmove, nego moći uobrazilje, forme kako ona aprehendira pod moć pravila (razum).⁷⁴² Za naše konkretno saznanje to bi bio jedan uopšteno nekoristan slučaj, jer ne rezultira time da se predmet sazna. Međutim, refleksivna moć suđenja u ovom slučaju, tako reći, preuzima jurisdikciju od razuma, i u svojoj heautonomiji, na osnovu sopstvenog principa subjektivne svrhovitosti za našu moć suđenja, stimuliše ono stanje u kojem primeti da se uobrazilja u aprehenziji ponaša onako kako je to poželjno prema saznanju uopšte, tako da ni sam razum nije oštećen: „Estetska svrhovitost predstavlja zakonitost moći suđenja u njenoj *slobodi*.“⁷⁴³ Podsetimo se, princip formalne svrhovitosti je subjektivni princip moći suđenja, prema kojem ona za sebe u prosuđivanju (ne i objektivno) uzima prirodu kao da je uređena za naše saznanje. Ovde je taj princip na delu konkretno u smislu slaganja čulnosti sa pojmovima. Samo ne, kako je to pretpostavka za izgradnju empirijskih pojmova, da će se pojedinačna predstava, zajednička za više objekata, složiti sa pojmovima, nego da naša čulnost pri nekoj predstavi (uobrazilja), prema principima refleksivne moći suđenja, treba da se slaže sa moći pojmova (razumom), što je isto tako neophodan subjektivan uslov svakog saznanja. Prema tome je stanje u kojem uobrazilja aprehendira onako kako to uopšte treba radi saznanja uopšte, jedno stanje, koje *in concreto* izlaže princip refleksivne moći suđenja, estetska predstava svrhovitosti prirode.

Dakle, neophodno je da u nastavku objašnjenja uzmemo u obzir dve pretpostavke koje Kant nudi, a koje odstupaju od uobičajenih slučajeva saznanja: (1) prva je da je u slučaju suda ukusa refleksivna moć suđenja na neki način u svojoj slobodi zakonomerna (Kant koristi termin *Gesetzmäßigkeit*), što nije slučaj kada se na neku predstavu primene pojmovi razuma kao zakoni; (2) druga je da se u slučaju suda ukusa

741 KMS, 129, KU, AA 05: 238.

742 KMS, 176, KU, AA 05: 287.

743 KMS, 161, KU, AA 05: 270.

može govoriti o *in concreto* izlaganju formalne svrhovitosti prirode, što u uobičajenom saznanju, kada se samo primenjuje pojam konkretnog predmeta, nije slučaj.

Refleksivna moć suđenja kao sposobnost koja je razlog osećaja zadovoljstva u sudu ukusa

Kada smo analizirali paragraf 9, videli smo da je Kant naveo dva različita odredbena razloga osećaja zadovoljstva: (1) opštu sposobnost saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja i (2) čisto subjektivno (estetsko) prosuđivanje predmeta. Kant još navodi da je (3) duševno stanje odnosa sila predstavljanja, odredbeni razlog *suda*, i da je to stanje – stanje *osećaja* harmonije, a ne povezuje neposredno u samom tekstu §9. zadovoljstvo kao ono što sledi iz ovog stanja. Izraz „opšta sposobnost saopštavanja duševnog stanja (*die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes*)“ je iz više razloga teško razumeti. Prvo, prema samom nemačkom jeziku, radi se o „opštoj sposobnosti za saopštavanje“ nekog „duševnog stanja“; ne o „opštoj sposobnosti“ za „saopštivost duševnog stanja“. Drugo, genitiv „*des*“, „duševnog stanja“, može da se shvati i kao prisvojni genitiv, dakle da je ova sposobnost nešto što pripada duševnom stanju, njegova sposobnost (svojstvo) da je opšte saopštivo; i kao objektivni genitiv, dakle „opšta sposobnost da se saopštava duševno stanje“.⁷⁴⁴ Ukoliko bismo izabrali prvu opciju, to ne bi bilo mnogo drugačije od izraza koji Kant koristi na više mesta u §9: „opšta saopštivost (*allgemeine mittelbarkeit*) duševnog stanja“. Međutim, vodila bi Kanta do *non sequitor*, jer Kant zaključuje: „to čisto subjektivno (estetsko) prosuđivanje predmeta ili predstave preko koje nam predmet biva dat prethodi (*vorher geht*) zadovoljstvu tim predmetom i razlog je ovog zadovoljstva harmonijom saznajnih moći.“⁷⁴⁵ Nema nikakvog osnova za pretpostavku da bi Kant, iz toga što je pokazao da je neko stanje opšte saopštivo (naime, pri harmoniji moći predstavljanja), zaključio da to stanje treba imenovati imenom „subjektivnog (estetskog)

744 Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetic*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria, 2005, 29.

745 KMS, 109, KU, AA 05: 218.

prosudivanja predmeta“. Naprotiv, ako pretpostavimo da se radi o opštoj sposobnosti da se saopštava (ili deli) duševno stanje, onda je ovaj prelaz sasvim opravdan, ukoliko je ta sposobnost estetska refleksivna moć suđenja.⁷⁴⁶

Podsetimo se da je većina interpretatora (poput recimo Gajera i Elisona) ovu rečenicu čitala kao da se radi o opštoj saopštivosti duševnog stanja, a ne o sposobnosti da se na opšti način saopštava duševno stanje. Takođe, i Gajer i Elison su zatim smatrali da ova rečenica mora da se modifikuje, a ne da se čita doslovno. Ginsborg je rečenicu pokušala da čita doslovno (međutim, shvatajući pomenuti termin kao opštu saopštivost duševnog stanja), ali joj je Elison zamerio da je na taj način osećaj zadovoljstva lišila njegove bezinteresne prirode (poistovetila ga sa empirijskim interesom za opšte saopštavanje duševnog stanja). Smatramo da će nam, ukoliko kao razlog osećaja zadovoljstva shvatimo ne opštu saopštivost duševnog stanja, nego sposobnost da na opšti način saopštavamo duševno stanje, barem vidno lakše biti čitanje paragrafa §9.

Ono što Kant zapravo tvrdi u trećem pasusu §9, nakon što je utvrdio da bi osećaj zadovoljstva koji prethodi prosudivanju uvek imao samo privatno važenje, jeste da ukoliko osećaj treba da ima opšte važenje onda je neophodno da postoji neka sposobnost na osnovu koje neko duševno stanje možemo da držimo kao takvo koje se može saopšiti (*deliti*, *mitteilen*) na opšti način – ta pretpostavka se pokazuje kao nužna, bilo da se radi o opštosti osećaja zadovoljstva, bilo da se radi o opštosti duševnog stanja koje izaziva osećaj zadovoljstva. Uobičajeni slučaj je da to čini moć saznanja (odnosno razum), a da je samo to stanje – stanje nekog saznanja, ali to nam za sud ukusa, *ex hypotheses*, nije od pomoći. Zatim, Kant uvodi tezu da ako to nije saznanje, onda se jedino neka relacije predstave u pogledu na saznanje uopšte može držati za saopštivu na opšti način, naime, harmonija uobrazilje i razuma, a sposobnost koja prosuđuje ne sam predmet radi saznanja, nego odnos forme predstave predmeta prema njenim saznajnim izvorima, prema Kantu je refleksija.

746 Takva interpretacija više je u skladu i sa uobičajenom upotrebom izraza *Mitteilungsfähigkeit* na nemačkom jeziku. Naime, taj izraz se upotrebljava da bi označio: „dar da sebe učinim razumljivim pred različitim auditorijima, odnosno u različitim jezičkim situacijama, ali i obrnuto, da razumemo stvarni ili emotivni sadržaj našeg govornog partnera.“ (Thomas Kell, *Die Kunst der Führung*, Verlag Dr. Th. Gabler, Wiesbaden, 2005).

Utoliko je zatim sasvim očekivan prelaz na tvrdnju da je estetska moć prosuđivanja (ili estetska refleksivna moć suđenja), za koju nam Kant prethodno kaže da ima svoje principe *a priori*, razlog mogućnosti ili uslov osećaja zadovoljstva u sudu ukusa, jer nam upravo ta sposobnost omogućava da neko stanje procenimo kao saopštivo na opšti način, bez nekog pojma. U narednih nekoliko paragrafa pokušaćemo da odgovorimo na pitanje kako je to moguće, odnosno na koji način je refleksivna moć suđenja povezana sa opštošću i sa osećajem zadovoljstva.

Opštost pojedinačne predstave kao formalni intencionalni objekat prosuđivanja predstave predmeta

Ukoliko uzmemo da je prethodna pretpostavka tačna, da je refleksivna moć suđenja, kao sposobnost da na opšti način saopštavamo duševna stanja, razlog osećaja zadovoljstva, ništa manji problem nije objasniti kako je uopšte moguće da refleksivna moć suđenja (bez pojma) prosuđuje opštost nekog duševnog stanja. Prema onome što je Kant izložio, opštost nekog duševnog stanja u slučaju suda ukusa referira na odnos prema saznanju uopšte; ili, u drugačijoj formulaciji, na subjektivne uslove saznanja uopšte ili slaganje uobrazilje i razuma koje se mora pretpostaviti za saznanje. Međutim, refleksija, prema Kantu, strogo gledano, ne treba da bude o subjektivnim uslovima saznanja, niti o stanju duševnosti, već o formi predstave predmeta. Utoliko je razumna pretpostavka da moramo napraviti razliku između prosuđivanja predstave predmeta i prosuđivanja opštosti duševnog stanja. Kao što smo videli, takvu pretpostavku je napravio i Gajer, uvodeći dvoaktno shvatanje refleksije u sudu ukusa, te zatim na nešto drugačiji način Elison, kod koga možemo razlikovati prosuđivanje predmeta od odobravanja ili neodobravanje stanja uobrazilje i razuma pomoću osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva.⁷⁴⁷ Da bi izbegla određene nekoherentnosti, Hana Ginsborg je pokušala ovaj problem da reši uvođenjem interpretacije prema kojoj se radi o samoreferentnom aktu, ali videli smo da je Elison izneo, takođe, seriju prigovora na njenu interpretaciju.

⁷⁴⁷ Možda najjasnije povodom ove razlike Jens Kulenkampf insistira da moramo razlikovati refleksiju o predmetu od metarefleksije koja je usmerena na samu sebe (J. Kulenkampff, *Kants Logik der ästhetischen Urteils*, 65).

Zajedno za Rejčel Zakert, smatramo da, u slučaju suda ukusa, treba ozbiljno uzeti pretpostavku da se ne radi o bilo kakvoj refleksiji, nego o refleksiji koja ima svoje principe *a priori*.⁷⁴⁸ Zakert polazi od pretpostavke da, pošto se radi o jednom delu transcendentalne filozofije, pitanje moramo postaviti kao pitanje o onim kognitivnim uslovima na osnovu kojih je predstavljanje predmeta kao lepog moguće. To znači, dakle, da se ne radi o, na primer, slobodnoj asocijaciji ili refleksiji s obzirom na sklonosti, već o refleksiji koja se odvija prema principu refleksivne moći suđenja, da se za pojedinačno nađe ono opšte, ili o principu čisto formalne svrhovitosti; kao što Zakert piše: „Estetsko prosuđivanje se onda može razumeti, ne kao „crna kutija“, niti kao slobodnolebdeće, hipostazirano ili samoreferentno mentalno stanje. Ono je, bolje rečeno, stanje predstavljanja u kojem smo angažovani sa nekim objektom kao da ima (*as having*) formalno svrhovitu formu.“⁷⁴⁹

Možemo iskoristiti terminologiju koju smo uveli u prethodnom delu rada, prema kojoj bi ovu karakteristiku refleksije, da se uvek već odnosi na prosuđivanje opštosti, mogli označiti i tako da je opštost pojedinačne predstave *formalni intencionalni objekat* prosuđivanja. Drugačije rečeno, ono što se (ili kako se) prosuđuje na formi predstave nekog predmeta, kao meti (*target*) refleksije, jeste njen odnos prema opštosti, što se u slučaju uspešne refleksije pripisuje opažaju predmeta kao njegov predikat.⁷⁵⁰ Istovremeno, relacija forme predstave predmeta prema opštosti je način na koji je ta predstava relevantna za prosuđivanje. Uobičajeni slučaj je, međutim, da je to opštost jednog pojma – te ukoliko se pojam ovde posmatra kao predstava svrhe, onda se ova karakteristika formalne usmerenosti na opštost pojedinačne predstave može označiti i kao princip čisto formalne svrhovitosti (prirode za moć suđenja).

Učinimo to nešto jasnijim i na primeru izgradnje empirijskih pojmova. Refleksija je, prema Kantu, ključni akt u izgradnji empirijskih pojmova, jer je na osnovu nje moguće izložiti predstavu koja je zajednička za više objekata, odnosno predstavu sa formom opštosti.⁷⁵¹ U osnovi Kantovog primera je da kada vidim neki bor, vrbu i lipu „[...] ja

748 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 283, 299f.

749 *Ibid.*, 283.

750 KMS, 177., KU, AA 05: 288.

751 *Logika*, 118–119, Log, AA 09: 94.

odmah reflektujem samo ono što im je svima zajedničko: stablo, grane i samo lišće [...]“.⁷⁵² Drugačije rečeno, refleksija traži neku opštost pojedinačne predstave, koja će moći da se primeni na svaki od ovih predmeta, odnosno prijemčiva je za opštost pojedinačne predstave kao za svoj formalni intencionalni objekat. Zapravo, prema Kantovoj epistemologiji, ovu pojedinačnu predstavu koja je zajednička za više predmeta (koren, stablo i samo lišće) bismo morali razumeti kao jednu shemu koja se u refleksiji posmatra kao da je nastala prema nekom pravilu (pojmu), tako da označava zajedničku formu ovih različitih predmeta (vrbe, lipe i bora). Otuda se ovo pravilo prema kojem je moguća takva shema, označava za viši pojam drveta (*genus*) pod koji možemo da supsumiramo i opažaje vrbe i lipe i bora, iako sama primena pojma na opažaje pripada odredbenoj moći suđenja.

Međutim, u datom slučaju, pravilo sinteze na osnovu kojeg je sinteza (shema) moguća i na osnovu kojeg se dolazi do opštosti predstave, daje pojam razuma (pojam drveta); refleksivna moć suđenja je samo usmerena na to da nađe i izloži takvu opštost i poveže je sa pravilom razuma (pojmom) koje joj stoji u osnovi. U slučaju čistog sudu ukusa, *ex hypothesi*, to nam nije od koristi.

Ovaj primer, ipak, može nam pomoći da barem ukažemo na neke smernice za ulogu refleksije u donošenju suda o pridodatoj lepoti. Pridodata lepota pretpostavlja pojam i savršenost predmeta koja tom pojmu odgovara.⁷⁵³ Zadržimo se na primeru pojma drveta. Za našu odredbenu moć suđenja, kao i za saznanje generalno, jedino je relevantno da neku pojedinačnu predstavu predmeta (na primer vrbe ili bora) može da supsumira pod opši pojam (drveta). Međutim, jasno je da neka vrba ili bor ne bi imali pridodatu lepotu, kao *in concreto* predstavu pojma drveta.⁷⁵⁴ Razlog tome je sledeći: niti bor, niti vrba ne izlažu na pravi način ovaj pojam, u smislu srazmera *in concreto* predstave predmeta i *in abstracto* opštijeg pojma, jer, na primer, bor ima iglice, vrba listove itd, a nama treba neki opažaj koji izlaže konkretno nešto što u sebi sadrži i iglice i listove. Ako bismo sada naišli na neko drvo koje idealno izlaže

752 *Ibid.*, 120.

753 KMS, 120, KU, AA 05: 229.

754 Iako bi neki bor, lipa ili vrba mogli imati pridodate lepote u pogledu na niži pojam – bora, vrbe ili lipe, ukoliko odgovaraju njegovom izlaganju.

ono što smo samo apstraktno reflektovali kao zajedničku predstavu i za bor i za vrbu i za lipu, kao pojam drveta, onda bi refleksija morala na neki način da bude prijemčiva za svoj formalni intencionalni objekt, opštost ove pojedinačne predstave, iako tek treba da odgovorimo na koji način do ove prijemčivosti dolazi.

Funkcija razuma u sudu ukusa

Razum je, kaže Kant, u igri uobrazilje i razuma probuđen, vraćen u život (*erweckt*):

„Samo onde gde uobrazilja u svojoj slobodi budi (*erweckt*) razum i gde razum bez pojmova uspostavlja uobrazilju u neku pravilnu igru, tu se saopštava predstava, ne kao neka misao, već kao unutrašnji osećaj svrhovitog stanja duševnosti.“⁷⁵⁵

Dakle, razum bi za neku predstavu mogao biti potpuno nezainteresovan, jer ne odgovara nikakvom pojmu koji bi služio saznanju, a sada ga jedna posebna slobodna igra uobrazilje „budi“. Međutim, razum nije neki receptivitet, pa da tek tako bude probuđen; nasuprot tome, razum je po pravilu spontanitet, aktivnost, a ne pasivnosti. Razum je probuđen time što i sam ulazi u igru, on uspostavlja (*versetzt*) uobrazilju u neku pravilnu igru.

Učešće razuma u sudu ukusa je još jedna od kontroverznih i opskurnih tema. Postoje neka mesta koja, uprkos tome što se sud ukusa ne zasniva na pojmovima, ukazuju na bitnu ulogu razuma u sudu ukusa:

„jedan sud može da se zove estetski, to jest čulan (u pogledu subjektivnog uticaja, ne u pogledu odredbenog razloga) mada suđenje (naime objektivno) jeste radnja razuma (kao vrhovne moći saznanja), a ne čulnosti.“⁷⁵⁶

Ovo mesto problematično je po tome što se nalazi u prvom uvodu, koji sam Kant nije objavio, a čini se da nema odgovarajuće slične tvrdnje u objavljenom tekstu. Naprotiv, ovde izneta tvrdnja, da sud po svom

755 KMS, 184, KU, AA 05: 296.

756 KMS, 29, EEKU, AA 20: 223.

odredbenom razlogu nije estetski, kosi se sa opštom odredbom suda ukusa kao estetskog suda, kojem je odredbeni razlog osećaj.

Nešto bližu, ali drugačiju formulaciju nalazimo u *Antropologiji*:

„Ali opšte važenje tog zadovoljstva za svakoga, po kojem se izbor sa ukusom (lepog) razlikuje od izbora putem pukog oseta (onog što se dopada čisto subjektivno), to jest prijatnog, nosi sa sobom pojam zakona; jer samo po njemu važenje dopadanja može biti opšte za one koji sude. Sposobnost predstavljanja onog opšteg je *razum*. Dakle, sud ukusa je koliko estetski toliko i razumski sud, ali mišljeni u njihovom jedinstvu (a time potonji nije mišljen kao čist).“⁷⁵⁷

Ovaj citat nam govori da je razum neophodan da bi se dopadanje predstavilo kao opšte. Jedno uže objašnjenje nalazimo na početku prvog momenta suda ukusa:

„Momente na koje ova moć suđenja [ukus] u svojoj refleksiji obraća pažnju tražio sam rukovodeći se logičkim funkcijama suđenja (jer se u sudu ukusa još uvek sadrži neka veza sa razumom) [...]“⁷⁵⁸

Navedeni citat mogao bi nam, makar, nagovestiti da je razum potreban radi logičkih funkcija u sudovima (njegovog kvantiteta – opštosti, kvaliteta, relacije i modaliteta).

Smatramo da je Kant najprecizniji u §15:

„Moć pojmova, bilo da su ti pojmovi nerazgovetni ili razgovetni, je razum; i premda je za sud ukusa, kao estetski sud, potreban razum (kao i za sve sudove), ipak on nije za nj potreban kao moć saznanja nekog predmeta, već kao moć odredbe suda i njegove predstave (bez pojma) s obzirom na njen odnos prema subjektu i njegovom unutrašnjem osećaju, i to ukoliko je taj sud moguć na osnovu nekog opšteg pravila.“⁷⁵⁹

Dakle, razum u sudu ukusa, prema navedenim citatima, ima ulogu da pripisuje odredbe suda i predstave, prema logičkim funkcijama suđenja, s obzirom na odnos predstave prema subjektu, i posebno opštost dopadanja, jer je samo razum nadležan za predstavljanje opštosti.

757 Anth, AA 07: 241.

758 KMS, 95, KU, AA 05: 203.

759 KMS, 120, KU, AA 05: 229.

Pristalice dvoaktne teorije mogle bi vrlo lako da reše enigmu na koji način razum izvršava ove funkcije, jer dugi akt prosuđivanja, o zadovoljstvu, morao bi se u potpunosti osloniti na razum. Tako je, prema Gajeru, sud ukusa zapravo sud o kauzalnom poreklu osećaja. Nije teško, dakle, uklopiti razum u strukturu dvoaktne teorije, ali je teško razumeti zašto bi to onda uopšte bio estetski sud. No, kao što smo videli, prema §9, Kant govori o opštoj saopštivosti duševnog stana i o opštoj sposobnosti saopštavanja duševnog stanja, kao onome što prethodi osećaju zadovoljstva; a opštost, prema Kantovom shvatanju, može dati samo razum. Kao što smo videli, Gajer, u doslovnom smislu, to smatra apsurdnim, i odbacuje doslovno čitanje ovih Kantovih teza.

Naprotiv, upravo iz prethodnog razloga, predlažemo tezu prema kojoj možemo dosledno čitati §9, u smislu da razum svoje logičke funkcije za odredbu suda primenjuje još u prosuđivanju predstave predmeta (prema Gajeru – prvi akt), koje je razlog osećaja zadovoljstva i vodi do suda ukusa. Šta to tačno znači? Kada se razum „probudi“, slobodnom igrom uobrazilje koju refleksivna moć suđenja supsumira pod razum, on nema pojmove koji bi bili primenjeni, ali i dalje ima svoje logičke funkcije suđenja, i sebe kao izvor forme opštosti, jer forma pojmova je opštost.⁷⁶⁰ Na taj način, razum se uključuje u prosuđivanje predstave predmeta, određujući (bez pojma) logičke forme suda (način na koji se određuje jedinstvo različitih predstava). Učešće razuma je, kao i u svakom empirijskom sudu, deo sveukupne aktivnosti, koju Kant ovde naziva prosuđivanjem (*Beurtheilung*) predmeta, a koja se u ovom slučaju izlaže u sudu ukusa, i koja je odredbeni razlog osećaja zadovoljstva. Dakle, uobrazilja se u svojoj zakonomernoj slobodnoj igri, barem jednim delom koji je za nas bitan, u stvari, dovodi u harmoniju sa funkcijom opštosti razuma. Kant, zapravo, eksplicitno to i navodi u poslednjoj rečenici §9:

„Neka predstava koja se, iako pojedinačna i neuporediva sa drugim predstavama, ipak saglašava **sa uslovima one opštosti koja sačinjava posao razuma uopšte**, dovodi moći saznanja u tačan sklad koji zahtevamo radi svakog saznanja [...]“⁷⁶¹

760 *Logika*, 115, Log, AA 09: 91.

