

UNIVERZITET U BEOGRADU  
FILOZOFSKI FAKULTET

Igor D. Cvejić

# KANTOVA TEORIJA OSEĆAJA

doktorska disertacija

BEOGRAD,