761 KMS, 111, KU, AA 05: 219, podebljao Igor Cvejić.

Pokušaćemo to da učinimo jasnijim i na primeru. Recimo da posmatramo zvezdano nebo i primetimo neku formaciju (oblik ili igru oblika) koju određene zvezde formiraju. Pretpostavimo da to nije nikakva figura o kojoj imamo neki pojam (kao što bi, na primer, bila figura velikog i malog medveda), već samo pokušavamo uobraziljom da shvatimo (aprehendiramo) tu formu, iako ne možemo u prvi mah da razlučimo ni kakva je to formacija, ni zašto je tu, takva kakva je, niti sa sigurnošću da odredimo koje tačno zvezde pripadaju toj formaciji itd. Pretpostavimo još da refleksija, na neki način prijemčiva za zakonomernost ove predstave, pokušava da nađe za nju neku opštost pojma i formu, kako uobrazilja aprehendira i izlaže razumu, i razum time biva pobuđen. U tom slučaju, mi možemo da mislimo ovu formu kao opštu, kao nešto što bismo mogli drugome da saopštimo, na sličan način kao što bismo saopštili: „Pogledaj onaj trougao gore!“, da je u pitanju trougao. Međutim, u ovom slučaju nemamo neki pojam, već se opštost razuma (delatno) primenjuje samo na zakonomernost uobrazilje. Utoliko opštost, koju razum zahteva, istovremeno uspostavlja igru uobrazilje, ne na način da joj daje neko novo pravilo (pojam) ili neki novi zadatak, već samo da nastavimo zakonomerno da aprehendiramo tu formaciju, dok, s druge strane, upravo ta zakonomernost uobrazilje (iako slobodna od pojma) unapređuje razum, u smislu da stimuliše primenu funkcije opštosti.⁷⁶²

Treba napomenuti da, iako smo na neki način pokušali da skiciramo kako uobrazilja i razum ulaze u harmoničnu slobodnu igru, naglašavajući ulogu funkcije opštosti, nikako ne smatramo da to iscrpljuje sve probleme ovog odnosa, već smo samo ponudili objašnjenje koje deluje plauzibilno kao pretpostavka, i dovoljno za potrebe ovog rada.⁷⁶³

762 Moglo bi se zameriti da se ovde radi samo o lepim pogledima na predmete, a ne o prosuđivanju lepih predmeta, jer bi stvar bila samo u tome da u raznovrsnosti zvezda na nebu uobraziljom konstruišemo proizvoljno neku formu, odnosno fantaziramo. Iako za svrhe primera to i nije relevantna razlika, primer se lako može posmatrati i kao slučaj prosuđivanja lepih predmeta, ukoliko bi, recimo, to bila jedina formacija zvezda koja je vidljiva na tom delu neba (KMS, 134, AA 05: 243).

763 Upitno je, svakako, da li je sam Kant uopšte bio spreman da jasno odredi kako funkcioniše ovaj odnos, jer se ne radi o odnosu koji je određen po nekom pravilu, kakav treba da bude, nego pre o slučaju da se takav odnos zaista desio – i utoliko se, možda, može i razlikovati od slučaja do slučaja. Pritom, sasvim je sigurno da funkcija opštosti barem u nekim slučajevima nije jedina upotreba razuma u prosuđivanju lepih predmeta. Za shvatanje da je razum neophodan za razumevanje partikularnih delova neke forme (na primer latica, boja itd. na nekoj

Takođe, treba napomenuti i da sam Kant ne misli da ovaj proces ne može biti pogrešan, već naprotiv, da je u estetskom prosuđivanju mnogo veća mogućnost pogreške nego u saznanju.⁷⁶⁴

Mogla bi se, međutim, dati primedba da je naš zaključak protivan tekstu analitike ukusa, jer ona počinje sa tim da se logičke funkcije sudova odvijaju prema nekom osećaju zadovoljstva, koji bi morao biti prethodno dat. To je upravo u osnovi i Gajerove primedbe, kojom smo se bavili, da osećaj mora logički prethoditi prosuđivanju (drugom aktu, prema Gajeru). Međutim, odgovor na ovaj problem već je dala Rejčel Zakert, objašnjavajući osećaj zadovoljstva u sudu ukusa kao obeležje, ili kao *ratio cognoscendi*, suda ukusa, kao što smo prethodno izložili. Naime, prema njenoj interpretaciji, mi sud ukusa ne donosimo o osećaju zadovoljstva, niti striktno gledano tako što sudimo preko (već postojećeg osećaja zadovoljstva), već je osećaj zadovoljstva obeležje, analitičko jedinstvo svesti, kojim postajemo svesni estetskog prosuđivanja predmeta, na taj način da nam osećaj takoreći 'govori' o tome kako je predmet prosuđen. Uzevši to u obzir, prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva, i osećaj zadovoljstva je obeležje na osnovu kojeg nam se predmet reprezentuje kao lep, kao što je i pojam obeležje na osnovu kojeg su predmeti za nas stolice, drvo itd., a ne radi se o tome da postoji naknadno prosuđivanje o osećaju zadovoljstva koje bi rezultiralo jednim naknadnim sudom (koji bi, uzgred, morao biti objektivni iskustveni sud). Kada kažem za neki predmet da je lep, sintetički gledano, prosuđivanje, u koje je i razum bio uključen, prethodilo je, kao razlog, osećaju zadovoljstva kojim predstavljam predmet kao lep. Analitički gledano, ja taj predmet razlikujem od drugih predmeta, kao lep, samo na osnovu tog osećaja, koji je sa predstavom predmeta u prosuđivanju spojen, i stoji kao obeležje načina na koji se predmet prosuđuje.

Utoliko je i najveći problem sa ovim objašnjenjem zapravo to što – za razliku od primera koji smo dali, a u kojima smo pretpostavili da

ruži) pogledati: Ted Cohen, "Three Problems in Kant's Aesthetics", *British Journal for the History of Philosophy* 42(1), 2002, 1–12. Za dalje probleme u vezi sa harmonijom uobrazilje i razuma pogledati: P. Guyer, "The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*"; P. Guyer, "Harmony of the Faculties Revisited"; H. Ginsborg, "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding", *Philosophical Topics* 25/1, 1997, 37–82.

764 KMS, 180, KU, AA 05: 290–291.

smo svesni kako naša uobrazilja aprehendira, kako reflektujemo i kako mislimo opštost – Kant kaže da igre uobrazilje i razuma možemo biti svesni samo u osećaju zadovoljstva, ne i intelektualno. Dakle, mi ne možemo da saznamo ili uvodimo harmoniju uobrazilje i razuma, već je moramo osetiti. Zbog toga moramo preći na pitanje veze prosuđivanja predmeta i osećaja zadovoljstva, i načina na koji smo svesni harmonije uobrazilje i razuma.

5.6. Fenomenološka struktura osećaja u čistoj refleksiji i intencionalnost *sui generis*

5.6.1. Argument §9. drugi deo: estetska svest (pasusi 8. i 9.)

Preći ćemo sada na drugi deo paragrafa devet, na „manje važno pitanje“: „na koji način postajemo u sudu ukusa svesni uzajamnog subjektivnog saglašavanja saznajnih sila jednih sa drugima?“⁷⁶⁵

U nastavku osmog pasusa §9. Kant nam izlaže koje su alternative u pitanju:

„da li estetski pomoću čistog unutrašnjeg čula i oseta, ili intelektualno pomoću svesti naše intencionalne (*absichtlich*) delatnosti pomoću koje ih stavljamo u pokret.“⁷⁶⁶

Samo izlaganje alternativa nije neobično. Dakle, postoji mogućnost oseta, datosti u unutrašnjem čulu, i intelektualne svesti naše aktivnosti koja se odvija prema pojmovima. Ipak, ponuđena mogućnost izbora, s obzirom na sam problem *Kritike estetske moći suđenja*, jeste iznenađujuća. Pitanje je: zašto Kant, s obzirom na to da je u §3. napravio jasnu razliku između oseta i osećaja, nije ponudio mogućnost da smo subjektivnog saglašavanja saznajnih sila svesni putem osećaja zadovoljstva? To pitanje nameće nam se makar kao mogućnost, i time što je samo

765 KMS, 110, KU, AA 05: 218.

766 *Ibid.*

nekoliko redaka kasnije, u §10. Kant zadovoljstvo definisao kao svest, „svest kauzaliteta predstava [...]“. Istovremeno, čitava analitika ukusa govori o vezi predstave nekog predmeta sa osećajem zadovoljstva, a u §12. Kant još zaključuje: „Svest čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivih moći saznanja kod predstave preko koje nam neki predmet biva dat, jeste samo zadovoljstvo [...]“. Ovde, ipak, Kant ne nudi tu alternativu, odnosno osećaj kao moguću vrstu svesti.

Na početku devetog pasusa §9. Kant odbacuje mogućnost intelektualne svesti, jer sud bi tada bio određen pojmom, i ne bi se radilo o estetskom sudu (sudu ukusa). Neka naša intencionalna delatnost uopšte, prema Kantu, bila bi radnja koju vršimo sa predstavom neke svrhe. To u sudu ukusa, *ex hypothesi*, nije slučaj, jer se sud ukusa ne zasniva na pojmu. Dakle, jedinstvo raznovrsnosti u sudu ukusa se ne postiže intencionalnom delatnošću prema nekom pojmu. Kant zatim zaključuje: „Prema tome, ono subjektivno jedinstvo odnosa može da se raspozna samo preko oseta“⁷⁶⁷. Da je Kant rekao da, prema tome, svest mora biti estetska, to bi bilo jedno, ali samo preko oseta, nije zaključak koji samoočigledno sledi eliminacijom intelektualne svesti, čak i ako zanemarimo pitanje – da li se možda radi o osećaju? Oset je, naime, jedini materijal unutrašnjeg čula, ali, na primer, slobodne asocijacije uobrazilje, u unutrašnjem čulu, kojih smo svesni, nisu sam oset. No, možda to i nije velika zamerka. Kant, zatim, prelazi na pozitivni deo objašnjenja ove svesti:

„Podsticanje (*Belebung*) obe moći (uobrazilje i razuma) na neodređenu delatnost, ali delatnost koja je ipak, blagodareći povodu date predstave, skladna, naime na onu delatnost koja je uopšte potrebna radi nekog saznanja uopšte, to podsticanje je *oset*, čiju opštu saopštivost postulira sud ukusa.“⁷⁶⁸

U citiranoj Kantovoj tvrdnji postoje dva uvida koja nas više vode ka tome da, ukoliko prihvatimo prethodno objašnjenu razliku između oseta i osećaja, zaključimo kako uopšte nije reč o osetu. (1) Kant oset ovde izjednačava sa podsticanjem, oživotvorenjem (*Belebung*) moći. Ukoliko podsticanje ovde shvatimo u smislu unapređenja života, onda uopšteno

767 *Ibid.*, KU, AA 05: 219.

768 *Ibid.*

to ne spada pod rod oseta, već osećaja zadovoljstva, kao osećaja o unapređenju života (*Lebensgefühl*). Takav zaključak mogao bi se podupreti i time što u §12. Kant upravo referira na podsticanje (*Belebung*) kada označava strukturu osećaja zadovoljstva u ukusu.⁷⁶⁹ (2) U prethodno navedenom citatu Kant kaže da je to oset „čiju opštu saopštivost postulara sud ukusa“. Ni na jednom drugom mestu *Kritike moći suđenja* ništa ne podržava tezu da se neki čulni oset, ono realno u opažaju, saopštava na opšti način u sudu ukusa, niti čak da se uopšte i može tako saopštavati. Čak i paragraf pod naslovom „O mogućnosti saopštavanja oseta“ govori protiv ove teze.⁷⁷⁰ Naprotiv, Kant tvrdi upravo da se čulni oseti ne mogu saopštavati na opšti način. Ono što na svim drugim mestima Kant tvrdi jeste da osećaj u sudu ukusa ima opšte važenje.

Kant u nastavku daje određenja koja nas više podsećaju na definiciju oseta, pa kaže da ovaj odnos moći saznanja „može da se oseti u dejstvu (*Wirkung*) na duševnost“⁷⁷¹ Podsetimo se – oset je „dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira.“⁷⁷² Samo što se ovde, svakako, ne radi o dejstvu predmeta na našu sposobnost predstavljanja u smislu spoljašnjih čula, već o dejstvu uobrazilje i razuma na našu duševnost u njihovom podsticanju. Utoliko to svakako nije uobičajen spoljašnji oset. Prema tome, Kant zaključuje da to „nije nikakva druga svest, do oset dejstva, koji se sastoji u olakšanoj igri duševnih moći (uobrazilje i razuma) oživotvorenih svojom uzajamnom saglasnošću.“⁷⁷³

Problemi u interpretaciji

Za interpretatore poput Gajera, koji nisu osetljivi na Kantovo razlikovanje oseta i osećaja iz §3. *Kritike moći suđenja*, dileme koje smo postavili svakako nisu problem, i može se pretpostaviti da to što Kant govori o osetu, ne znači ništa drugo do – da govori o osećaju. Takav pristup mogao bi se, međutim, pokazati teško izvodljiv za one autore koji

769 KMS, 113, KU, AA 05: 222.

770 KMS, 180, KU, AA 05: 291.

771 KMS, 110, KU, AA 05: 219.

772 KČU, 69, KrV, AA 03: 50.

773 KMS, 110, KU, AA 05: 219.

zastupaju tezu o intencionalnosti osećaja zadovoljstva u sudu ukusa, a time i razliku između oseta i osećaja. Henri Alison, takođe, smatra da, kada govori o osetu kojim smo svesni harmonije uobrazilje i razuma, Kant misli na osećaj, međutim, Alison, pozivajući se na §12, smatra da osećaj na tom mestu treba shvatiti kao intencionalnu svesnost o tome da se naše sazajne moći nalaze u harmoniji, dakle, različito od oseta.⁷⁷⁴ Rejčel Zakert je jedna od autora koji najviše insistiraju na Kantovoj razlici između oseta i osećaja. Ona smatra da, zbog toga što sva druga mesta upućuju na to da se ne radi o osetu, nego o osećaju zadovoljstva, moramo pretpostaviti da je Kant zapravo mislio na osećaj. Drugi deo argumenta paragrafa §9, prema tome, ona interpretira kao moguće Kantovo insistiranje da nismo svesni diskurzivno (pojmovima) da predmet prosuđujemo sa harmonijom sazajnih moći, već da smo samo estetski (osećajem zadovoljstva) svesni da stanje predstavljanja teži da se održi. U toj tački se interpretacija Rejčel Zakert razlikuje od Alisonove interpretacije, jer, dakle, Zakert smatra da u samom osećaju nismo svesni, ne uviđamo, da se radi o harmoničnoj igri sazajnih moći, već samo da stanje predstavljanja teži da se održi. A prednost ovakve interpretacije mogla bi biti i to što može da objasni kako onaj koji donosi sud ne mora uvideti da se radi o harmoniji uobrazilje i razuma – već to čini transcendentalni filozof.⁷⁷⁵

Najkompleksniju interpretaciju ponudio je Ričard Akvila. Prema Akvili, zaista bi se moglo raditi o osetu koji produkuje igra uobrazilje i razuma, ali čija se uloga, uslovno, marginalizuje, odnosno taj oset ne odgovara strukturi osećaja zadovoljstva formom nekog objekta. Akvilina teza je da se ovaj oset, kao i drugi materijalni oseti, u estetskom iskustvu prosuđivanja predmeta tek struktuiru u opazajnu formu (nekog predmeta): „Harmonični rad naših moći bi maksimalno mogao da bude 'objekat' 'oseta' koji zadovoljava, a koji je sadržan u estetskom iskustvu. Međutim, estetsko iskustvo sadrži i nešto više nego oset koji zadovoljava; sadrži još i *struktuiranje* tog oseta u formi opažanja.“⁷⁷⁶ Međutim, ovu Akvilinu tvrdnju nisu prihvatili kasniji autori koji su zastupali intencionalnost osećaja (pre svega Elisona, Ginsborg i Zakert).

774 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 54, 69, 130.

775 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 313, posebno fusnota 47.

776 R. Aquila, "A New Look at Kant's Aesthetic Judgement", 28.

Pravi značaj ove teze je mogućnost da se odgovori na izazov intencionalnosti osećaja i prema formi objekta i prema stanju subjekta, ali tom pitanju ćemo se vratiti kada se budemo bavili intencionalnošću osećaja zadovoljstva u sudu ukusa.

Uzevši sve u obzir, smatramo da najviše argumenata govori u prilog tome da treba prihvatiti interpretaciju Rejčel Zakert, ostavljajući ipak mogućnost za interpretaciju poput one Ričarda Akvile. (1) Prvo što moramo uzeti u obzir, stav koji smo branili u trećem poglavlju ovog rada, jeste da se mora ozbiljno shvatiti da Kant zaista pravi razliku između oseta, kao materijalne predstave čula, i osećaja, kao težnje da se u datom stanju održi ili da se ono odbaci. (2) Kantov opis oseta harmonične igre uobrazilje i razuma kao podsticanja na neodređenu delatnost, u tom okviru pre odgovara opisu jednog osećaja zadovoljstva. Upotreba termina oset se na ovom mestu može objasniti time što Kant i na nekim drugim mestima *Kritike moći suđenja*, posebno u prvom uvodu, još uvek koristi termin oseta za osećaj zadovoljstva, iako §3. pokazuje da je zahtevao da se ova dva pojma razlikuju. Takođe, neki autori smatraju da je moguće da je §9. pisan pre ostatka treće *Kritike* i nije pažljivo revidiran⁷⁷⁷, te bi se time mogla opravdati pretpostavka da se termin oseta tu našao, jer Kant još nije napravio pomenutu razliku između osećaja i oseta. (3) Prethodni argument može se potkrepiti, kao što to čine Elison i Zakert, i time što Kant u §12. ponovo referira na podsticanje uobrazilje i razuma u harmoničnoj igri, i na svest o svrhovitoj igri uobrazilje i razuma, ali ovog puta jasno ukazujući da ta svest jeste osećaj zadovoljstva. (4) Zbog toga što Kant insistira da je svest estetska, odnosno da se radi samo o modifikaciji stanja subjekta, nasuprot Elisonu, a zajedno sa Zakert, smatramo da se ne radi o tome da mi na neki način sebi predstavljamo ili saznajemo da su uobrazilja i razum u harmoniji, već samo da osećamo težnju da se u stanju predstavljanja održi, iako ćemo se tom pitanju vratiti u delu o intencionalnosti osećaja zadovoljstva. Takva teza omogućila bi i da lakše razumemo situaciju u kojoj neko, ko nije transcendentni filozof, donosi sud ukusa, osećajući zadovoljstvo, a da pritom nije svestan (ne zna) da su razum i uobrazilja u harmoničnoj igri. (5) Pritom, ne treba odstraniti mogućnost da

777 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 139, pogledati posebno i fusnotu 122. na stranici 390.

je Kant zaista hteo da kaže da se radi o osetu (određenoj aficiranosti vitalnog čula), koji se tek naknadno struktuirao kao, za sud ukusa relevantan, osećaj zadovoljstva formom predstave predmeta, ali se, pre svega zbog malo tekstualne evidencije, na ovom mestu nećemo dalje baviti tom temom.⁷⁷⁸

5.6.2. Fenomenološka struktura osećaja zadovoljstva u čistoj refleksiji

Kao što smo videli u prethodnim poglavljima, prema zastupnicima kauzalne interpretacije, poput Pola Gajera, veza između prosuđivanja (harmonije uobrazilje i razuma) i osećaja zadovoljstva može se objasniti kao veza uzroka i posledice. S druge strane, prema Elisonu i Zakert, osećaj zadovoljstva treba shvatiti kao svest višeg reda, svest o određenom stanju prosuđivanja. Prema Elisonu, to je svest o harmoniji uobrazilje i razuma, a prema Zakert, svest o težnji da se stanje predstavljaja održi (usmerenost ka budućnosti stanja prosuđivanja). Međutim, videli smo, kada smo se bavili §12. da i prethodne interpretacije ne mogu doslovno čitati Kantovu definiciju zadovoljstva u sudu ukusa iz ovog paragrafa, tačnije, ne mogu da obuhvate Kantovu tezu da svest, koja jeste osećaj zadovoljstva, sadrži unutrašnji kauzalitet. U tom pogledu, Gajer je modifikovao prevod ove rečenice, dok je Zakert smatrala da se radi o Kantovoj omaški. Sledeći shvatanje osećaja kao subjektivnog kauzaliteta predstave, koje smo izložili u prethodnom delu rada, smatramo da Kantovu definiciju treba čitati doslovno, dakle, da čisto formalna svrhovitost u igri saznajnih moći jeste ona svest (ili jeste struktura svesti) koju nazivamo zadovoljstvom, jer ona sadrži u sebi neki unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit). Drugačije rečeno, teza koju ovde želimo da branimo glasi da je prosuđivanje, pri predstavi nekog predmeta koji smatramo lepim, fenomenološki struktuirano kao

778 Pogledati: R. Aquila, „A New Look at Kant’s Aesthetic Judgement“, Daniel Wilson, “The Key to the Critique of Taste: Interpreting §9 of Kant’s *Critique of Judgement*”, *Parrhesia* 18, 2013, 125–138; Nebojša Grubor, „Ukus kao osećaj zadovoljstva razumom. Ključno pitanje Kantove kritike ukusa“, u: *Problem ukusa*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2013, 225–242; Nebojša Grubor, *Kant i zasnivanje moderne estetike*, 100–101.

osećaj zadovoljstva, kao subjektivni kauzalitet predstave. U skladu sa tim, prvo ćemo izneti kako bi ova fenomenološka struktura trebalo da izgleda, a zatim ćemo se baviti prigovorima, koji ukazuju na probleme u vezi sa ovom pretpostavkom.

Kantovo glavno pitanje, koje, kao i pitanje kako su mogući sintetički sudovi *a priori*?, pripada transcendentnoj filozofiji, jeste – kako je mogućna sinteza opažaja pri prosuđivanju nekog predmeta sa osećajem zadovoljstva? Prema našoj interpretaciji, to pitanje treba razumeti na sledeći način: kako je moguća (*a priori*) sinteza prosuđivanja sa subjektivnim kauzalitetom neke predstave? Uzimajući u obzir prethodnu raspravu, sada imamo sve elemente potrebne da bi se ova sinteza objasnila. (1) Kant ovaj subjektivni kauzalitet karakteriše kao svrhovit i kao formalan. To da je kauzalitet svrhovit, znači da (kao da) je zasnovan na nekom pojmu, kao predstavi svrhe, a da je formalan, znači da to ipak nije nijedan određeni pojam, ni određena svrha, već da je samo forma kauzaliteta takva, kao da je određena spram nekog (neodređenog) pojma. (2) Kao što smo videli u prethodnim paragrafima, razlog mogućnosti povezanosti osećaja zadovoljstva sa stanjem prosuđivanja treba da leži u sposobnosti refleksije da se izabere ono opšte saopštivo, odnosno u refleksivnoj moći suđenja, ukoliko ona postupa prema *a priori* principu formalne svrhovitosti. S obzirom na to da Kant naglašava da se radi o subjektivnom uslovu (razlogu mogućnosti), ne moramo pretpostaviti da prosuđivanje vremenski prethodi osećaju zadovoljstva (kao uzrok), već samo da je nužno (prosuđivanje) radi postojanja osećaja zadovoljstva. (3) Navodeći da je kauzalitet o kojem se radi unutrašnji, Kant ukazuje da je relacija između razloga kauzaliteta koji se dovodi u vezu sa prosuđivanjem i stanja prosuđivanja, unutrašnja, odnosno da je taj odredbeni razlog sadržan u samom prosuđivanju, što je u skladu sa prethodnom napomenom. (4) Sinteza osećaja i prosuđivanja treba da pokaže neku opštost bez pojma, odnosno da se partikularni opažaj predmeta dovodi u vezu sa osećajem zadovoljstva na takav način da ono ima opšte važenje. (5) Ova sinteza mora biti nužna, odnosno zasnovana na nekom principu *a priori*.

Ovo jedinstvo opažaja predmeta i osećaja zadovoljstva može se fenomenološki okarakterisati u četiri momenta, koji, kao što ćemo pokazati, ne mogu biti uzeti zasebno. (1) Prvo što je neophodno za svaki sud ukusa je empirijska datost neke predstave za aprehenziju uobrazilje.

Međutim, nije neophodna samo empirijska datost, već i to da uobrazilja aprehendira formu ove predstave kao da je uređena prema nekom pojmu kao zakonu, zakonomerno bez zakona. U tom slučaju, svrhovitost bez svrhe označava zakonomerne radnje uobrazilje, svrhovitu formu predstave predmeta, iako se ova oznaka stiče tek u refleksiji. (2) Drugi momenat je refleksija. Predmet refleksije je forma predstave predmeta (u uobrazilji). Međutim, refleksija nije proizvoljna, već se odvija prema transcendentnom principu formalne svrhovitosti, tako da je opštost onog pojedinačnog – formalni intencionalni objekat prosuđivanja. U tom smislu, unutrašnja formalna svrhovitost je ono što treba da radimo⁷⁷⁹ kada prosuđujemo predmet prema principu refleksivne moći suđenja, da svrhovito struktuiramo predstavu, kao da ona odgovara nekom pojmu. (3) Međutim, da bi forma predstave nekog predmeta zaista i bila svrhovito struktuirana, nisu dovoljni ni predstava uobrazilje, ni refleksija, već je neophodno i da se uobrazilja nekako slaže sa razumom i sa njegovom funkcijom opštosti. Drugačije rečeno, potrebno je i da razum pri toj predstavi upražnjava neki svrhoviti kauzalitet u odnosu na radnje uobrazilje, kao da je on zasnovan na nekom pojmu. Subjektivna svrhovitost u ovom slučaju označava odnos uobrazilje i razuma prema saznanju uopšte (prema uslovu saznanja da se razum i uobrazilja slažu), odnosno svrhovitost za refleksivnu moć suđenja. (4) To što se uobrazilja i razum (u svojoj slobodnoj igri) slažu sa moći suđenja, istovremeno unapređuje proces prosuđivanja predmeta, odnosno formalnu svrhovitost u prosuđivanju predmeta. Naime, slaganje stanja prosuđivanja, u kojem su uobrazilja i razum u harmoničnoj igri, sa radnjama refleksivne moći suđenja, istovremeno označava unapređenje onog kauzaliteta (svrhovitosti bez svrhe, prema *a priori* principu) u prosuđivanju, koji se oseća kao aktivno stanje subjekta, podsticanje da se u prosuđivanju održi, odnosno – osećaj zadovoljstva. U tom smislu, karakterizacija formalne svrhovitosti u igri uobrazilje i razuma kao osećaja zadovoljstva odgovara praktično svim Kantovim definicijama zadovoljstva: (a) označava slaganje sa subjektivnim uslovima života (onoga koji prosuđuje), (b) zatim označava unapređenje nekog kauzaliteta (u prosuđivanju), i (c) subjektivnu svrhovitost (kauzalitet) da se u stanju predstavljanja održi.

779 Uporediti R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 299.

Pritom treba obratiti pažnju na to da različite svrhovitosti o kojima Kant govori, forma svrhovitosti u aprehenziji uobrazilje, subjektivna svrhovitost igre uobrazilje i razuma i formalna svrhovitost refleksivne moći suđenja, zapravo označavaju isti unutrašnji formalni kauzalitet, koji je moguć samo na osnovu principa refleksivne moći suđenja. Formu kako uobrazilja aprehendira moguće je uzeti kao svrhovitu (bez neke svrhe) samo u slučaju da ona unapređuje svrhovitost u refleksiji (da se reflektuje kao da se radi o nekom pojmu). Slaganje uobrazilje i razuma je subjektivno svrhovito samo u pogledu subjektivnih uslova saznanja, odnosno, ponovo, samo ukoliko unapređuje kauzalitet refleksije, da se reflektuje kao da se radi o nekom pojmu. Obrnuto, svrhoviti kauzalitet u prosuđivanju je stvaran, a ne samo moguć, ukoliko je harmonija uobrazilje i razuma zaista slučaj; u tom smislu se forma nekog objekta, pri čijem prosuđivanju dolazi do harmonije uobrazilje i razuma, može uzeti za razlog stvarnosti (uzrok) osećaja zadovoljstva u sudu ukusa – iako sâm sud ukusa ne tvrdi ništa o (ovom) objektu kao uzroku.

Ovakva interpretacija praktično se slaže sa osnovom interpretacije koju je ponudila Rejčel Zakert, izuzev toga što Zakert zastupa tezu da je osećaj svest o težnji da se u prosuđivanju održi, dok mi smatramo da težnja da se u prosuđivanju održi označava strukturu svesti koja *je-ste* osećaj zadovoljstva. Ukoliko pretpostavimo da težnja da se održi u prosuđivanju ne zahteva svest višeg reda, da bi se manifestovala kao svest, što smo u trećem poglavlju ovog rada pokušali da pokažemo da Kant smatra, onda nema potrebe da uvodimo tezu o tome da je osećaj svest višeg reda u odnosu na prosuđivanje predstave predmeta. Prednost ovakve interpretacije je odmah vidljiva u tome što omogućava doslovno čitanje definicije osećaja zadovoljstva iz §12, odnosno teze da osećaj zadovoljstva u sebi sadrži kauzalitet (koji je svrhovit). Problem može biti da se objasni da prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva. Povodom toga, i prema reprezentaciji koju smo ponudili, prosuđivanje, kao razlog mogućnosti, prethodi osećaju zadovoljstva, ali iz toga ne sledi nužno da se osećaj zadovoljstva ne sastoji u prosuđivanju – što takođe tvrde i Hana Ginsborg i Ričard Akvila (na primer, kao što je postojanje drveta nužan uslov za postojanje drvene kuće, ali to ne znači da se kuća ne sastoji od drveta). Međutim, navešćemo još nekoliko konkretnijih mogućih primedbi, zbog kojih su Rejčel Zakert i Henri Elison prednost dali interpretaciji osećaja kao svesti drugog reda.

Zakert iznosi konkretnu primedbu zbog koje smatra da ne bi trebalo da čitamo doslovno definiciju zadovoljstva iz §12, a primedba se sastoji u tome što teza da zadovoljstvo sadrži u sebi kauzalitet znači da ostajemo u prosuđivanju predmeta zato što nas zadovoljava: „Kant, dakle, sugeriše da estetsko zadovoljstvo ima 'kauzalitet' ili da ostajemo u prosuđivanju *zato što* zadovoljava.“⁷⁸⁰ Takvo razumevanje definicije bilo bi pogubno po interpretaciju suda ukusa, jer bi se pretpostavljalo da težimo da se održimo u stanju prosuđivanja, ne zato što je ono zasnovano na principu svrhovitosti, nego zato što nam donosi zadovoljstvo. Međutim, mi se slažemo sa Zakert da je težnja da se održimo u prosuđivanju zasnovana na formalnoj svrhovitosti, a ne na tome što nas stanje zadovoljava, ali istovremeno smatramo da stanje predstavljanja koje u sebi pokazuje težnju da se održi, prema definiciji, *jeste* osećaj zadovoljstva. Dakle, ono što je problem sa primedbom koju iznosi Zakert, jeste što ona pretpostavlja razliku između subjektivne svrhovitosti i osećaja zadovoljstva, a onda bismo morali čitati Kanta kao da tvrdi da ostajemo u stanju prosuđivanja zato što nas zadovoljava, a ne zato što je svrhovito; naprotiv, ukoliko subjektivna svrhovitost nekog stanja *jeste* osećaj zadovoljstva – onda nema potrebe da Kantovu tvrdnju ne čitamo doslovno.

Sličnu primedbu daje i Henri Alison. On smatra da je tvrdnja da se radi o svesti višeg reda neophodna da bi mentalno stanje moglo da se okarakteriše kao ono koje zadovoljava zato što je svrhovito, a ne obrnuto: „mentalno stanje nije svrhovito zato što zadovoljava (što bi učinilo svrhovitost kauzalnim svojstvom mentalnog stanja [u smislu da produkuje zadovoljstvo]), nego zadovoljava zato što je svrhovito. Štaviše, to je tačno ono što bi se očekivalo, s obzirom na prioritet prosuđivanja u odnosu na osećaj koji se tvrdi u §9.“⁷⁸¹ Kao Zakert, i Alison ovde pretpostavlja razliku između svrhovitosti mentalnog stanja i osećaja zadovoljstva. Ako se ona ne pretpostavi, onda se lako možemo složiti sa Alisonom, da nas neko stanje zadovoljava (i jeste osećaj zadovoljstva) zato što je svrhovito, a da pritom ne smatramo da zadovoljstvo mora biti svest višeg reda o toj svrhovitosti.

Dodatni argument koji daje Zakert usmeren je protiv Hane Ginsborg, koja, slično kao i mi, zastupa tezu da je osećaj zadovoljstva

780 *Ibid.*, 311.

781 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 130–131.

u prosuđivanju. Zakert smatra da se prema njenoj interpretaciji prosuđivanje može shvatiti kao prethodeće, jer konstituira intencionalni objekt, koji je istovremeno intencionalni objekt osećaja: „jer taj intencionalni objekat mora biti produkovan prosuđivanjem (zakonomernom sintezom), takvo prosuđivanje se može identifikovati kao prethodno zadovoljstvu (što bi bilo teško u slučaju čvršće identifikacije prosuđivanja kao ekvivalentnog zadovoljstvu kod Ginsborg)“.⁷⁸² Da bismo odgovorili na ovo pitanje, bavićemo se u sledećem poglavlju pitanjem intencionalnosti osećaja zadovoljstva. Međutim, mi se svakako slažemo sa Zakert da određena aktivnost prosuđivanja (sinteza) prethodi osećaju (moguće vremenski i logički), ali pravo je pitanje – da li se identitet intencionalnog objekta prosuđivanja može konstituisati bez osećaja zadovoljstva formom tog predmeta? Kao što ćemo pokazati u nastavku, ova teza čini interpretaciju Rejčel Zakert ranjivom na skeptički prigovor da bi neko u tom slučaju mogao prosuđivati predmet harmonijom uobrazilje i razuma, a da uopšte ne oseća zadovoljstvo.

Interpretacija koju smo ponudili od interpretacije Hane Ginsborg pre svega se razlikuje u tome, što zadovoljstvo nije zadovoljstvo opštom saopštivošću mentalnog stanja, zbog čega joj je Elison prigovorio da meša zadovoljstvo u sudu ukusa sa empirijskim interesom za lepo, već zadovoljstvo koje se sastoji u formalno svrhovitoj strukturi stanja prosuđivanja. U skladu sa tim, opštost zadovoljstva u sudu ukusa nije rezultat samoreferentnog mentalnog akta, već kvaliteta mentalnog akta – da je usmeren na opštost pojedinačne predstave, odnosno da je formalni objekat refleksije opštost pojedinačnog.

5.6.3. Intencionalnost sui generis

Videli smo da je Gajer osećaj razumeo bez veće razlike u odnosu na oset i u osnovi neintencionalno. Mnogi drugi autori, poput Akvile, Ginsborg, Elisona i Zakert, stali su u odbranu intencionalnosti osećaja u sudu ukusa. Jedna od glavnih motivacija je svakako i to što Kant insistira da zadovoljstvo u sudu ukusa nije zadovoljstvo mojim stanjem,

782 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 313.

već zadovoljstvo formom objekta.⁷⁸³ Ovdje odmah nailazimo i na jednu ambivalentnost, odnosno na dve različite tvrdnje o (mogućoj) intencionalnosti osećaja, koje (obe) nalazimo kod Kanta. S jedne strane, osećaj zadovoljstva je svest harmonične igre uobrazilje i razuma (subjektivnog stanja)⁷⁸⁴, a paralelno, Kant tvrdi da je to zadovoljstvo formom objekta.

Mi ćemo prvo izneti neke od osnovnih problema koji su vezani za osećaj zadovoljstva u sudu ukusa, zatim ćemo izneti rešenja koja su ponudili različiti interpretatori, i na kraju ćemo ponuditi interpretaciju u skladu sa do sada izloženom fenomenološkom strukturom osećaja zadovoljstva. Prema interpretaciji koju ćemo ponuditi, formalna unutrašnja svrhovitost se može shvatiti kao formalni objekat osećaja, ono na osnovu čega taj osećaj karakterišemo kao vrstu osećaja o kojoj je reč, forma objekta (neodređena pojmom) može se shvatiti kao meta osećaja, a kao neodređeni fokus ovog osećaja se može shvatiti način prosuđivanja na mestu svakog drugog čoveka.

Pitanje o intencionalnosti osećaja u pogledu na formu objekta odmah ukazuje i na dva problema koji su inherentni Kantovom opisu suda ukusa: (1) zašto je forma koju izlaže uobrazilja forma nekog objekta? i (2) zašto je to uopšte jedna jedinstvena (identična) forma, kada nije određena pojmom o nekom objektu, ni objektivnim pravilima sinteze (kategorijama)? Naime, prema Kantovoj epistemologiji, da bi neka raznovrsnost predstava referirala na neki objekat, ona mora biti ujedinjena u pojmu o nekom objektu kao pravilu sinteze raznovrsnosti – i utoliko se pojam pripisuje kao predikat nekom opažaju, čineći saznanje predmeta.⁷⁸⁵ Međutim, u sudu ukusa, *ex hypothesi*, predikat je samo subjektivni osećaj zadovoljstva, a ne pojam. Otuda dolazi pitanje – zašto je ta forma koju izlaže uobrazilja uopšte forma nekog objekta, a ne samo subjektivna aprehenzija uobrazilje? Sa tim je povezano i drugo pitanje.

783 KMS, 169, KU, AA 05: 279. Kant je u svojim predavanjima eksplicitniji u tvrdnji da se ne radi o tome da nam se dopada stanje subjekta (V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009).

784 Elison je jedan od autora koji zastupa tezu da je osećaj u sudu ukusa intencionalan (samo) u pogledu na subjektivno stanje (H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 54, 69, 130). S obzirom na to da nas zanima interpretacija koja će adekvatno obuhvatiti obe od ovih Kantovih tvrdnji i da, zajedno sa Zakert, smatramo da ova Elisonova interpretacija nije sasvim adekvatna ni da okarakteriše svest harmonije uobrazilje i razuma kao estetsku (što smo izložili nekoliko stranica pre), na ovom mestu se nećemo posebno baviti Elisonovim shvatanjem intencionalnosti osećaja.

785 KČU, 112, KrV, AA 03: 112.

Naime, s obzirom da, prema Kantu, formu raznovrsnih predstava kao ujedinenih možemo da predstavimo kao identičnu samo ukoliko je ona objedinjena u svesti prema nekom pojmu, postavlja se pitanje – na koji način se uopšte dolazi do jedinstva raznovrsnosti koje čini formu objekta, predmeta koji oglašavamo za lep?

Pol Gajer je, kao što smo videli, rešenje za ovaj problem, ne obazirući se na intencionalnost osećaja, pokušao da nađe u metakognitivnom shvatanju harmonije uobrazilje i razuma. Prema ovoj tezi, razlog jedinstva sinteze predstava je u pojmu o nekom objektu (i jeste saznanje ovog objekta), a za ukus je relevantno ono što ovo saznanje prevazilazi. Iako se slažemo sa Gajerom da se u nekim slučajevima harmonija uobrazilje i razuma može shvatiti kao metakognitivna (na primer, kada je ruža lepa), očigledno je da Kant daje i primere u kojima se ne pretpostavlja (pojmovno) saznanje objekta: na primer, u igri zvukova koju osećamo kao jednu kompoziciju.⁷⁸⁶ To nas odmah navodi i na pomisao da je objekat dopadanja, bar u nekim slučajevima, uslovno rečeno, nešto drugačiji nego uobičajeni objekat saznanja. Na primer, jedno je da saznamo da su zvukovi koje čujemo zvukovi neke ptice, a sasvim drugo da zvukove različitih ptica osećamo kao jednu kompoziciju koja nam se dopada – forma ove kompozicije nije ni forma ptice, ni forma samog zvuka ptice, kako ga saznamo, nego samo forma u kojoj je raznovrsnost različitih zvukova uređena tako da nam se dopada. Nasuprot tome, bilo bi teško zamisliti da uobičajeno zvukove različitih ptica, koji čine kompoziciju, uzimamo kao jedan jedinstveni objekat saznanja, a da nam se prethodno ta kompozicija nije prikazala kao objekat dopadanja.

Ričard Akvila je jedan od prvih autora koji se neposredno okrenuo pitanju intencionalnosti osećaja zadovoljstva u sudu ukusa kod Kanta. Akvila polazi od paralele koju Kant pravi između pojmova i osećaja: „nije to neki empirijski pojam, već osećaj zadovoljstva (dakle, ni u kom slučaju neki pojam), koji se sudom ukusa, isto kao da je neki predikat koji je povezan sa saznanjem objekta, zahteva od svakoga i povezuje sa predstavom objekta.“⁷⁸⁷ Akvila, prema tome, predlaže da i funkciju osećaja zadovoljstva u sudu ukusa shvatimo prema funkciji pojma u saznanju objekta, *kao da* određuje formu (raznovrsnost u jedinstvo)

786 KMS, 116, KU, AA 05: 225.

787 KMS, 82, KU, AA 05: 191.

objekta, koja je izložena u osećaju zadovoljstva, iako ipak ne kaže ništa o tome objektu.⁷⁸⁸ Naime, Akvila smatra je da je osećaj u prosuđivanju, i da je struktuiran na isti onaj način kako se u prosuđivanju struktura forma opažaja, te se utoliko može shvatiti kao intencionalan u pogledu forme (jedinstva raznovrsnosti) objekta. Prema tome, osećaj zadovoljstva se povezuje sa opažajem nekog predmeta, analogno kao što se pojam povezuje sa opažajem u saznanju, kao singularna referenca na formu opažaja predmeta, koja tu formu čini formom objekta (a koju je dalje moguće odrediti saznanjem). S obzirom na to da osećaj zadovoljstva ne predicira objektu ništa drugo nego samo zadovoljstvo, kao subjektivno stanje, on nam, pored toga, ne govori ništa o objektu. Akvila čak ostavlja mogućnost da i harmonija uobrazilje i razuma može biti 'objekat' u prosuđivanju, ali samo kao objekat (materijalnog) oseta (afekcije čulnosti subjekta koju igra saznajnih moći vrši) koji je i sam struktuiran u formu opažanja.

Akvilina ideja bila je inspirativna za mnoge autore, a pre svega za Hanu Ginsborg. Kao i Akvila, ona zastupa tezu da je zadovoljstvo u prosuđivanju (*judgemental*), ali, kao što smo već videli, ona uvodi i tezu da je akt refleksije samoreferentan. Takva interpretacija omogućuje joj da odmah objasni zašto je osećaj zadovoljstva intencionalan i u pogledu na stanje subjekta u prosuđivanju (jer je samoreferentan) i u pogledu na objekat. Međutim, značajnu pažnju Ginsborg posvećuje tome da objasni na koji način je forma predmeta u prosuđivanju forma nekog objekta. Odgovor koji ona nudi je da se radi o takvom izlaganju uobrazilje, koje je zakonomerno i utoliko predstavlja egzemplar pravila za prosuđivanje datog objekta (iako u uobičajenom slučaju to pravilo daje pojam). Preciznije, s obzirom na samoreferentno shvatanje akta refleksije, mi primećujemo da prosuđujemo kako *treba* da prosuđujemo partikularnu predstavu (zakonomerno, slobodno od oseta, itd.), odnosno kako treba da prosuđujemo ono partikularno kao objekat. Na taj način, normativnost u refleksiji nosi sa sobom i identitet forme objekta, kakva treba da bude u prosuđivanju, i kako zahtevam da i svako drugi prosuđuje taj objekat, iako se time ne izriče nikakvo svojstvo objekta. Ostavivši po strani neke od problema sa samoreferentnim shvatanjem akta refleksije, koje smo već navodili, ono što bi kod nekog

788 Richard E. Aquila, "A New Look at Kant's Aesthetic Judgement".

ko je skeptičan moglo da izazove sumnju, jeste prelaz sa normativnosti subjektivne univerzalnosti (da prosuđujem kako treba da se prosuđuje) na to da prosuđujem *taj* partikularni objekat kako on sam treba da bude prosuđen, odnosno da sumnja u prelaz sa subjektivne univerzalnosti stanja subjekta ka referenci na identitet objekta.⁷⁸⁹

Rejčel Zakert najviše pažnje posvećuje pitanju – zašto je raznovrsnost predstava u prosuđivanju uopšte ujedinjena u jednu formu? Kao što smo videli, Zakert naglašava da se prosuđivanje odvija prema (subjektivnom) principu, da se objekat posmatra kao da je uređen prema nekoj svrsi. Takva aktivnost prosuđivanja konstituiše „predstavu objekta kao ujedinjenog“⁷⁹⁰, jer na raznovrsnosti anticipira (buduću) celinu (svrhu aktivnosti). Na primer, kao što u muzici, prelazeći sa jednog tona na drugi, anticipiramo sledeći ton, i tako svaki pojedinačni ton posmatramo kao deo (buduće) anticipirane celine.⁷⁹¹ Istovremeno, to omogućava Zakert da ovo stanje razumemo kao stanje orijentisano na budućnost. Zbog toga što je princip prosuđivanja subjektivan, ne radi se o zakonodavstvu u pogledu na objekat, nego „u estetskom prosuđivanju subjekat daje zakon *sam sebi* da anticipira celinu.“⁷⁹²

Takođe, kao što smo videli, osećaj zadovoljstva Zakert shvata kao svest *o*, predstavu *o* težnji da se u datom stanju predstavljanja održi, odnosno o usmerenosti mentalnog stanja na budućnost. Na taj način, osećaj zadovoljstva igra svoju ulogu u estetskom sudu. Naime, osećaj kao singularna predstava, prema Zakert, ima ulogu obeležja jedinstva svesti pri datoj raznovrsnosti predstava, na isti način na koji su pojmovi obeležja analitičkog jedinstva svesti.⁷⁹³ Osećaj se, na taj način, pokazuje kao nužan pratilac u predstavljanju nekog predmeta kao lepog.⁷⁹⁴ Prema tome, osećaj za Zakert jeste (samo)svest o usmerenosti na budućnost stanja subjekta i ima za svoj intencionalni objekat drugo stanje

789 Uporediti: H. Ginsborg, “Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding” i H. Ginsborg, “Thinking the Particular as Contained under the Universal”, u: Kukla, Rebecca (Ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2006, 35–60.

790 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 299.

791 *Ibid.*

792 *Ibid.*, 306.

793 *Ibid.*, 317–318. Uporediti: KČU, 110, KrV, AA 03: 109.

794 *Ibid.*, 330.

subjekta. Međutim, kao svest višeg reda o tom stanju, osećaj istovremeno ispoljava istu formalnu strukturu i jeste intencionalan i u pogledu na objekat (formu koja se dopada kao objekat prosuđivanja).

Ostavivši po strani problem kojim smo se već bavili, da osećaji, prema Kantovoj terminologiji, ne mogu biti shvaćeni kao „predstava o“, smatramo da postoje dva dodatna problema sa prethodnom interpretacijom. (1) Prvi problem je što, iako Zakert može da objasni aktivnost u prosuđivanju kao mentalno stanje usmereno na budućnost u kojem se raznovrsnost anticipira kao celina, i može da objasni da se ova „otvorenost“ prosuđivanja završava sa konkretnim saznanjem (primenom pojmova kao pravila razuma), teško da može objasniti u kom momentu prosuđivanja se raznovrsnost zaista pokazuje kao jedinstvena forma (identitet objekta prosuđivanja), ili, u kom momentu nastaje zadovoljstvo u prosuđivanju.⁷⁹⁵ Nešto drugačije rečeno, čini se da Kant govori o tome da to jeste jedna jedinstvena i identična forma objekta⁷⁹⁶, a ne (samo) anticipiranje celine, a argument koji nudi Zakert teško može da odgovori na to pitanje. (2) Drugi problem je što bi se mogao dati skeptički argument – da se ne može napraviti prelaz sa subjektivnog principa prosuđivanja, da samo sebi dajemo zakon da anticipiramo celinu – na to da se radi o „predstavi objekta kao ujedinjenog“, to jest, da se radi o formi objekta. Osim ukoliko Zakert, poput Ginsborg, ne misli da je ta aktivnost samoreferentna (što ona želi da izbegne), i da, uviđajući za sebe kako treba da prosuđujem objekat, referiram tu formu nekom (anticipiranom) objektu, teško je pretpostaviti da bi se radilo o formi nekog objekta.

Kantovo generalno shvatanje osećaja mi smo izložili tako da se osećaj objašnjava kao složena fenomenološka struktura koja se sastoji od neke predstave (reprezentativna komponenta) i njenog subjektivnog kauzaliteta, kauzalne sile te predstave u pogledu na stanje subjekta, koja to mentalno stanje čini osećajem (subjektivno kauzalna komponenta). Osećaj zadovoljstva u sudu ukusa smo, prema tome, objasnili kao fenomenološku strukturu koja se sastoji iz sinteze *forme* predstave predmeta i subjektivne svrhovitosti (kauzaliteta) u prosuđivanju, jer je

795 Ovaj argument je zapravo, na račun Zakert, iznela Melisa Zinkin: Melissa Zinkin, “Kant and the Pleasure of ‘Mere Reflection’”, *Inquiry* 55 (5), 2012, 433–453.

796 KMS, 177, KU, AA 05: 288.

samo prosuđivanje, u datom slučaju, fenomenološki struktuirano kao osećaj zadovoljstva, kao težnja da se u stanju predstavljanja održimo.

Ova interpretacija nam odmah omogućava da objasnimo zašto je forma predstava jedinstvena i identična forma, jer razlog tome leži u faktu da u prosuđivanju težimo da održimo dato stanje predstavljanja, odnosno da je prosuđivanje struktuirano kao osećaj zadovoljstva. Naime, svrhovitost (kauzalna moć) u prosuđivanju podstiče uobrazilju i razum da se održe u podesnoj aktivnosti i time da se održi ovaj način predstavljanja raznovrsnosti predstava, koji je, prema tome, identična forma. Drugačije rečeno, ova forma se može objasniti kao jedinstvena forma samo u slučaju ukoliko je prosuđivanje struktuirano kao osećaj zadovoljstva.⁷⁹⁷ Na taj način, pokazuje se da je subjektivno-kauzalna komponenta (subjektivna svrhovitost) odgovorna za konstituciju reprezentativne komponente (forme predstave objekta), po čemu se pokazuje da se zaista radi o intencionalnosti *sui generis*.

Prethodno izlaganje i dalje ne objašnjava zašto je ta forma označena kao forma objekta. Za Kanta, objekat je „ono u čijem pojmu je *ujedinjena* raznovrsnost jednog datog opažaja“.⁷⁹⁸ Međutim, ovde se ne radi o pojmu, ali se ipak radi o jednom kauzalitetu koji je zasnovan na pojmu, a koji sačinjava strukturu stanja prosuđivanja predmeta i pripisuje se u prosuđivanju forme predmeta kao njen predikat. Podsetimo se, svrhovitost je „kauzalitet nekog *pojma* u pogledu njegovog *objekta*“.⁷⁹⁹ Drugačije rečeno, jedinstvo raznovrsnosti se u prosuđivanju održava *na takav način* kao da je ujedinjeno u pojmu o nekom objektu, neodređeno kom pojmu. Zbog toga se može reći da smo u prosuđivanju, koje je struktuirano kao osećaj zadovoljstva, *usmereni na formu objekta* kao ujedinjenu u pojmu tog objekta, iako pojam tog objekta ostaje neodređen. Odredba jedinstva predstava pojmom uvek bi pretpostavljala

797 To naravno ne treba pobrkati sa tezom da osećaj prethodi prosuđivanju, koju svakako ne zastupamo. Prosuđivanje predmeta, zakonomerna sinteza raznovrsnosti, uslov je mogućnosti osećaja, koji nije ništa drugo nego prosuđivanje struktuirano kao svrhovitost bez svrhe. Gotovo isti argument, koji se zasniva na tome da osećaj zadovoljstva, kao kauzalna moć održavanja predstave, ili držanja pažnje na datoj predstavi, označava konstitutivni član za jedinstvo forme objekta prosuđivanja, iznela je Melisa Zinkin: M. Zinkin, “Kant and the Pleasure of ‘Mere Reflection’”.

798 KČU, 111, KrV, AA 03: 111.

799 KMS, 111, KU, AA 05: 220.

takav karakter svesti da je ona o tom objektu. Nasuprot tome, odredba jedinstva predstava subjektivnom svrhovitošću (osećajem) podrazumeva takav karakter svesti da je ona usmerena samo na *formu objekta*, ne određujući ništa u pogledu samog objekta.

Na primer, kada posmatram neku formaciju zvezda na nebu koja mi se dopada, ne samo da primećujem da su raznovrsne zvezde ujedinjene u jednu formu, koju održavam u prosuđivanju, nego sam i usmeren na datu formu kao da je ona ujedinjena u pojmu o nekom objektu, iako se ne izlaže pojam tog objekta, već je samo svest usmerena na ovu formu kao na formu objekta.

Jedna od glavnih razlika ove interpretacije u odnosu na interpretaciju Rejčel Zakert je što se prema našoj interpretaciji ne može reći da identitet intencionalnog objekta prethodi osećaju zadovoljstva, već je usmerenost na identičnu formu, kao formu nekog objekta, moguća samo ukoliko je prosuđivanje struktuirano kao osećaj zadovoljstva. Takođe, teza koju je iznela Zakert, da osećaj kao singularna predstava stoji namesto pojma kao obeležje analitičkog jedinstva svesti, treba da bude modifikovana. Naime, ono što čini identitet raznovrsnih predstava u jednoj svesti, nije predstava (jer to bi uvek morao biti neki pojam), već jedna identična subjektivna svrhovitost (kauzalna moć) koja se u formi raznovrsnih predstava ispoljava. Dakle, mi smo usmereni na raznovrsne predstave kao supsumirane pod jedan kauzalitet, svrhovitost bez svrhe. Sud ukusa se, utoliko, može objasniti analogno formi logičkog suda, kao *način na koji su date predstave supsumirane pod formalnu subjektivnu svrhovitost bez svrhe*, ili kao sinteza opažaja sa subjektivnim kauzalitetom predstava, koja se može izvršiti *a priori*.⁸⁰⁰

Čini se da ponuđena interpretacija ne ostavlja mnogo mesta da se govori o intencionalnosti osećaja zadovoljstva, ili prosuđivanja, u pogledu na stanje subjekta. Mi smo zaobišli interpretacije prema kojima je prosuđivanje samoreferentno. Takođe, smatramo da su teze da je osećaj intencionalna svest o stanju subjekta (harmoniji uobrazilje i razuma ili usmerenosti stanja subjekta) neadekvatne za Kantovo generalno objašnjenje osećaja, te da mi ne možemo osećajem da uviđamo subjektivna stanja. Međutim, na jedan sasvim drugačiji način, smatramo da je intencionalnost u pogledu na (subjektivnu) opštost stanja zaista veoma

800 Uporediti: KMS, 176, 179, KU, AA 05: 135, 290. KČU, 113, KrV, AA 03: 114.

bitna. Još jednom, ne radi se o karakteru svesti da je „o nečemu“, nego o usmerenosti svesti koju imamo u osećaju zadovoljstva u sudu ukusa. Naime, meta osećaja zadovoljstva je u ovom slučaju forma objekta, i to Kant jasno naglašava, ali istovremeno ono stanje u prosuđivanju koje težim da održim, i koje se samo nameće, jeste stanje u kojem *a priori* uzimam u obzir saglasnost svih drugih koji sude (čulima i razumom zajedno)⁸⁰¹, uzdižući se, pritom, iznad privatnih uslova prosuđivanja. Ova struktura se može, uslovno, objasniti slično kao Kantovo izvođenje teze da, iako je osećaj poštovanja samo poštovanje moralnog zakona, on istovremeno označava, na jedan delatni način, poštovanje moralne ličnosti, samo što, za razliku od osećaja poštovanja, ja nemam pojmovno artikulisan fokus, niti se potčinjavam (kao što je to potčinjavanje moralnom zakonu), nego sam nenamerno usmeren na jedan način svog bitka, da prosuđujem uzimajući u obzir sud svakog drugog. U težnji da održim stanje prosuđivanja u kojem uzimam u obzir sud svih drugih, ja istovremeno sebe uzdižem izvan privatnih (fizičkih) uslova prosuđivanja, i fokusiram se na to da sudim spram svih drugih koji sude (iako taj fokus nije određen pojmom, već samo našom usmerenošću; on može biti određen idejom o *natčulnom supstratu čovečanstva*, ali to pitanje već pripada dijalektici suda ukusa, a ne problemu intencionalnosti osećaja).⁸⁰²

Na primer, kada neku formaciju zvezda prosuđujem dopadanjem, i imam utisak da bih svakom drugom, *a priori*, mogao da ukažem na tu formaciju kao lepu, samim tim što osećam težnju da se u datom stanju prosuđivanja održim, ja sam usmeren na to da prosuđujem uzimajući u obzir sud svih drugih. Tako, posmatrajući tu formaciju zvezda sa zadovoljstvom, ja se (nenamerno) uzdižem iznad jednog načina na koji jesam, kao uslovljen fizičkim slučajevima i privatnim svrhama, i okrećem pogled ka jednom drugom načinu na koji jesam, a to je – da prosuđujem uzimajući u obzir sud svih drugih (iako ovaj fokus nije pojmovno artikulisan, ali može biti artikulisan kao natčulni supstrat čovečanstva).

Dakle, osećaj zadovoljstva u sudu ukusa nije (samo)svest o stanju subjekta ili njegovoj opštosti, nije uzimanje na znanje opštosti mog stanja, već (samo)svest u smislu načina na koji jesam, ja prosuđujem,

801 KMS, 182, KU, AA 05: 293.

802 KMS, 228, KU, AA 05: 340.

i fokusiran sam na to da prosuđujem tako da *a priori* uzimam u obzir sud svakog drugog. Prema tome, za razliku od Rejčel Zakert, smatramo da se ne radi o usmerenosti mentalnog stanja na budućnost, nego o usmerenosti (fokusiranosti) mentalnog stanja spram još neodređenog fokusa, da prosuđujemo uzimajući u obzir sud svakog drugog. Kant, zapravo, sasvim eksplicitno ukazuje na to:

„[...] duševnost [je] u isto vreme svesna izvesnog oplemenjivanja i uzdizanja iznad proste prijemčivosti za zadovoljstvo koje dobija preko čulnih utisaka, ceneći takođe vrednost drugih ljudi prema sličnoj maksimi njihove moći suđenja. To je ono *inteligibilno* na šta ukus [...] baca svoj pogled [...]“⁸⁰³

Takođe, ovu intencionalnu strukturu možemo da okarakterišemo preciznije i savremenim pojmovima iz teorije emocija. Naime, kako smo već izložili, *formalni intencionalni objekat* prosuđivanja, ukoliko se ono odvija prema principima *a priori*, jeste svrhovitost bez svrhe, ili pojava da partikularno uzimamo kao opšte. S obzirom da je osećaj zadovoljstva, u ovom slučaju, način kako je prosuđivanje fenomenološki struktuirano, to je i formalni intencionalni objekat osećaja. *Meta* refleksije je, prema Kantu, uvek forma predstave, a prema tome, to je i meta osećaja zadovoljstva u sudu ukusa. Formalni intencionalni objekat uopšteno označava način na koji je neki predmet relevantan, kojoj vrsti osećaja dati osećaj pripada, i pripisuje se meti kao predikat. Na primer, kada se uplašim psa, formalni intencionalni objekat osećaja je opasnost koja se pripisuje predstavi psa kao da je neka karakteristika samog psa. Slično objašnjenje funkcioniše i u Kantovom izlaganju osećaja zadovoljstva u sudu ukusa: formalni intencionalni objekat je svrhovitost bez svrhe, koju pripisujemo formi predstave, čime se ona, zbog samog kvaliteta svrhovitosti (kao kauzaliteta nekog pojma), uzima kao forma objekta. Prema tome, meta osećaja je forma objekta, neodređena pojmom, koju smatramo svrhovitom (pripisujemo joj formalni objekat kao svojstvo). *Fokus* nekog osećaja je, uopšteno uzevši, pozadinski objekat koji je za nas od značaja na način da čini smislenim što meta ima svojstvo definisano formalnim objektom. Mada je jasno da, s obzirom na to da ne prosuđujemo spram nekog pojma, u strogom smislu za sud ukusa ne

803 KMS, 240–241, KU, AA 05:

postoji nijedan konkretan određen fokus, ipak se pokazuje da se (nena-merno) u ovom osećaju zadovoljstva javlja jedna fokusiranost na način prosuđivanja na mestu svakog drugog čoveka, što je ono spram čega držimo formu predstave predmeta u prosuđivanju, iako taj fokus nije određen nekim konkretnim pojmom.

Primedbe:

Da li su svi predmeti iskustva lepi?

Čini se da Kant pravi inherentan problem u svojoj teoriji ukoliko se uzme u obzir fakt da razlikovanje lepih predmeta ima smisla, samo ako se barem može pokazati da neki objekti nisu lepi. Naime, Kant tvrdi da se lepota nekog predmeta može opravdati time što se zahteva samo sklad sazajnih moći koji je nužan za mogućnost saznanja uopšte.⁸⁰⁴ Međutim, implikacija takvog stanovišta je da svaka forma koja ispunjava nužne uslove saznanja, što praktično znači – svaka forma u iskustvu, zadovoljava ove uslove. S druge strane, ako se ne radi o nužnim uslovima, onda se čini da opravdanje suda ukusa ne bi moglo da uspe. Gajer je, kao što smo videli, pokušao ovaj problem da reši uvođenjem metakognitivnog shvatanja harmonije uobrazilje i razuma, koje omogućava da kažemo da se ne radi o uobičajenim, ni minimalnim uslovima saznanja, već o nečemu što prevazilazi ove uslove.⁸⁰⁵ Iako se slažemo sa Gajerom da se u nekim slučajevima harmonija uobrazilje i razuma može objasniti metakognitivno, kako smo već objasnili, ne slažemo se da to iscrpljuje sve lepote, niti ova teorija sama po sebi objašnjava zašto bi ono što prevazilazi saznanje moglo da ne bude lepo. Hana Ginsborg, kao i Rejčel Zakert, pokušava da odbrani stav da nisu svi objekti lepi, naglašavajući da u sudu ukusa, za razliku od saznanja uobrazilja ima

804 KMS, 182, KU, AA 05: 392.

805 Gajer zapravo iznosi i dodatni antropološki argument, da je subjektivni uslov o kojem se radi, a koji je neophodan za svako saznanje, pretpostavka o tome da je ljudska priroda ista. To znači da koji će predmeti biti lepi ili ne, odnosno kada će se desiti harmonija uobrazilje i razuma, zavisi od uslova konstitucije ljudske vrste koji su mogli da budu i drugačiji, ali ih mi u svakom sudu ukusa, kao i saopštavanju svakog saznanja, pretpostavljamo. (P. Guyer, "The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*")

primat nad razumom⁸⁰⁶, što očigledno nije slučaj sa svakim iskustvom. Zakert, takođe, dodaje dodatni argument, da se radi o otvorenoj aktivnosti vođenoj principom refleksivne moći suđenja, u kojoj anticipiramo celinu, a koja se prekida primenom pojma i time da je vođena razumom (što je čak slučaj i u prosuđivanju za izgradnju empirijskih pojmova).⁸⁰⁷ Međutim, problem ostaje, barem tako smatra Gajer, ukoliko ne možemo da objasnimo zašto, u aktivnosti vođenom principom svrhovitosti, ne bismo mogli svaku formu predmeta da prosudimo kao lepu.⁸⁰⁸

Fokusiraćemo se samo na objašnjenje mogućnosti, u skladu sa interpretacijom koju smo prethodno izneli, da neke forme nisu lepe, odnosno da smo prema njima ravnodušni. Neophodno je uzeti u obzir da Kant zaista tvrdi da prilikom svakog saznanja mi osećamo neki stepen zadovoljstva, ali zadovoljstvo (satisfakcija) ostvarenom namerom, odobravanje zadovoljavajućeg rešenja, da se nešto sazna, prema Kantu, nije ona vrsta zadovoljstva u čistoj formi nekog objekta, na koju se poziva sud ukusa, i na osnovu kojeg predmet oglašavamo za lep.⁸⁰⁹ Prema tome, svakako se ne može uzeti u obzir rešenje problema suda ukusa ukoliko bi se reklo da se radi o ispunjenju nekih minimalnih uslova saznanja. Nasuprot tome, kao što smo naveli, u sudu ukusa se, za razliku od uobičajenog saznanja, mora pokazati neka slobodna zakonitost refleksivne moći suđenja, pre nego razuma, i jedna posebna vrsta osećaja zadovoljstva koja je sa predstavom predmeta povezana. Međutim, pošto smo, kao i Zakert i Ginsborg, do sada ovu povezanost objašnjavali samo preko primene principa refleksivne moći suđenja, postavlja se pitanje – zašto se svaka forma, na osnovu ovog principa, ne bi mogla prosuditi kao lepa, odnosno zašto svaka ne bi bila povezana sa osećajem zadovoljstva o kojem se radi?

Smatramo da je, da bi Kantova teza bila uspešna, neophodno uzeti u obzir da Kant zaista govori o uslovu koji je neophodan za saznanje uopšte, ali da se on može formulisati i upotrebiti na tri različita načina:

806 H. Ginsborg, "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding", KMS, 133, KU, AA 05: 242.

807 R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 351f.

808 P. Guyer, "The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*".

809 KMS, 133, KU, AA 05: 242.

u iskustvenom saznanju, u izgradnji empirijskih pojmova i u sudu ukusa i sintezi predstava sa osećajem zadovoljstva. (1) Svako naše saznanje nužno zahteva sklad uobrazilje i razuma. Međutim, nije za svako saznanje neophodna njihova harmonija, to da obe moći harmonično ispoljavaju svoju potpunu snagu. Nasuprot tome, za svako naše uobičajeno iskustvo dovoljno je, a za saznanje i nužno, da razum, putem pojmova i odredbene moći suđenja, upravlja i određuje funkciju uobrazilje. (2) Ovaj nužan uslov za svako saznanje nije i dovoljan uslov za izgradnju empirijskih pojmova. Naime, za izgradnju empirijskih pojmova potrebna je i pretpostavka da će uobrazilja, poredeći predstave, izložiti *in concreto* nešto (sliku) što u refleksiji može biti posmatrano kao opšte, kao shema zasnovana na pojmu; drugačije rečeno, da će uobrazilja uvek moći da pojedinačnu predstavu izloži tako da se ona može posmatrati kao opšta, kao svrhovita za našu moć suđenja, što čini princip refleksivne moći suđenja.⁸¹⁰ Ovaj princip je nužan, ali ne i konstitutivan za izgradnju empirijskih pojmova. Pored toga, za izgradnju empirijskih pojmova potrebno je mnogo više nego samo ovaj princip (komparacija, primena kategorija itd.), i za izgradnju empirijskih pojmova je zakonodavan razum.⁸¹¹ (3) Možemo da postavimo pitanje: šta bi se desilo, ukoliko bi uobrazilja u shvatanju jednog pojedinačnog predmeta, ne poredeći ga sa drugim predmetima, niti se podređujući kategorijama ili pojmovima, izložila formu koja se u refleksiji može posmatrati kao opšta? – i smatramo da je upravo to slučaj u estetskom prosuđivanju lepog predmeta. Dakle, radilo bi se o tome, da je isti onaj princip koji neophodan za izgradnju empirijskih pojmova primenjen na pojedinačan predmet, a ne na različite predmete, kako bi se došlo do opšteg pojma.

Pre svega, ovaj slučaj uopšte nije neophodan za izgradnju empirijskih pojmova. Na primer, ja mogu da uporedim predstavu vrbe, bora i lipe, i na njima primetim ono što je različito, i reflektujem ono što je opšte, pa time dođem do empirijskog pojma drveta, ali to uopšte ne zahteva da su vrba, bor ili lipa lepi, niti da predstava bora, lipe ili vrbe i sama jeste jedna predstava opštosti, kakvu ima pojam drveta. Međutim, ovaj slučaj nije, strogo gledano, ni produktivan (ili barem nije dovoljan)

810 Uporediti 5.1.3. Učenje o izgradnji empirijskih pojmova.

811 Više o razlici između refleksije u izgradnji empirijskih pojmova i estetskog prosuđivanja predmeta: R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 351f.

za izgradnju empirijskih pojmova, jer pojam podrazumeva predstavu koja je zajednička za više objekata⁸¹², a u ovom slučaju se radi samo o prosuđivanju pojedinačnog predmeta, i opštosti koja je zasnovana na subjektivnom principu. Dakle, ovaj slučaj pokazuje samo jedno izlaganje principa refleksivne moći suđenja, i utoliko je egzemplar jednog pravila za moć suđenja.

Ukoliko je prethodno izlaganje tačno, onda je odmah vidljivo da nisu sve forme predmeta iskustva lepe. Nasuprot tome, većina našeg iskustva je moguća samo na osnovu prinude koju vrši razum nad uobraziljom. Čak i izgradnja empirijskih pojmova je moguća, a da nam predmeti nisu lepi, poređenjem različitih predmeta (koji sami za sebe ne pokazuju opštost) kojim dolazimo do viših pojmova. Lepe bi bile samo one forme koje, već kao forme pojedinačnog predmeta, pokazuju u sebi pogodnost za refleksiju, iako u slučaju slobodne lepote kao predstave pojedinačnog predmeta ne izlažu pojam. Pridodate lepote, dakle, samo ukoliko neki pojedinačni predmet iskazuje perfektnost s obzirom na onu vrstu kojoj pripada. Najzad, slobodne lepote, kod kojih se podesnost forme koju izlaže uobrazilja za refleksiju može primetiti nezavisno od pojma. Kod takvih predmeta, mi ovu formu kao identičnu možemo da razlikujemo i samo na osnovu dopadanja, nezavisno od primene kategorija ili empirijskih pojmova, s tim što, naravno, možemo razlikovati stepen lepote, kao mogućnost da se u ovakvom prosuđivanju istraje, a da razum ne uspostavi svoje zakonodavstvo (primenom pojmova).

Da li je moguć čist sud ukusa o ružnom?

Kant na mnogim mestima referira na to da je ukus sposobnost prosuđivanja predmeta na osnovu bezinteresnog dopadanja ili nedopadanja, na osnovu čega se može zaključiti da se može govoriti o sudu ukusa o ružnom, koji analogno pokazuje vezu opažaja sa nekim opštevažućim nezadovoljstvom. Međutim, Kant nije nikada obrazložio sud ukusa o ružnom; naprotiv, cela analitika suda ukusa karakteriše samo lepo, i, isto tako, dedukcija suda ukusa govori samo o opštesaopštivom zadovoljstvu. S obzirom na to da Kant sam nikada nije objasnio sud ukusa o

812 *Logika*, Log, AA 07: 94.

ružnom, mi ne vidimo način na koji se o ovom pitanju može dati izve-
stan odgovor, ali ćemo barem pokušati da otklonimo neke dileme ve-
zane za našu interpretaciju, i pokažemo da može da odgovori, barem na
veći deo problema u pogledu mogućnosti čistog suda ukusa o ružnom.

Henri Elison je jedan od autora koji je najviše uticao na pridavanje
značaja sudu ukusa o ružnom. Njegova glavna teza, koju su preuzeli neki
autori⁸¹³, glasi da treba napraviti razliku između slobodne igre uobraz-
zilje i razuma, i toga da li su ove moći u harmoniji ili disharmoniji. Na
osnovu toga možemo da razlikujemo opštost u prosuđivanju predmeta
(to da prosuđujemo kako treba da prosuđujemo) od toga da li su razum
i uobrazilja u harmoniji ili disharmoniji. Elison takođe osećaj shvata kao
svest višeg reda o slaganju saznanjnih moći, kao sposobnost odobravanja
u slučaju harmonije ili neodobravanja u slučaju disharmonije, što omo-
gućava tezu da se radi o osećaju nezadovoljstva, koje je logički zasno-
vano na opštosti (prosuđivanja).⁸¹⁴ Čini se da interpretacija koju smo
ponudili, s obzirom da se ne obazire na ideju da igru uobrazilje i razuma
treba nužno razlikovati od harmonije uobrazilje i razuma, i s obzirom
da odbacuje ideju o refleksiji o samom stanju refleksije, kao i o tome
da je osećaj u sudu ukusa svest višeg reda o harmoniji ili disharmoniji
uobrazilje i razuma, ostavlja malo prostora za čist sud ukusa o ružnom.

Mnogi autori, poput Hane Ginsborg⁸¹⁵ i Pola Gajera⁸¹⁶, smatraju da
kod Kanta i nema mesta za čist sud ukusa o ružnom, već samo za sud
o ružnom, koji bi bio analogan pridodatim lepotama, odnosno u slu-
čaju da prethodno postoji neka svrha spram koje prosuđujemo. Dakle,
ružno bi moglo biti onaj partikularni predmet koji ne odgovara višem
pojmu pod koji se podvodi (na primer, ružan konj) ili nešto što ne odgo-
vara moralnim svrhama (rat, bolesti itd.). Međutim, postoji mnogo više
problema ukoliko želimo da okarakterišemo čist sud ukusa o ružnom.

Prvo bismo želeli da otklonimo jednu mogućnost da su za našu in-
terpretaciju čisti sudovi ukusa o ružnom inherentno kontradiktorni.

813 Pre svega, Kristel Frike: Christel Fricke, *Kant Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Wal-
ter de Gruyter, Berlin, 1990, 161f.

814 H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 116.

815 H. Ginsborg, "Aesthetic Judging and Intentionality of the Pleasure"

816 P. Guyer, "Kant on the Purity of the Ugly" In *Values of Beauty: Historical Essays in Ae-
sthetics*, edited by Paul Guyer, (41–162, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 151.

Naime, to je, kao što smo videli, slučaj sa interpretacijom Hane Ginsborg. Zbog toga što pretpostavlja da je zadovoljstvo u sudu ukusa zadovoljstvo opštošću stanja prosuđivanja, nema mesta za analogno opštevažeće nezadovoljstvo. Međutim, za razliku od Ginsborg, mi smatramo da razlog osećaja zadovoljstva nije opšta saopštivost duševnog stanja, već određeni kauzalitet u prosuđivanju, koji za svoj formalni objekat ima opštost pojedinačne predstave. Utoliko bi se analogno nezadovoljstvo (koje bi moglo biti zasnovano na nužnosti principa prosuđivanja, kao opšteg) moglo objasniti kao prepreka ovom kauzalitetu (u prosuđivanju)⁸¹⁷, koja izaziva osećaj nezadovoljstva, odnosno težnju da se dato stanje prosuđivanja odbaci.

Postoje tri osnovna problema, zbog kojih je teško objasniti i samu mogućnost čistog suda ukusa o ružnom: epistemološki, konstitutivni i moralni. (1) *Epistemološki* problem, koji je izneo Gajer, sastoji se u tome što je slaganje uobrazilje i razuma nužan uslov iskustva, i prema tome, mogućnosti da budemo svesni nekog predmeta. Međutim, ukoliko se kod ružnih predmeta radi o tome da se, bez obaziranja na pojam, uobrazilja i razum nužno ne slažu, onda, naprosto, ne bismo bili svesni tog predmeta.⁸¹⁸ Nasuprot tome, naša interpretacija može ponuditi rešenje za ovaj problem. Prema interpretaciji koju smo ponudili, identitet i jedinstvo forme objekta zasnivaju se na tome što u prosuđivanju održavamo stanje predstavljanja i time datu formu. Treba uzeti u obzir da za Kanta nezadovoljstvo ne znači naprosto odustajanje od određenog stanja, niti odsustvo zadovoljstva, već težnju da se dato stanje odbaci. Prema tome, ovo stanje prosuđivanja se, kao i u osećaju zadovoljstva, pokazuje kao aktivno stanje, usmereno na formu nekog predmeta, ali tako da se ona odbaci. Utoliko bi dakle bilo smisljeno da kažemo da je moguća (slobodna) ružna forma predmeta, kao intencionalni objekat (meta) osećaja nezadovoljstva u prosuđivanju, s tim što bismo verovatno jedno takvo stanje i zaista vrlo brzo odbacili.⁸¹⁹ (2) Drugi problem je vezan za samo *konstituisanje* stanja prosuđivanja,

817 KMS, 29, EEKU, AA 20: 223.

818 P. Guyer, "Kant on the Purity of the Ugly".

819 Za mogućnost rešenja ovog problema, a više u duhu Gajerove interpretacije, pogledati: Mojca Kuplen, "Kant and the Problem of Pure Judgments of Ugliness", *Kant Studies Online*, 2013, 102–143.

kao disharmonije uobrazilje i razuma. Naime, pitanje je – zašto bi razum uopšte ulazio u igru sa uobraziljom, ili, u nešto snažnijoj verziji, zašto bi razum primenjivao funkciju opštosti, koja je neophodna za opštost jednog suda, ako se uopšte ne slaže sa uobraziljom? Jedno od rešenja, prikladno interpretaciji poput Elisonove, jeste da pretpostavimo da su razum i uobrazilja uvek u igri, a da se u nekim slučajevima dešava da se radi o disharmoniji. U skladu sa interpretacijom da može biti samo pridodatih sudova o ružnom, kakvu zastupaju Gajer i Ginsborg, objašnjenje bi moglo biti da razum može biti uključen u igru samo iz drugih razloga, ne slobodnom igrom (radi saznanja ili odredbe svrhe). Možda je moguće ponuditi i treću mogućnost. Kant zapravo kaže da „jedna od tih moći onu drugu unapređuje ili sprečava zapravo u istoj predstavi“.⁸²⁰ Moguće je racionalno pretpostaviti da je razum pobuđen u jedan dispropozicionalni odnos sa uobraziljom, upravo time što je aktivnost uobrazilje neadekvatna, dakle, da je pobuđen štetom koju mu uobrazilja čini, i da upravo zato i primenjuje funkciju opštosti, uspostavlja uobrazilju, kako bi odbacio nanesenu štetu. Ipak, teško da bi se ovo rešenje moglo potkrepiti evidencijom, jer Kant sam, nažalost, o tome nije ništa napisao. (3) Napokon, postoji *moralni* problem sa čistim sudovi o ružnom, naime, sa idejom slobodne ružnoće prirode. Iako ne možemo u ovom trenutku o tome da elaboriramo detaljnije, pošto ćemo se tek kasnije baviti moralnim interesom za lepo, navešćemo da je Kant smatrao da lepota prirode ukazuje na podesan položaj čoveka u svetu, i daje jedan „mig“ da se priroda slaže sa našim moralnim nahođenjem. Međutim, ako bi postojala analogna, slobodna ružnoća u prirodi koja bi se mogla prosuditi *a priori*, ona bi ukazivala na to da je naše mesto u prirodi neodgovarajuće, te bismo uvek u pogledu morala imali interes da ne postoji – sem toga, na taj način bi se slabio *a priori* prelaz ka moralnosti, koji lepota čini. Naravno, može se reći, da bismo i dalje imali empirijski interes da saopštavamo sudove o ružnom drugima, ali uvek moralni interes da ružne stvari ne postoje. Iako ovo nije teorijski prigovor, koji ukida mogućnost čistog suda o ružnom, moguće je da je jedan od razloga zašto Kant nije objasnio mogućnost čistih sudova o ružnom.

820 KMS, 29, EEKU, AA 20: 223.

Da li je moguće da prosuđujemo predmet sa harmonijom uobrazilje i razuma, a da ne osećamo zadovoljstvo?

Još jedan problem sa Kantovim izlaganjem suda ukusa mogao bi biti skeptički argument, da Kant samo pokazuje kako se može objasniti da je zadovoljstvo koje osećamo u sudu ukusa opšte, ali ne i zašto bi neko ko sudi na sasvim isti način osećao zadovoljstvo, što čini dedukciju suda ukusa nedovoljnom. Na ovaj problem ukazao je Pol Gajer⁸²¹, a nedavno je ponovo dobio značajnu ulogu zahvaljujući Melisi Zinkin.⁸²² Kako Zinkin ukazuje, praktično nijedna bitnija interpretacija (koje smo i mi ovde navodili) ne uspeva da odgovori na ovaj skeptički prigovor. Gajer smatra da je osećaj zadovoljstva samo (psihološki) efekat harmonije moći predstavljanja, te, prema tome, nema razloga, izuzev psihološke pretpostavke, da sa nužnošću pretpostavimo da će i drugi koji sudi pod istim uslovima osećati zadovoljstvo. Prema tome, Gajer smatra da je ovo inherentan problem Kantove estetike, koji pokazuje da Kant nije u potpunosti uspeo da estetiku zasnuje izvan empirijske psihologije.⁸²³ Kako to Zinkin pokazuje, praktično nijedna interpretacija koja osećaj tumači kao svest višeg reda, to jest, svest o harmoniji uobrazilje i razuma, ili usmerenosti stanja subjekta, poput onih Rejčel Zakert i Henrija Elisona, takođe ne uspeva da odgovori na ovaj problem, jer bi uvek bilo moguće da prosuđujemo kako treba da prosuđujemo, a da se svest višeg reda ne desi. Zinkin, takođe, smatra da ni interpretacija Hane Ginsborg ne može adekvatno da odgovori na ovaj prigovor. Ginsborg, podsetimo se, smatra da je zadovoljstvo zaista u prosuđivanju, ali kao manifestacija normativne opštosti, fakta da prosuđujemo kako treba da prosuđujemo. Međutim, Zinkin smatra da Ginsborg ne može da odgovori zašto bi se ovo stanje manifestovalo kao osećaj zadovoljstva, to jest, prema ovoj interpretaciji, uvek bi bilo moguće da prosuđujemo kako treba da prosuđujemo, a da se to ne manifestuje kao osećaj zadovoljstva.

Jedna od prednosti interpretacije koju smo ponudili je što može lako da izađe na kraj sa ovim prigovorom. Naime, mi smo pokušali da

821 Paul Guyer, "The Psychology of Kant's Aesthetic", *Studies in History of Philosophy and Science* 39, 2008,(483–494).

822 M. Zinkin, "Kant and the Pleasure of 'Mere Reflection'".

823 Paul Guyer, "The Psychology of Kant's Aesthetic".

pokažemo da harmonija uobrazilje i razuma, podstaknuta refleksivnom moći suđenja, u svrhovitoj igri označava upravo onu strukturu prosuđivanja koja jeste osećaj zadovoljstva, težnja da se u stanju predstavljanja održi. Struktura tog stanja zasnovana je na kauzalitetu (svrhovitosti) refleksije unapređenom harmonijom uobrazilje i razuma. Prema interpretaciji koju smo izložili, to je upravo ono na čemu Kant insistira u §12. Dakle, strogo gledano, mogli bismo zamisliti da se nekom biću koje ne prosuđuje prema principu refleksivne moći suđenja, a ima razum, u ma kakvom prosuđivanju desi harmonija uobrazilje i razuma u slobodnoj igri, ali ona se ne bi održavala, već bi isparila, kako se i pojavila. Nasuprot tome, kod onoga ko prosuđuje prema principu refleksivne moći suđenja, harmonija uobrazilje i razuma uvek bi podstakla svrhoviti kauzalitet kojim bi se stanje struktuiralo kao osećaj zadovoljstva, težnja da se u stanju predstavljanja održi. (Utoliko je i identitet forme objekta, kao lepog, moguć samo usled slučaja fakta da je prosuđivanje struktuirano kao osećaj zadovoljstva.)

5.7. Dedukcija suda ukusa

Kao i svaka dedukcija jednog sintetičkog *a priori* suda, i dedukcija suda ukusa, treba da bude „legitimacija njegovog prekomernog zahteva“.⁸²⁴ „Prekomerni“ zahtev suda ukusa se sastoji u tome da se jedan predikat na opšti način pripíše nekom predmetu *a priori* (ne na osnovu iskustva), iako nije analitički sadržan u pojmu objekta. Taj predikat je osećaj zadovoljstva, koji, ukoliko je opštesaopštiv, figurira kao predikat lepote, odnosno kao forma svrhovitosti predmeta.

Kako se u sudu ukusa ne tvrdi ništa o nekom *objektu*, „nikakav objektivni realitet pojma“⁸²⁵, Kant uzima da je ova dedukcija „laka“. I zaista, sama Kantova dedukcija suda ukusa ne govori mnogo više od toga da se sud ukusa zasniva na principu moći suđenja koji se s pravom može pretpostaviti kod svakoga. Drugačije rečeno, prema našoj interpretaciji, Kant samo kaže da se formalni intencionalni objekat osećaja zadovoljstva u sudu ukusa može *a priori* pretpostaviti kod svakoga.

824 KMS, 169, KU, AA 05: 279.

825 KMS, 179, KU, AA 05: 290.

Mnogo više pažnje nego ovom pitanju, Kant je posvetio pitanju šta je uopšte potrebno pokazati u dedukciji suda ukusa, šta se njome tvrdi *a priori*.⁸²⁶ Podsetimo se, još u uvodu *Kritici moći suđenja* Kant je isključivo mogućnost da se radi o nekom apsolutno čistom *a priori* sudu.⁸²⁷ Dakle, sud ukusa primarno nema nužnost i apriornost, u smislu u kojem *a priori* znamo osećaj poštovanja, koji je zasnovan na jednoj predstavi *a priori*. Međutim, ipak za sud ukusa, prema njegovim razlozima, kao i za sve iskustvene sudove (koji su objektivni), očekujemo *a priori* neku njihovu *opštost*. Kada kažem da je sunce uzrok toplote kamena, ja svakako ne mislim da je to neki sud do kojeg mogu doći pre iskustva, ali mislim da svako treba da se složi sa mnom, jer sam do tog suda došao primenjujući *a priori* forme, za objektivno jedinstvo samosvesti uopšte, odnosno kategorije, i sud izveo u odnosu na njih, ne u odnosu na svoje subjektivno stanje.⁸²⁸ Sada isto tako treba pokazati da je povezivanje osećaja zadovoljstva sa predstavom nekog predmeta, u sudu ukusa, takvo da treba da važi za svakoga, na osnovu nekog principa *a priori*, iako nije zasnovano na pojmu, i izriče jedan pojedinačan sud, koji nije o predmetu kao objekat saznanja. Dakle, opšte važenje jednog pojedinačnog suda (koji nije zasnovan na pojmovima) je ono što se u sudu ukusa tvrdi *a priori*.

Od toga na koji način razumemo Kantovo shvatanje osećaja, zavisi i ono što očekujemo od dedukcije ukusa. Kao što je i očekivano, zastupnici kauzalne teorije osećaja smatraju da dedukcija treba da pokaže kako uzrok osećaja u sudu ukusa leži u nečemu *a priori* opštesaopštivom; naime, u harmoniji uobrazilje i razuma, koja je subjektivni uslov saznanja uopšte. Međutim, takva dedukcija, generalno, ne uspeva. Nećemo nabrajati sve primere na koje Gajer ukazuje kada kritikuje ispravnost dedukcije suda ukusa, kao što je, na primer, to da možda drugi imaju drugačija spoljašnja čula nego mi, tako da oni pri prosuđivanju istog predmeta neće doći do harmonije uobrazilje i razuma, sa čime bi se po svemu sudeći i Kant složio.⁸²⁹ Osnova Gajerovog argumenta

826 Uporediti pre svega: "Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison's *Kant's Theory of Taste*".

827 KMS, 82, KU, AA 05: 190–191.

828 Uporediti: *Prolegomena*, 64–65, Prol., AA 04: 301.

829 KMS, 148, KU, AA 05: 291.

se sastoji u tome da nam ništa ne govori da će i drugi, čak i pod istim okolnostima, prosuđivati predmet na način da zaista dođe do harmonije uobrazilje i razuma.⁸³⁰ Drugi Gajerov argument, koji smo već predstavili, usmeren je na pitanje načina, kako fenomenološki znamo da je osećaj zaista uzrokovan harmonijom uobrazilje i razuma, i s obzirom da ona nije objektivno saznanje, pojmovima, tako što smo odstranili interese iz svesti, mi pretpostavljamo da nema drugog razloga koji bi mogao biti uzrok ovog zadovoljstva. Prema tome, Gajer zaključuje da je sud ukusa uvek „hipotetički sud o kauzalitetu osećaja zadovoljstva“.

Elison zamera Gajeru da ne razlikuje *quid facti* od *quid iuris*. *Quid facti* (pitanje činjenice) bi u ovom slučaju bilo – da li je zaista slučaj harmonije, odnosno slobodne igre uobrazilje i razuma? *Quid iuris* (pitanje opravdanosti) je – da li je razlog (ne uzrok) da zadovoljstvo, kada je pri nekoj predstavi slučaj slobodna igra uobrazilje i razuma, smatramo opštim, opravdan? Na taj način Elison pokušava da ukaže na normativnu stranu dedukcije. Ne postavlja se pitanje kada se harmonija uobrazilje i razuma dešava, već kako da se pokaže da je normativni zahtev da se i drugi slože sa mojim sudom, ukoliko osećam zadovoljstvo u čistom prosuđivanju predmeta, opravdan.⁸³¹

Time bi dedukcija zaista tvrdila manje nego što je Gajer od nje zahtevao, ali ni to opravdanje nikako nije trivijalno. U osnovi, dakle, ono što dedukcija suda ukusa tvrdi jeste da je odredbeni razlog suda ukusa aprioran (*princip refleksivne moći suđenja*), i da na osnovu toga za svoj (pojedinačni) sud ukusa, čije je činjeničko postojanje slučaj koji se mora tražiti, zahtevamo i da se drugi slože, iako ne možemo znati da li će se zaista i složiti.

Prema interpretaciji koju smo mi ponudili, za dedukciju suda ukusa, u prethodnom smislu, dovoljno je pokazati da, prema razlogu koji leži u osnovi refleksivne moći suđenja, možemo predstavi nekog predmeta pripisati jedno relaciono svojstvo, naime, njen unutrašnji kauzalitet. I da je, „pravno gledano“, refleksivna moć suđenja, prema svom principu, za to nadležna *a priori*. To je u osnovi pitanje o svesti, kako smo ga mi, zajedno sa Hermanom Koenom, odredili, o uslovima konstitucije iskustva. Pitanje u kojem slučaju se harmonija uobrazilje i razuma

830 P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 283.

831 “Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison’s *Kant’s Theory of Taste*”.

dešava, kakav je taj predmet koji je izaziva, nije pitanje koje Kant bliže obrađuje – to je pitanje o svesnosti.

Moramo imati u vidu da sama dedukcija suda ukusa ne pripada pitanju kako dolazimo do suda ukusa, već pitanju kako objasniti razloge koji leže u osnovi mogućnosti (*ratio essendi*) da se do njega uopšte može doći. Kant to predstavlja kao pitanje *kritike*. Međutim, ta kritika se može posmatrati samo subjektivno, ukoliko pita o slaganju uobrazilje i razuma u pojedinačnom sudu (to je pitanje svesnosti), a kritika kao nauka „mogućnost jednog takvog prosuđivanja izvodi iz prirode ove moći, kao moći saznanja uopšte“.⁸³²

Dakle, *kritika* kao nauka, primarno, svoj pogled usmerava na ispitivanje razloga suda ukusa, dok nekome ko prosuđuje i pritom oseća zadovoljstvo, za koje zahteva opštu saglasnost, taj razlog može ostati nepoznat. Drugačije rečeno, pitanje o principu svrhovitosti prirode, kao primarnom razlogu suda ukusa, pripada pre svega teoretičarima koji bi da zasnuju kritiku ukusa. Prema terminologiji koju smo mi koristili, zadatak kritike bi se mogao objasniti i kao postupak racionalizacije formalnog intencionalnog objekta prosuđivanja u sudu ukusa (svrhovitosti bez svrhe), dok je za samo donošenje suda ukusa dovoljno da takvo prosuđivanje upražnjavamo.

Od prethodna dva pitanja – kako je moguć sud ukusa, i kako je moguća kritika ukusa kao nauka, možemo razlikovati pitanje kako da dođemo do izvesnosti da je sud ukusa koji smo doneli korektan, odnosno, da se u njemu nismo prevarili? Prema interpretaciji koju smo zastupali, to je zapravo momenat u kojem je neophodan drugi akt refleksije, odnosno akt u kojem razmišljamo o svojoj mentalnoj istoriji, i uveravamo se da naš sud nije zasnovan na nekom interesu ili nadražaju.

Dijalektika ukusa, koja takođe pripada kritici, jasno nam ukazuje na to da je Kant u potpunosti svestan da dedukcija suda ukusa ne pokazuje ništa o tome da će se drugi zaista složiti oko suda ukusa, niti da ja mogu znati da li je sud koji mi neko drugi izriče – sud ukusa. Iz tog uvida upravo nastaje antinomija ukusa, jer, da bismo se, iz pozicije *kritičara*, mogli uveriti da je neki sud – sud ukusa, moramo ga opravdati nekim pojmom – to je, pak, jedno sasvim drugo pitanje u odnosu na pitanje o tome na osnovnu kog razloga je opravdano doneti sud ukusa. Kantovo

832 KMS, 175, KU, AA 05: 286.

rešenje za ovu antinomiju je da to nije nijedan određeni pojam, već ideja o natčulnom supstratu pojava (idealizacija mete osećaja, forme objekta, u ideju o lepoj prirodi) ili natčulnom supstratu čovečanstva (idealizacija fokusa osećaja).

5.8. Sensus communis

U dosadašnjem izlaganju osećaja zadovoljstva u ukusu mi smo zastupali tezu da estetska refleksivna moć suđenja figurira kao receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, odnosno da daje jedan *a priori* formalni intencionalni objekat za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, formalnu svrhovitost. Sličnom analogijom, Kant započinje §40: „Moći suđenja često se daje ime čula, što se čini, ako se ne uzme toliko u obzir refleksija moći suđenja koliko naprotiv rezultat te njene refleksije [...]“⁸³³. Međutim, Kant nam jasno ukazuje da to nije nikakvo čulo u pravom smislu te reči, jer to nije neki organ, niti je to neki receptivitet koji pripada moći saznanja, već se samo govori o dejstvu refleksivne moći suđenja na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Refleksivna moć suđenja, u tom slučaju, očividno, nije puki receptivitet, već jedan spontanitet (aktivnost) koji osnovnim moćima uvek pripada; međutim, u svom dejstvu, ona ipak utiče na našu čulnost, izazivajući osećaj. Estetiku upotrebu moći suđenja (ukus), s obzirom na ovo dejstvo koje ima na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, Kant naziva *sensus communis* (zajedničko čulo).

Međutim, kod Kanta konstantno figuriraju dva rešenja za objašnjenje zajedničkog čula. Jedno smo mi okvirno već izložili: ono se sastoji u sposobnost ljudi da na opšti način saopštavaju svoje duševno stanje, i ukoliko to nije preko pojmova, odnosno ukusa; kako smo do sada odredili, ta sposobnost se zasniva na refleksivnoj moći suđenja, u slučaju kada uobrazilja u svojoj slobodnoj igri podstiče razum, i svesni smo u osećaju zadovoljstva nekog formalno svrhovitog stanja naše duševnosti.⁸³⁴ Primarno, ovo objašnjenje je *intrasubjektivno*. Dakle, ono

833 KMS, 182, KU, AA 05: 293.

834 KMS, 184, KU, AA 05: 296.

što se pre svega tvrdi jeste da refleksivna moć suđenja pri nekom unutrašnjem slaganju raznovrsnosti čulnih utisaka koje uobrazilja dovodi našu duševnost, u *jedno* skladno stanje, pokazuje *jedno* dejstvo na našu čulnost, koje označavamo imenom osećaja zadovoljstva. Podsetimo se: takvo shvatanje ima koren u Aristotelovom shvatanju zajedničkog čula, kao onog koje predstave različitih čula ujedinjuje u jedno jedinstveno saznanje⁸³⁵, samo što, kao što vidimo, u ovom slučaju nije reč o saznanju, nego o osećaju zadovoljstva. Kako je dedukcija suda ukusa pokazala, ovaj osećaj, pošto je zasnovan na apriornom razlogu, principu svrhovitosti, polaže pravo da zahteva opšte važenje. Međutim, to nikako još ne pretpostavlja da će i drugi zaista prosuđivati predmet kao što ga ja prosuđujem, te da će se i drugi zaista složiti sa mojim sudom ukusa, jer bi to uvek zahtevalo i neki pojam, osim ako ne pretpostavimo da postoji neko „čulo“ koje je svima zajedničko (intersubjektivno).

Kant, pak, ne smatra da je to neko pojedino čulo, niti da mi možemo imati neki pojam (saznanje) takvog čula, već na njegovo mesto postavlja, intrasubjektivno shvaćen *sensus communis*, ali sada kao ideju jednog intersubjektivnog, zajedničkog čula:

„Međutim, pod *sensus communis* mora da se razume ideja nekog *zajedničkog* čula, to jest jedne takve moći prosuđivanja koja se u svojoj refleksiji obazire u mislima (*a priori*) na način predstavljanja svakog drugog čoveka da bi svoj sud oslonila *takoreći* na celokupan ljudski um, i time izbegla iluziju koja bi, potičući iz onih subjektivnih uslova koji bi se lako mogli smatrati za objektivne, imala štetan uticaj na sud.“⁸³⁶

Kant se ovde „igra“ sa dve različite stvari: estetska moć prosuđivanja je jedna moć, ne sama predstava; s druge strane, ideja je po definiciji neka predstava. Pretpostavka koja se ovde uzima u obzir je da estetsku moć prosuđivanja možemo sebi (u ideji) predstaviti kao jedno intersubjektivno zajedničko čulo, i to ne zbog toga što pretpostavljamo da je svačija čulnost konstituisana na isti način, već na osnovu toga što estetska refleksivna moć suđenja na osnovu apriornog principa (kao svačijeg formalnog intencionalnog objekta) iziskuje opštu saglasnost. Na taj način refleksivna moć suđenja ne figurira samo kao receptivitet

835 Aristotel, *O duši*, 66–67.

836 KMS, 182, KU, AA 05: 294.

za osećaje zadovoljstva i nezadovoljstva (prema svom dejstvu), već i kao jedna „idealna norma“, na osnovu koje se predstavi u prosuđivanju dodeljuje egzemplarno, ali nužno, opšte važenje.⁸³⁷

5.9. Uzvišeno

Mi smo, baveći se osećajem zadovoljstva u ukusu, uopšteno već oslikali problem estetske refleksivne moći suđenja, tako da ćemo se o jednom, ipak, posebnom osećaju uzvišenog, koji je, kako Kant kaže, „jedan privezak“⁸³⁸ *Kritike estetske moći suđenja*, izraziti znatno sažetije. Sud o uzvišenom je kao i sud o lepom – sud estetske refleksivne moći suđenja. Kao i u slučaju osećaja u ukusu, osećaj uzvišenog nije neka čulna prijatnost, niti neko dopadanje zasnovano na pojmu dobra. I kod osećaja uzvišenog radi se o odnosu uobrazilje, kao moći prikazivanja, ali ne prema moći pojmovna, razumu, već prema umu. Lepa je uvek, prema Kantu, neka forma objekta, i stoga je, između ostalog, za sud ukusa bila potrebna dedukcija, jer se morao pokazati razlog zbog kojeg se neka forma odobrava u prosuđivanju, i time izaziva osećaj zadovoljstva. Uzvišeno, naprotiv, može biti i nešto sasvim neoformljeno, i, kao što ćemo videti, uzvišeno nije vezano za predstavu kvaliteta, već kvantiteta. Najvažnija razlika između lepog i uzvišenog je što lepe predmete smatramo svrhovitim shodno njihovoj formi, dok je ono što u prikazivanju izaziva osećaj uzvišenog – zapravo protivno svrsi (*zweckwiedrig*). U uzvišenom se vrši jedno nasilje nad našom moći predstavljanja, koje se ipak za naš um posmatra kao svrhovito.

Uzvišeno uopšte Kant deli na matematički i dinamički uzvišeno. U *Kritici čistog uma* on ovu razliku upotrebljava da bi razdvojio ono što se tiče samo opažaja (matematičko) i ono što se tiče egzistencije predmeta (dinamičko).⁸³⁹ Iako takav način razlikovanja ni ovde nije neprimeren, Kant naglašava da se, pre svega, radi o odnosu sa dve različite duševne moći: „uobrazilja dovodi to uzbuđenje u vezu ili sa *moći saznanja* ili sa *moći htenja* [...] pošto se tada svrhovitost pripisuje u prvom smislu

837 KMS, 130, KU, AA 05: 239.

838 KMS, 137, KU, AA 05: 246.

839 KČU, 136, KrV, AA 03: 147.

objektu kao neko *matematičko* raspoloženje, a svrhovitost u drugom smislu kao jedno *dinamičko* raspoloženje.“⁸⁴⁰

Kratka ekspozicija matematički uzvišenog

„Uzvišeno je ono što je apsolutno veliko (*schlechthin groß*)“.⁸⁴¹

Potrebno je uvesti nekoliko distinkcija da be se razumela ova Kantova definicija. Prva: Kant razlikuje to da je nešto veliko (*magnitudo*), od toga da je nešto veličina (*quantum*). Veličina je ono što se određuje matematički pomoću neke jedinice mere, kao njeno ponavljanje, odnosno broj; na primer, ovaj čovek je visok jedan metar i devedeset santimetara. Kada je nešto veliko, ne radi se o tome da mu pripisujemo neku veličinu, već da je veliko u pogledu predmeta iste vrste – na primer, džinovska sekvoja je velika u odnosu na druge vrste drveća – za šta bi trebalo da posluži neko merilo – na primer, srednja veličina drveća. Druga distinkcija je da je nešto jednostavno veliko (*simpliciter*) ili apsolutno veliko (*absolute, non comparative magnum*). Prosuđivanje veličine, prema Kantu, nikada ne dovodi do nekog apsolutnog pojma o veličini, jer se ne radi samo o mnoštvu (broju), već i o veličini jedinice (mere), koja se uvek može upotrebiti sa nekom drugom osnovnom merom. Međutim, nešto može biti apsolutno veliko, van svakog merila, ukoliko samo u njemu može da se traži merilo. Prema tome, Kant prelazi na sledeću definiciju uzvišenog:

„Uzvišeno jeste ono sa kojim u poređenju sve ostalo jeste malo.“⁸⁴²

Međutim, Kant uopšte ne misli da takvi predmeti u prirodi postoje, jer bi se svaki predmet za koji nam se učini iz neke perspektive da je beskrajno veliki, iz neke druge bio mali. Isto važi i za male stvari; ono što je iz jedne perspektive beskrajno malo, u poređenju sa nečim drugim je veliko. Da bi nam ukazao na primere kada je to očigledno, Kant ukazuje na potpune promene procena sa otkrićem teleskopa i mikroskopa. Stoga Kant zaključuje da zapravo nije sam objekat apsolutno

840 KMS, 138., KU, AA 05: 247.

841 KMS, 139, KU, AA 05: 248.

842 KMS, 141., KU, AA 05: 250.

veliki, nego upotreba nekog predmeta u prosuđivanju. Odatle Kant izvodi i treću definiciju:

„uzvišeno jeste ono što, čak i samo time što se može zamisliti, pokazuje jednu moć duše koja prevazilazi svako merilo čula.“⁸⁴³

Za procenjivanje svake veličine, prema Kantu, neophodne su dve radnje uobrazilje. Shvatanje (*apprehensio*) i obuhvatanje (*comprehensio*).⁸⁴⁴ *Shvatanje* je ređanje jedinica (brojanje), koje može da ide unedogled, a *obuhvatanje* – da se taj broj prikaže u jednom. Mi, naravno, možemo da brojimo koliko god nam je volja, i taj postupak je progresivan. Moguć je, pak, i jedan regresivan postupak, ukoliko se to što je progresivno shvaćeno *obuhvati* u jednovremenost.⁸⁴⁵ Razum uvek može pripremiti pojam broja, za koji će uobrazilja u obuhvatanju pripremiti svoju shemu, recimo uzeti jednu svetlosnu godinu kao meru u obuhvatanju; brojanje se tako može nastaviti *ad infinitum* (*comprehensio logica*). Međutim, drugačije stvari stoje, ako ova progresija treba da se obuhvati ne samo prema nekoj shemi broja, već da bi se prikazala (sa svim svojim članovima) u *jednom opažaju* (*comprehensio aesthetica*). Osnovna Kantova fenomenološka teza o matematički uzvišenom je da dolazi do nesklada između shvatanja i estetskog obuhvatanja u jedan opažaj. Nesklad se dešava kada naše merenje prostora (u shvatanju) prevazilazi granice onoga što je moguće obuhvatiti u jednovremenost jednog opažaja. *De iure* gledano, u pojavama nema te granice⁸⁴⁶, iako *de facto* dolazi do toga uvek kada „već počinju da se gase one delimične predstave čulnog opažanja koje su prvo shvaćene, dok uobrazilja nastavlja sa shvatanjem drugih delimičnih predstava“.⁸⁴⁷ Ali, to nije ono na šta se Kant oslanja: *procedura* uobrazilje u shvatanju, u kojoj ona hoće da izmeri beskonačnost (recimo, prostornu beskonačnost „beskrajnog neba“, ili čitav protok vremena), i time ulazi u suštinski konflikt sa mogućnošću da se beskonačnost obuhvati, jeste ono što i *de iure* naša estetska moć prosuđivanja

843 *Ibid.*

844 KMS, 143, KU, AA 05: 252.

845 KMS, 149, KU, AA 05: 259.

846 Uporediti: Michaël Fæssel, „Analytik des Erhabenen“, u: O. Höffe (hg), *Kritik der Urteilskraft*, 99–120, 110.

847 KMS, 143, KU, AA 05: 252.

vidi kao nesvrhovito za našu moć saznanja. Ovakva procedura, kaže Kant, vrši nasilje nad našim unutrašnjim čulom, pošto je ono sukcesija vremena i određenje mesta jednog opažaja u vremenu, što je u ovom slučaju nemoguće. To isto nasilje koje je nesvrhovito s jedne strane, pokazuje se svrhovitim s druge, ako refleksivna moć suđenja dovede ovu proceduru u vezu sa umom⁸⁴⁸, jer ideje upravo treba da predstavljaju totalitet (beskonačno kao jedinicu) koji prevazilazi svako merilo čula.

Kratka ekspozicija dinamički uzvišenog

„Priroda, posmatrana u estetskom sudu kao snaga koja nema nikakve vlasti nad nama, jeste *dinamički uzvišena*.“⁸⁴⁹

I ovde treba uvesti Kantove definicije: (1) „Snaga (*Macht*) je moć koja savladava velike prepreke“; (2) „zove se vlast kada savladava i otpor onoga što i samo poseduje snagu“.⁸⁵⁰ Dakle, dinamički uzvišeno iznosi na videlo činjenicu da snaga prirode ne savlađuje naš otpor. Ako u jednom estetskom sudu treba da prosudimo koliko je neka snaga nadmoćna u odnosu na prepreke, bez pojma o ovom odnosu, onda to možemo učiniti samo pomoću veličine opiranja. Tim dinamičkim odnosom i dinamičkom veličinom bavi se rasuđivanje koje vodi do suda o dinamički uzvišenom. Predmetom straha Kant određuje ono čemu se odupiremo, ali mu nismo dorasli. To, dakle, znači da je strašno ono u odnosu na šta se veličina našeg otpora može označiti kao uzaludna, odnosno beskrajno mala. Međutim, onaj ko se boji, taj će izbegavati takve predmete, a ne osećati uzvišenost; i priroda bi nam samo otkrivala našu fizičku nemoć. Slično kao u sudu o matematički uzvišenom, upravo je ovo (nesvrhovito) prikazivanje u uobrazilji snage prirode u poređenju s kojom je naša veličina otpora mizerna, svrhovito za refleksivnu moć suđenja ukoliko se poveže sa našom moći htenja (umom), koja poseduje drugačiju moć odupiranja, naime, našu slobodu kao nezavisnu i nadmoćnu nad snagom prirode (apsolutno veliko odupiranje).⁸⁵¹

848 KMS, 147, KU, AA 05: 256.

849 KMS, 150–151, KU, AA 05: 260.

850 KMS, 15., KU, AA 05: 260.

851 KMS, 152, KU, AA 05: 261– 262.

Kvalitet dopadanja u uzvišenom

Osećaj koji imamo pri prosuđivanju uzvišenog je, kako smo već mogli naslutiti, jedan izmešani osećaj, koji je s jedne strane zadovoljstvo, s druge strane nezadovoljstvo. Za našu čulnost, ono uzvišeno je neprijatno, stanje koje treba odbaciti; međutim, ukoliko reflektivna moć suđenja predstavljanje poveže sa umom, onda se u prosuđivanju pokazuje jedan subjektivni svrhoviti kauzalitet, koji dejstvuje na čulnost da se pritom prosuđivanju održi.

Situacija podseća na osećaj poštovanja i Kant upravo to iznosi.⁸⁵² Postavlja se pitanje – da li je osećaj koji imamo u uzvišenom zapravo samo moralni osećaj, a ne neki poseban osećaj, koji pripada estetskoj reflektivnoj moći suđenja? Kantov odgovor je ipak da je to jedan poseban osećaj, koji se sastoji u subjektivnoj svrhovitosti u prosuđivanju, bez osnova u interesu za egzistenciju predmeta, ali je pritom blizak i zavisen od moralnog osećaja.

O onoj relaciji koja je u osećaju uzvišenog sadržana

Za razliku od lepog, subjektivna svrhovitost u relaciji uzvišenog je, kaže Kant, spoljašnja.⁸⁵³ Mi smo već videli da činjenica da li je neka relacije neke predstave unutrašnja ili spoljašnja zavisi od toga da li je (odredbeni) razlog predikacije sadržan u samoj predstavi ili joj se neki predikat predicira u pogledu na nešto drugo. Dakle, relacija subjektivne svrhovitosti, koja je sadržana u sudu o uzvišenom, pripisuje se u prosuđivanju stanja neke predstave, iako razlog nije sadržan u samoj predstavi, ili njenoj formi, već se predstava posmatra kao svrhovita u prosuđivanju samo u pogledu na spoljašnji razlog. Lepo se dopada u samom prosuđivanju forme predstave predmeta. Za uzvišeno važi drugačija formula: ako se u čistom prosuđivanju, upravo u njegovoj nesvrhovitosti, pobudi receptivitet za moralni osećaj, onda se predstava nekog predmeta smatra subjektivno svrhovitom.

Prema tome, subjektivni kauzalitet u osećaju uzvišenog primarno je jedno nezadovoljstvo, težnja da se stanje predstave pri prosuđivanju

852 KMS, 148, KU, AA 05: 257.

853 KMS, 53, EEKU, AA 20: 249.

napusti, jer nam je čulnost odbojna. Međutim, posredno, taj isti kauzalitet pokazuje se kao subjektivno svrhovit, u tome što stanje duševnosti odgovara onom stanju koje je potrebno za osećaj poštovanja (naime, kauzalitetu uma u pogledu na našu duševnost); utoliko je moralni osećaj onaj odredbeni razlog na osnovu kojeg se u prosuđivanju nekoj predstavi predmeta pripisuje predikat subjektivne svrhovitosti, i održava u prosuđivanju tog predmeta.

5.10. Kauzalitet osećaja između kauzaliteta prirode i kauzaliteta slobode

Pokazati da osećaj uzvišenog, prema Kantovom izlaganju, poseduje kauzalitet da se u prosuđivanju predmeta prirode pređe na neki natčulni supstrat, i time na neki kauzalitet koji je određen pojmom slobode, nije nešto što zahteva veliki trud. Subjektivna svrhovitost koja konstituiše osećaj uzvišenog upravo i jeste jedan svrhoviti kauzalitet u pogledu na određenje naše duševnosti umom, stanje pogodno da um „uzme stvar u svoje ruke“, i da se sa prosuđivanja predmeta prirode pređe na prosuđivanje predmeta prema pojmovima slobode. Istovremeno se priroda zamišlja kao prikazivanje nečeg natčulnog.⁸⁵⁴ Međutim, uzvišeno više pokazuje beskrajnu snagu uma da se s ma čim u prirodi, za šta je naša čulnost nesposobna, izbori, „da to visoko cenimo, čak suprotno našem (čulnom) interesu“.⁸⁵⁵ Radi se, dakle, o takvom držanju prema prirodi da se, prema nekom razlogu koji je u umu, vrši ipak neko nasilje nad čulnošću, te pre prikazuje neku svrhovitost za to da um preuzme ulogu gospodara nad pojmovima prirode, kao i nad našom čulnom prirodom, nego jedan lagan prelazak ka pojmovima slobode.

Vežu između suda ukusa i moralnog osećaja subjekta Kant razmatra na nekoliko mesta u *Kritici moći suđenja*. (1) U razmatranju o idealu lepog, Kant iznosi mogućnost da se dobro i lepo slažu u opažanju, tako da nijednom od njih ne bude naneta neka šteta. (2) U dijalektici kritike ukusa Kant ukazuje kako antinomija ukusa vodi ka pretpostavci ideje

854 KMS, 158, KU, AA 05: 268.

855 KMS, 158, KU, AA 05: 267.

jednog natčulnog supstrata (prirode kao svrhovite ili čoveštva). (3) U §59. Kant upućuje na to da je lepo simbol moralnosti. (4) U paragrafu o intelektualnom interesu za lepo (§42) Kant želi da izvede tvrdnju da je moralnost zainteresovana za sud ukusa.

Naša primarna namera ovde nije da razmatramo uopšteno slaganje lepeg i dobrog, ili da li se naknadnim umovanjem, kritikom, sud ukusa može povezati sa nekom idejom, već kako, i da li, sam osećaj bezinteresnog zadovoljstva u lepom (kao unutrašnji subjektivni kauzalitet) čini prelaz ka moralnosti. Iako je jasno da su sva četiri slučaja povezana, s obzirom na ovu nameru, nas primarno interesuje četvrti i, na specifičan način, treći slučaj.

Simboličnost lepeg nas ne interesuje po pitanju da li lepe umetnosti (prema kritici) treba da simbolizuju moralne ideje, niti da li ih lepa priroda (prema kritici ukusa) reprezentuje, već je u fokusu našeg zanimanja specifično pitanje – da li onaj kauzalitet koji je sadržan u osećaju u lepom simbolizuje moralnost?

Lajbnic simbolično suprotstavlja intuitivnom saznanju; ono je slučaj kada „ne možemo odjednom obuhvatiti cijelu prirodu stvari, nego umjesto stvarima služimo se znakovima“.⁸⁵⁶ Kod Kanta stvar stoji sasvim drugačije. Kant suprotstavlja intuitivno i diskurzivno, a „simbolično je samo jedna vrsta intuitivnog načina predstavljanja“⁸⁵⁷.

„Svaka je *hipotipoza* (prikazivanje, *subjectio sub adspectum*) kao očulotvorenje dvojaka: ili je *šematična*, kada se jednome pojmu koji se shvata razumom daje *a priori* odgovarajući opažaj, ili je *simbolična*, kada se jednome pojmu koje se može zamisliti samo umom i kome ne može da odgovara nijedan čulni opažaj podmeće očigledna predstava sa kojom moć suđenja postupa samo analogno onome kako postupa u šematiziranju, to jest ta dva postupanja moći suđenja saglašavaju se samo s obzirom na pravilo ovoga njenog postupanja u šematiziranju, a ne s obzirom na samu očiglednu predstavu, te, dakle, samo s obzirom na formu refleksije, a ne s obzirom na sadržinu.“⁸⁵⁸

Dakle, ono što je suštinsko za simboličan način predstavljanja je forma refleksije, način uređivanja sadržaja, ne sam materijal (*Stoff*).

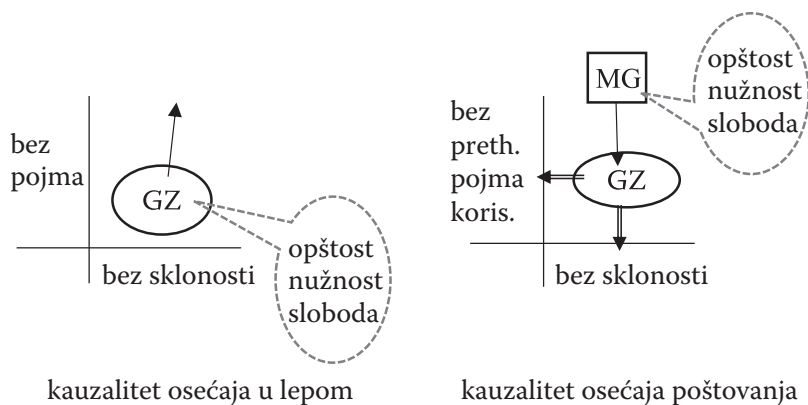
856 G.F.W. Leibniz, *Razmatranja o spoznaju, istini i idejama*, 3.

857 KMS, 239, KU, AA 05: 351.

858 *Ibid.*

Prema tome, nije suštinsko za simboličko prosto da je to znak („ne prosti karakterizmi“⁸⁵⁹), nego *analogija* za moć suđenja. Međutim, Kant je relativno neodređen u pogledu ove analogije u slučaju lepog prema dobrom. On kaže samo da će navesti neke njene oznake. Ta struktura je sledeća:

- 1) Lepo se dopada neposredno (za razliku od korisnosti, ali ne prema pojmu – za razliku od dobrog);
- 2) Lepo se dopada bez ikakvog interesa (za razliku od korisnog i prijatnog, moralnost proizvodi jedan interes, ali joj interes ne prethodi);
- 3) Sloboda uobrazilje (čulnosti) u saglasnosti je sa zakonodavstvom razuma (u moralnosti je slobodna volja u saglasnosti sama sa sobom);
- 4) Opštost koja važi za svakoga i nužna je (samo što se ona u moralnosti može saznati *a priori*).



Slika 5: Analogija lepog i moralnog
 (MG – moralni zakon (*moralische Gesetz*);
 GZ – duševno stanje (*Gemütszustand*))

Prema ovom navođenju, kao i grafičkom prikazu kojim smo pokušali da ga predstavimo, vidimo da zaista postoji određena analogija kauzaliteta u lepom i dobrom. Međutim, smatramo da je mnogo konkretniji argument Kant izneo u objašnjenju intelektualnog interesa za lepo.

859 *Ibid.*

Intelektualni interes za lepo je jedan osećaj drugog reda (koji sadrži interes za egzistenciju predmeta) u pogledu na bezinteresno dopadanje u sudu ukusa. Svako ko usamljen posmatra lepe oblike u prirodi, da bi im se divio ili ih voleo, kaže Kant: „pokazuje neposredno i to intelektualno interesovanje za lepotu prirode, to jest njemu se dopada ne samo njen proizvod u pogledu njegove forme već i njegovo postojanje, mada u tome ne učestvuje nikakva čulna draž, niti on takođe povezuje neku svrhu sa tom svojom formom.“⁸⁶⁰ Pitanje kako do toga dolazi, kompleksno je.

Preći ćemo odmah na samu stvar. Intelektualni interes za lepo Kant izvodi povezivanjem intelektualnog prosuđivanja u izgradnji čiste forme praktičkih maksima i čiste estetske refleksivne moći suđenja. Maksime su, prema jednoj Kantovoj zabelešci, „opšte formule intencije (*allgemeine formeln der intention*)“⁸⁶¹, to jest opšta formula (zakon) namera. Za izgradnju maksima primarno je da ja bilo koju svoju nameru izvedem u neku formu koja je opšta – na primer, moja namera da uzmem neki medikament, može se učiniti u maksimumu delanja: „postupaj tako da ti dobrobit tvog tela (zdravlje) bude svrha“. Tu istu maksimumu mogu da primenim i na druge pojedinačne namere, recimo da radije izaberem supu lošeg ukusa, nego neku nezdravu hranu dobrog ukusa. Da bi ovakve maksime odgovarale moralnom zakonu, moraju i „same od sebe da pokazuju sposobnost za opšte zakonodavstvo“⁸⁶², odnosno da nisu zasnovane na nekom materijalnom odredbenom razlogu (prijetnosti ili korisnosti). Ukoliko jedna максима za praktičku moć suđenja (tipiku) odgovara moralnom zakonu, onda joj „*a priori* određujemo neko dopadanje koje pretvaramo u zakon za svakoga“⁸⁶³; dakle, pripisujemo ovoj formi maksima jedan subjektivni kauzalitet u pogledu na odredbu izbora, koji je *a priori* nužan i opšti, a čiji je odredbeni razlog moralni zakon, i taj osećaj znamo kao moralni osećaj ili osećaj poštovanja. Sam taj kauzalitet može se shvatiti i kao odredba neke maksime prema njenoj formi, na osnovu koje ona treba da bude forma za naše namere (predstave svrha).

860 KMS, 188, KU, AA 05: 299.

861 Refl., AA 19: 526.

862 KMS, 189, KU, AA 05: 300.

863 *Ibid.*

Estetska refleksivna moć suđenja na analogni način treba da neku formu predmeta prosudi, bez interesa, i pripiše joj jedan kauzalitet subjektivne svrhovitosti (osećaj zadovoljstva). Sam taj kauzalitet treba shvatiti kao odredbu forme nekog predmeta, kao formu svrhovitosti.⁸⁶⁴

Ovo nam može pomoći da utvrdimo za šta je um zainteresovan u sudu ukusa. Kant kaže da ideje, za koje um u moralnom osećaju proizvodi neposredni interes, imaju objektivni realitet.⁸⁶⁵ Potreba uma za objektivnim realitetom njegovih ideja nije sporna, ali pitanje je – zašto bi sud ukusa trebalo da predstavlja objektivni realitet ovih ideja – kada znamo da sud ukusa čak i ne sadrži nikakvu odredbu predmeta radi saznanja, a samim tim ni prirode? Kant zatim kaže: „da priroda pokaže bar neki trag ili neki mig da u sebi sadrži neki razlog, na osnovu kojeg se može pretpostaviti neka zakonska saglasnost njenih produkata sa našim od svakog interesa nezavisnim dopadanjem.“⁸⁶⁶ Neka zakonska saglasnost prirode, ukoliko bi trebalo da je saznamo, uvek bi predstavljala jedan teleološki sud, koji nije estetski. Prema tome, prelaz sa saznanja prirode na praktičko saznanje (i objektivni realitet ideja uma) u sudu ukusa nije moguć, iz jednostavnog razloga što sud ukusa nije saznanje prirode, već je zasnovan na osećaju. Dakle, mi moramo ovu vezu nekako izvesti pomoću relacije prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva. Da bismo to pokazali, prisetimo se definicije zadovoljstva iz *Kritike praktičkog uma*, koja je kao svoj osnovi pojam imala upravo pojam slaganja (*Übereinstimmung*), naime slaganje predmeta ili radnje sa subjektivnim uslovima života. Mi smo ta dva različita ukazivanja na slaganje označili kao unutrašnje, ukoliko je subjekt sam sa sobom u saglasnosti za izvršenje radnje, ili spoljašnje, ukoliko je neki spoljašnji predmet (koji postoji u vremenu prema zakonu kauzaliteta) u saglasnosti sa našim uslovima života, i u posebnom slučaju sa našom moralnošću. Naše prethodno objašnjenje zadovoljstva u sudu ukusa trebalo je da pokaže da mi, u lepom, predstvu nekog predmeta prosuđujemo na takav način da je svrhovita forma ovog predmeta unutrašnja

864 Za odličnu studiju o vezi između izgradnje maksima i estetske refleksivne moći suđenja pogledati: Urs Thurnerr, *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maximen und die Bildung von Maximen bei Kant*. A. Franke Verlag, Tübingen/ Basel, 1993.

865 KMS, 189, KU, AA 05: 300.

866 *Ibid.*

odredba predstave predmeta u prosuđivanju da je u saglasnosti sa stanjem subjekta, i utoliko se za ovaj predmet zahteva jedno opšte dopadanje. Moralni zakon je sam po sebi dovoljan da u osećaju poštovanja proizvede jednu unutrašnju odredbu stanja subjekta za neku radnju, koja se moralnošću zahteva, ali saglašavanje predmeta prirode sa ovom odredbom uvek zahteva jedan naknadni empirijski sud o predmetu, te je slaganje predmeta sa moralnošću ostalo samo jedna spoljašnja relacija slaganja, koja je uvek slučajna. Lepi predmeti pokazuju upravo ono za čime um ovde ima potrebu: naime, na osnovu nekog *a priori* razloga pokazuju se kao predmeti koji imaju u prosuđivanju nekakvu unutrašnju odredbu da se slažu sa uslovima života subjekta, i time izriču jednu estetsku predstavu svrhovitosti prirode – „Lepe stvari pokazuju da se čovek (*der Mensch*) uklapa (*passé*) u svet“⁸⁶⁷. Intelektualni interes za lepo, dakle, nije interes koji se odnosi na saznanje da je priroda uređena prema principu svrhovitosti (objektivno), nego interes u pogledu na to da predmeti prirode, prema nekom principu *a priori*, pokazuju saglasnost sa subjektom, njegovim dopadanjem koje nije zasnovano na interesu. Ta relacija predmeta prirode (u prosuđivanju) prema subjektu je jedan unutrašnji kauzalitet, pod imenom forme svrhovitosti predmeta, odnosno osećaja zadovoljstva u ukusu; neposrednim slaganjem ovog unutrašnjeg kauzaliteta predmeta prirode (osećaja) sa kauzalitetom moralnog osećaja (koji određuje stanje subjekta) dolazi do neposrednog intelektualnog interesa za lepo.

867 Refl., AA 16: 127.

ZAKLJUČAK

Kada sam pre skoro deset godina počeo da se bavim tumačenjem *Kritike moći suđenja* moja glavna teskoba sa mnogim savremenim interpretacijama bio je utisak da je pitanje sasvim specifičnog statusa osećaja ostavljeno po strani ili pogrešno tumačeno.

Tamo gde sam ja video pitanje kako se osećamo, uglavnom sam kod interpretatora nailazio na pitanje kako znamo. Dalje istraživanje istorijskih okolnosti, Kantovog razlaza sa Volfovom tezom o jednoj osnovnoj moći duše, kao i pregled beleški sa Kantovih predavanja (posebno iz perioda pisanja treće kritike) ukazivao je da sam na pravom tragu.

Iako se u međuvremenu moje stanovište svakako vidno promenilo, glavna tema ove knjige ostala je da se rasvetli Kantovo shvatanje osećaja kao *sui generis* stanja. Glavne konkurentne interpretacije kojima se ova knjiga bavi tumače osećaj (1) prema kauzalnom modelu (Pol Gajer), prema kome se osećaji shvataju kao nedokučivi oseti; ili (2) prema modelu svesti višeg reda, prema kome su osećaji neka vrsta nediskurzivnih predstava višeg reda (najpreciznije kod Rejčel Zakert). Nasuprot tome, ja sam branio tezu da je najprikladnije da se osećaj tumači kao relaciono svojstvo predstave, kao ispoljavanje kauzaliteta predstave da se stanje predstavljanja održi ili odbaci. Prema tome, osećaj se uvek sastoji od neke predstave, koja sama nije osećaj i pripada saznanju i njenog subjektivnog kauzaliteta. Bitna implikacija ovakvog stanovišta je da se osećaj može objasniti kao jedan sasvim poseban modus svesti,

a subjektivni kauzalitet neke predstave je način na koji smo svesni te predstave (odnosno njenog objekta).

Druga bitna implikacija je, iako osećaji jesu intencionalna stanja, da se njihova intencionalnost mora objasniti kao *sui generis* (emotivna) intencionalnost, u zavisnosti od toga o kom tipu osećaja se radi. Posebno interesantan slučaj je zadovoljstvo u lepom, jer se pokazuje da je u tom slučaju identitet forme objekta konstituisan subjektivno-kauzalnom komponentom (subjektivnom svrhovitošću).

Prema tumačenju koje smo ponudili, mogu se razlikovati tri osnovna tipa osećaja: čulno uživanje i bol, osećaj u refleksiji i intelektualni osećaj. Ova tri tipa se razlikuju prema: (1) vrsti predstava koje im stoje u osnovi, (2) vrsti subjektivnog kauzaliteta i (3) životnoj snazi koja je pobuđena. Prema tome, i fenomenološki gledano ova tri tipa osećaja sasvim su različiti: uživanje i bol su samo čulne modifikacije našeg stanja, osećaj u refleksiji se sastoji od refleksije strukturane kao težnje da se stanje predstave održi ili odbaci, intelektualni osećaj je osećana evaluacija ili evaluativna privrženost (*commitment*).

Centralno Kantovo razmatranje o moći osećaja svakako je vezano za transcendentalno pitanje o uslovima mogućnosti da se osećaj zasnjuje na nekim *a priori* principima. Drugim rečima, radi se o pitanju da li postoji neka *a priori* transcendentalna forma svesti, koja sačinjava uslov mogućnosti pojedinačnih osećaja. Taj princip Kant je našao u principu čisto formalne svrhovitosti i utoliko je samo osećaj u lepoti, čisto refleksiji, deo razmatranja o moći osećaja.

* * *

Mnoge od bitnih tema koje bi se mogle povezati sa ulogom osećaja u Kantovoj filozofiji, u ovoj knjizi su samo naznačene. Takve su, na primer, na koji način je osećaj integrisan u teoriju delanja, na koji način je osećaj konstitutivan za društvenost, Kantovo shvatanje ljubavi, uticaj shvatanja osećaja na pitanje legitimnosti samoubistva, da li je moguća upotreba refleksivne moći suđenja u politici.⁸⁶⁸ Ovakve teme izvorno su bile planirane kao deo ovog istraživačkog projekta, ali se ispitivanje posebnog statusa osećaja i moći osećaja pokazalo kao već zaokružena celina dovoljnog obima.

868 O odnosu prema društvenosti i politici pogledati: Igor Cvejić, „Svrhovitost, harmonija, *sensus communis* i orijentacija“ i „Svrhovitost i vera kao principi društva“.

Veliki nedostatak ove knjige svakako je odsustvo složenije analize koliko nam kantovskih teza danas deluje prihvatljivo a koliko ne, kao i koja su pitanja koja je Kant propustio da postavi. Drugi veliki nedostatak je taj da je integracija teza Kantovog shvatanja osećaja u savremene teorije samo naznačena. Međutim, to bi bio poseban istraživački projekat. Sada možemo samo da navedemo neka osnovna preklapanja. (1) Shvatanje osećaja kao relacionog svojstva predstava i danas se čini kao zanimljivo rešenje problema da se osećaji objasne kao intimno povezani sa kognitivnim stanjima, iako sami nisu kognitivna stanja. (2) Kao što Goldi pokreće pitanje specifične emotivne svesti, kao ne-refleksivne svesti o svetu, tako i Kant razmatra osećaje kao poseban modus svesti, odnosno posebnu sposobnost razlikovanja. (3) Iako je Kantova ideja o zasnivanju na *a priori* principima, kako je Kant izveo osećaj poštovanja i osećaj lepog, izašla iz mode, ideja o tome da moralni principi proizvode u nama specifičan osećaj i da osećaj može da bude čista refleksija i danas je zanimljiva teza. (4) Kant ima veoma suptilna rešenje za problem racionalne motivacije, jer nije upao u hjumovsku zamku, da um racionalno ne može da nas motiviše, niti u racionalističku zamku, da nam za racionalnu motivaciju osećaj nije potreban, već je pokušao da ponudi objašnjenje kako racionalne odluke naše volje proizvode intelektualni osećaj – osećane evaluacije i privrženost.

LITERATURA

Korišćene skraćenice Kantovih dela prema akademskom izdanju

AA	Akademie – Ausgabe
Anth	Antropologie im pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Br	Breife (AA 10 – 13)
EEKU	Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft (AA 20)
FM	Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log	Logik (AA 09)
MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)

NG	Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Welweistheit einzuführen (AA 02)
OP	Opus postumum (AA 21 und AA22)
PND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidation (AA 01)
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
Refl	Reflexion (AA 14 – 19)
RGV	Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft (AA 6)
VAMS	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten (AA 23)
V-Anth/Busolt	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)
V-Anth/Collins	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA25)
V-Anth/Fried	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
V-Anth/Mensch	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde (AA 25)
V-Anth/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)
V-Anth/Parow	Vorlesungen Wintersemester 1772/1772 Parow (AA 25)
V-Anth/Pillau	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)
V-Lo/Philippi	Logik Philippi (AA 24)
V-Lo/Wiener	Wiener Logik (AA 24)
V-Met/Dohna	Metaphysik Dohna (AA 28)
V-Met/Herder	Metaphysik Herder (AA 28)
V-Met-K3E/ Arnoldt	Ergänzungen Kant Metaphysik K3 (Arnoldt, Schlapp) (AA 29)
V-Met-L1/Pölit	Metaphysik L1 (Pö9litz) (AA 28)
V-Met-L2/Pölit	Metaphysik L2 (Pölit, Original) (AA 28)

V-Met/Mron	Metaphysik Mrongovius (AA 29)
V-Met/Schön	Metaphysik von Schön, Ontologie (AA 28)
WDO	Was heißt sich im Denken orientieren? (AA 08)
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08)

Prema izdanju: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg.: bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Korišćene skraćenice Kantovih dela na srpskom i hrvatskom jeziku

<i>Antropologija</i>	<i>Antrologija u pragmatičkom smislu</i> , Naklada breza, Zagreb, 2003.
KČU	<i>Kritika čistog uma</i> , Dereta, Beograd, 2003.
KMS	<i>Kritika moći suđenja</i> , BIGZ, Beograd, 1991.
KPU	<i>Kritika praktičkog uma</i> , Plato, Beograd, 2004.
<i>Logika</i>	<i>Logika</i> , Neven/Feniks, Beograd, 2008.
MM	<i>Metafizika morala</i> , Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1993.
<i>Prolegomena</i>	<i>Prolegomena za svaku buduću metafiziku</i> , Fedon, Beograd, 2008.
ZMM	<i>Zasnivanje metafizike morala</i> , Dereta, Beograd, 2008.

Napomena

Prevod citiranog teksta Kantovih dela je prilagođen originalnom izdanju dela i terminologiji koju je autor koristio u ovoj disertaciji.

Kantova dela na nemačkom jeziku

Kant im Context III, Komplettausgabe, 3. auflage, 2013 (hg. Karsten Worm und Susanne Boeck).

Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants (Gesammelte Schriften, Prusische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1902–1957), <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>

Kritik der Urteilkraft (hg. Karl Vorländer), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.

Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie (hg. Manfred Frank und Veronique Zanetti), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

Kants Vorlesungen, in: *Kants gesammelte Schriften*, De Gruyter, Berlin, 1997.

Prevodi Kantovih dela na srpskom i hrvatskom jeziku

Kant, Imanuel, *Antropologija u pragmatičkom smislu*, Naklada breza, Zagreb 2003.

Kant, Imanuel, *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, Svetovi, Novi Sad, 2004.

Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003.

Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1991.

Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004.

Kant, Imanuel, *Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000.

Kant, Imanuel, *Logika*, Neven/Feniks, Beograd, 2008.

Kant, Imanuel, *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1993.

Kant, Imanuel, *O lepom i uzvišenom*, Bonart, Nova Pazova, 2002.

Kant, Imanuel, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Fedon, Beograd, 2008.

Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990.

Kant, Imanuel, „Šta znači: orijentisati se u mišljenju“, *Arhe* 1 (1), Novi Sad, 2004 (251–259.)

Kant, Imanuel, *Um i sloboda*, Velika edicija ideja, Beograd, 1974.

Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2008.

Ostala literatura

Abbt, Thomas, *Vermischte Werke* (1), Nicolai, Berlin, 1771.

Abbt, Thomas, *Vermischte Werke* (4): *Vermischte Aufsätze*, Nicolai, Berlin, 1780.

Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990.

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven/London, 1983.

- Allison, Henry E., "Reply to Comments of Longuenesse and Ginsborg", *Inquiry* 46 (2), 2003 (182–194.)
- Allison, Henry E., *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Aquila, Richard E., "A New Look at Kant's Aesthetic Judgement", *Kant studien* 70 (01), 1979 (17–34)
- Aquila, Richard E., *Matter in Mind. A Study of Kants Transcendental Deduction*, Indiana University Press, Indianapolis, 1989.
- Aquila, Richard E., "The Cartesian and a Certain Poetic Notion of Consciousness", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48 (4), 1988 (543–562)
- Baeumler, Alfred, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007.
- Baumgarten, Aleksander Gotlib, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Methaphysik*, Hemmerdische Buchhandlung, Halle, 1783.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983.
- Beck, Lewis White, *Early German Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1969.
- Beck, Lewis White, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Bernecker, Sven, "Kant zur moralischen Selbsterkenntnis", *Kant Studien* 97 (2), 2006 (s163–193.)
- Borovski, Ludvig E., Rajnhold B. Jahman, E. A. K. Vazijanski, *Ko je bio Kant? Tri biografije od Kantovih saradnika*, Plato, Beograd, 2003.
- Brandt, Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner, Hamburg, 2007.
- Broughton, Janet, John Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, 2008.
- Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautifull*, London, 1764.
- Cassirer, Ernst, *Form und Freiheit. Studien zu deutsches Geistesgeschichte*. Bruno Cassirer, Berlin, 1918.
- Cassirer, Henry W., *A Commentary on Kants Critique of Judgement*, Barnes & Noble/Methuen & co, New York/London, 1970.
- Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Ästhetik*, Ferd. Dümmers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1889.
- Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910.

- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1885.
- Cohen, Ted, "Three Problems in Kant's Aesthetics", *British Journal for the History of Philosophy* 42(1), 2002 (1–12)
- Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 2006.
- Coventry, Angela, Uriah Kriegel, "Locke on Consciousness", *History of Philosophy Quarterly* 25 (3), 2008 (221–242)
- Crusius, Christian August, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, Johann Friderih Gleditschen, Leipzig, 1766.
- Cvejić, Igor, Petar Bojanić, "Fact of Reason, Social Facts and Evidence", *Rivista di estetica* 3/2018 (u pripremi).
- Cvejić, Igor, "Intentionality *sui generis* of Pleasure in Mere Reflection" (u pripremi).
- Cvejić, Igor, "Kantov zaokret u shvatanju osećaja: kritički odgovor na osećajnost XVIII veka", *Filozofija i društvo* 26 (1), 2015 (17–46).
- Cvejić, Igor, *Kantova teorija osećaja*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet u Beogradu, 2017.
- Cvejić, Igor, "Oblici društvenog angažmana s obzirom na subjekat importa", u: *Uvod u studije angažovanosti*, (ur.) Adriana Zaharijević i Jelena Vasiljević, Akademska knjiga/IFDT, Novi Sad/Beograd, 2017 (38–52).
- Cvejić, Igor, "Ravnodušnost i akcija: Holokaust i granice emotivnog iskustva", u: *Holokaust i filozofija*, (prir.) Predrag Krstić i Mark Lošonc, IFDT, Beograd, 2018.
- Cvejić, Igor, "Svrhovitost, harmonija, *sensus communis* i orijentacija", *Filozofija i društvo* 24(3), 2013 (34–51).
- Cvejić, Igor, "Svrhovitost i vera kao principi društva", u: *Mišljenje, verovanje, delanje: filozofsko orijentisanje u političkoj situaciji*, (prir.) Igor Cvejić, Olga Nikolić, Lusi Stivens, Marija Velinov, Udruženje studenata filozofije Beograda, 2013.
- Cvejić, Igor, "Šta Kant duguje Rusou?", *Filozofija i društvo* 23(3), 2012 (163–175).
- Damasio, Antonio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, New York, 1999.
- Dekart, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2012.
- Dekart, Rene, *Misliti zajedno: prepiska između Dekarta i Elizabete*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Descartes, René, *Philosophical Essays and Correspondences*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2000.
- Dekart, Rene, *Strasti duše*, Moderna, Beograd, 1989.
- Döring, Sabine A., "The Logic of Emotional Experience: Noninferentiality and the Problem of Conflict without Contradiction", *Emotion Review* 1 (3), 2009 (240–247).
- Döring, Sabine A. (hg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009.
- Döring, Sabine A., "Seeing What to Do: Affektive Perception and Rational Motivation", *Dialectica* 61 (3), 2007 (363–394).

- Dörflinger, Bernd, *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft: Zur Gegenstandsbedeutung Subjektiver Und Formaler Asthetik*, Bouvier, Bonn, 1988.
- Draškić-Vičanović, Iva, *Estetsko čulo*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2002.
- Eberhard, Johann August, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Christian Fried. Boss und Sohn, Berlin, 1786.
- Engelen, Eva-Maria, *Gefühle*, Phillip Reclam, Stuttgart, 2007.
- Falduto, Antonio, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2014.
- Felten, Gundula, *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.
- Feri, Lik, *Homo Aestheticus*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Philip Reclam, Stuttgart, 2008.
- Fierson, Patrick, "Kant's Empirical Account on Human Action", *Philosophers' Imprint* 5(7), 2005 (1–34).
- Frank, Manfred, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Min, 2007.
- Franke, Ursula (hg.), *Kant Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Felix Meiner, Hamburg, 2000.
- Freud, Sigmund, *Das Unbewusste: Schriften zur Psychoanalyse*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960.
- Fricke, Christel, "Explaining the Inexplicable. The Hypotheses of the Faculty of Reflective Judgement in Kant's Third Critique", *Nous* 24/1, 1990 (45–62).
- Gilgen, Peter, "The Neo-Kantian Aesthetics of Hermann Cohen, Jonas Cohn, and Wilhelm Dilthey: A Response to Paul Guyer", *The Philosophical Forum* 39 (2), 2008 (177–190).
- Ginsborg, Hana, „Refleksivna moć sudenja i ukus“, *Arhe* 15, 2011S (151–164)
- Ginsborg, Hannah, "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding", *Philosophical Topics* 25/1, 1997 (37–82).
- Ginsborg, Hannah, "On the Key to Kants Critique of Taste", *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (4), 1991 (290–313).
- Ginsborg, Hannah, "Reflective Judgment and Taste", *Nous* 24/1, 1990 (63–78).
- Ginsborg, Hannah, "Aesthetic Judging and Intentionality of the Pleasure", *Inquiry* 46/2, 2003 (164–181).
- Goldie, Peter, "Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way", *Emotion Review* 1 (3), 2009 (232–239).
- Goldie, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, New York, 2000.
- Grenberg, Jeanine M., "Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action", *Kant Studien* 92 (2), 2001 (153–179).

- Grubor, Nebojša, „Baumgartenovo utemeljenje moderne estetike“, *Filozofija i društvo* 26 (3), 2015 (599–616).
- Grubor, Nebojša, *Kant i zasnivanje moderne estetike. O osećaju prosuđivanja svrhovite forme lepog predmeta*, Draslar, Beograd, 2016.
- Grubor, Nebojša, „Ukus kao osećaj zadovoljstva razumom. Ključno pitanje Kantove kritike ukusa“, u: I. Draškić Vićanović, Nebojša Grubor, Marko Novaković i Una Popović (ur.), *Problem ukusa*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2013 (225–242).
- Guyer, Paul, *A History of Modern Aesthetics*, Cambridge University Press, 2014.
- Guyer, Paul (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Guyer, Paul, *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Guyer, Paul, “The Psychology of Kant’s Aesthetic“, *Studies in History of Philosophy and Science* 39 (4), 2008 (483–494).
- Guyer, Paul, *Kant’s System of Nature and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Guyer, Paul, “Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity“, *Nous* 24 (1), 1990 (17–43).
- Guyer, Paul, “What happened to Kant in Neo-Kantian Aesthetics? Cohen, Cohn, and Dilthey“, *The Philosophical Forum* 39 (2), 2008 (143–176).
- Guyer, Paul, “The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*“, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 67 (2), 2009 (201–221).
- Henrich, Dieter, *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Henrich, Dieter, *The Unity of Reason*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1994.
- Hajdeger, Martin, *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.
- Hajdeger, Martin, *Niče*, Fedon, Beograd, 2009.
- Hajdeger, Martin, *Pitanje o stvari*, Plato, Beograd, 2009.
- Hajdeger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.
- Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund* (GA 10), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997.
- Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Indiana University Press, Indianapolis, 1995.
- Helm, Bennet W, *Emotional Reason. Deliberation, Motivation and the Nature of Value*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Herder, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Christian Friedrich Boss, Berlin, 1772.

- Herder, Johann Gottfried, *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1993.
- Herder, Johann Gottfried, *Über Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*, in: *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*, band 1, Berlin und Weimar, 1978.
- Hjum, Dejvid, *O merilu ukusa*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad/Sremski Karlovci, 1991.
- Hjum, Dejvid, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
- Hume, David, *Enquires: Concerning Human Understanding and Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Höffe, Otfried (hg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002.
- Höffe, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft, Die grundelgung der modernen Philosophie*, C.H.Beck, München, 2003.
- Höffe, Otfried (hg.), *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin, 2008.
- Höwing, Thomas, *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin, 2013.
- Hutcheson, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the moral Sense*, Liberty Fund, Indianapolis, 2003.
- Hutcheson, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004.
- Irrlitz, Gerd, *Kant – Handbuch. Leben und Werk*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2002.
- James, Susan, *Passion and Action. The Emotions in 17th Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- James, William, "What is an Emotion", *Mind* 9 (34), 1884 (188–205).
- Jensen, Berhard, *Wass heißt sich orientieren? Von der Kriese der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.
- Kasirer, Ernst, *Kant – Život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006.
- Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji novijeg doba*, tom II, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, Novi Sad/Sremski Karlovci, 2001.
- Kern, Andrea, *Schöne Lust – Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.
- Kuehn, Manfred, "Hume and Tetens", *Hume Studies* 25 (2), 1989 (365–376).
- Kuehn, Manfred, "Kant's Conception of 'Hume's Problem' ", *Hume Studies* 21 (2), 1983 (175–193).
- Kukla, Rebecca (ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Kulenkampff, Jens, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.
- Kulenkampff, Jens (ed.), *Materialen zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Frankfurt a. M., 1974.

- Kulenkampff, Jens, "The Objectivity of Taste: Hume and Kant", *Nous* 24 (1), 1990 (29–43).
- Lajbnić, Gotfrid Vilhelm, *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Lajbnić, Gotfrid Vilhelm, *Monadologija*, Eidos, Vrnjačka Banja, 2002.
- Lajbnić, Gotfrid Vilhelm, *Novi ogleđi o ljudskom razumu*, Dereta, Beograd, 2010.
- LeDoux, Joseph, *Das Netz der Gefühle*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1998.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding and a Treatise concerning Human Understanding*, Troutman & Hayes, Philadelphia, 1853.
- Lohmann, Petra, *Der Begriff des Gefühls in Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Rodopi, Amsterdam/New York, 2004.
- Longuenesse, Béatrice, "Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason", *The Harvard Review of Philosophy* 9 (1), 2001 (67–87).
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2000.
- Longuenesse, Béatrice, "Kant's Theory of Judgement, and Judgements of Taste: On Henry Allison's *Kant's Theory of Taste*", *Inquiry* 46(2), 2003 (143–163).
- Mayer, Verena, "Gefühl", in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer, München/Freiburg, 2007.
- Mayer, Verena, "Gefühl ist alles! Zur semantischen Genese einer Erfahrungskategorie", in: Sabrina Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012 (291–311).
- McCarty, Richard, "Kantian moral motivation and the feeling of respect", *Journal of the History of Philosophy* 31 (3), 1993 (421–435).
- McCloskey, Mary A., *Kant's Aesthetic*, Macmillan Press, London, 1987.
- Meier, Georg Friedrich, *Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Künste und Wissenschaften*, Halle, 1758.
- Meier, Georg Friedrich, *Metaphysik*, im 4. Theile, J. J. Gebauer, 1755–1759.
- Meier, Georg Friedrich, *Theoretische Lehre von den Gemüthbewegungen überhaupt*, Halle, 1759.
- Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden*, Akademie Verlag, Berlin, 1929.
- Mendelssohn, Moses, *Opera selecta*, treći svezak, Demetra, Zagreb, 2000.
- Milisaavljević, Vladimir, "Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici autonomije", *Arhe* 1 (1), 2004 (133–156)..
- Mohr, Georg, Marcus Willaschek (hg.), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998.
- Nisbet, Hugh Barr, *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Novaković, Marko, *Kantov pojam estetike*, *Arhe* 16, 2011 (127–144).
- Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1936.

- Platon, *Fileb*, Rad, Beograd, 2001.
- Popović, Una, „Kategorija ukusa kod Šaftsberija: problem estetskog iskustva, u: *Problem ukusa*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2013, 201–225.
- Randvel, Hilge, Ursula Renz (hg.), *Klassische Emotionstheorien: von Plato bis Wittgenstein*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008.
- Rehmke, Johannes, *Das Bewusstsein*, Carl Winter, Heidelberg, 1910.
- Sellers, Wilfried, *Kant and pre-Kantian Themes*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 2002.
- Schilpp, Paul Arthur, *Kant's pre-Critical Ethics*, Northwestern University Press, Evanston, 1960.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- Schmidt, James, „The Question Of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, And The Mittwochsgesellschaft“, *Journal of the History of Ideas* 50 (2), 1989 (269–291).
- Shapiro, Lisa, „Descarte's Passions of the Soul and the Union of Mind and Body“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85 (3), 2003 (211–248).
- Simmons, Alison, „Cartesian Consciousness Reconsidered“, *Philosophers Imprint* 12 (2), 2012 (1–21).
- Slaby, Jan, *Gefühl und Weltbezug*, Padeborn, Mentis, 2008.
- Slaby, Jan, Achim Stephan, „Affective intentionality and self-consciousness“, *Consciousness and Cognition* 17 (2), 2008 (506–513).
- Sommer, Robert, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolf-Baumgarten bis Kant- Schiller*, Würzburg, 1892.
- Solomon, Robert C., „Emotions, Thoughts, and Feelings: Emotions as Engagements with the World“, in: *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotion*, ed. R. C. Solomon, Oxford University Press, Oxford and New York, 2004, 76–88.
- Solomon, Robert C., *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Spinoza, Baruh, *Etika*, Geca Kon, Beograd, 1934.
- Stegmaier, Werner, „Das Problem des Sich-Orientierens nach Kant“, u: Udo Kern (hg.), *Was ist und was sein soll: Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007, 207–221.
- Von Stein, Heinrich, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Gebrüder Kröner, Stuttgart, 1886.
- Stöckmann, Ernst, *Antropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2009.
- Sulzer, Johann Georg, *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Nicolai, Berlin, 1762.
- Šiler, Fridrih, *O lepom*, Book & Marso, Beograd, 2007.
- Šopenhauer, Artur, *Svet kao volja i predstava*, Službeni glasnik, Beograd, 2005.

- Tetens, Johannes Nicolaus, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, M. G. Weidmanns Erben und Reich, Leipzig, 1777.
- Turner, Urs, *Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maximen und die Bildung von Maximen bei Kant*, A. Franke Verlag, Tübingen/Basel, 1993.
- Townsend, Dabney, "From Shaftesbury to Kant: The Development of the Concept of Aesthetic Experience", *Journal of the History of Ideas* 48 (2), 1987 (287–305).
- Verri, Pietro, *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Weygand, Leipzig, 1777.
- Vuković, Ivan, *Oponašanje Boga: intimna istorija Kantove filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad/Sremski Karlovci, 2006.
- Vuković, Ivan, *Platon i Kant: saveti za dobar život*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad/Sremski Karlovci, 2016.
- Wachter, Alexander, *Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006.
- Watkins, Eric, *Kant and Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Waxman, Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, 1994.
- Wenzel, Christian Helmut, *An Introduction to Kants Aesthetic*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria, 2005, 29.
- Wieland, Wolfgang, *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
- Willaschek, Marcus, "Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom 'Factum der Vernunft'", in: G. Funke (hg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bouvier, Bonn, 1991, 455–466.
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Absichten den natürlichen Dinge*, Halle im Magdeburgischen, 1741.
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle im Magdeburgischen, 1741.
- Wolff, Michael, "Warum das Factum der Vernunft ein Factum ist", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (4), 2009 (511–549).
- Wunderlich, Falk, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005.
- Zajonc, Robert, "Feeling and Thinking: Preference Need no Inferences", *American Psychologist* 35 (2), 1980 (151–175).
- Zammito, John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Zangwill, Nick, "Kant on Pleasure in the Agreeable", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53 (2), 1995 (167–176).
- Zimmerman, Robert, *Aesthetik*, Wilhelm Braumüller, Wien, 1858.
- Zinkin, Melissa, "Kant and the Pleasure of 'Mere Reflection'", *Inquiry* 55 (5), 2012 (433–453).
- Zuckert, Rachel, "A New Look at Kant's Theory of Pleasure", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60 (3), 2002 (239–252).
- Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge University Press, New York, 2007.

Lektura

Olgica Rajić

Dizajn

Tamara Hasičević

Prelom

Sanja Tasić

Tiraž

300

Štampa

Donat Graf

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

14 Кант И.
159.942.4:1

ЦВЕЈИЋ, Игор, 1986-

Nesvodivost sposobnosti osećanja
: osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva
u filozofiji Imanuela Kanta / Igor
Cvejić. - Beograd : Institut za filozofiju i
društvenu teoriju, 2018 (Beograd : Donat
Graf). - 346 str. : graf. prikazi, tabele ; 21
cm. - (Biblioteka Prudentia)

"Rukopis je nastao tokom rada u okviru
projekta Etika i politika životne sredine:
institucije, tehnike i norme pred
izazovom promena prirodnog okruženja
..." --> kolofon. - Tiraž 300. - Napomene
i bibliografske reference uz tekst. -
Bibliografija: str. 338-346.

ISBN 978-86-80484-26-6

a) Кант, Имануел (1724-1804) - Осећаји
COBISS.SR-ID 265420556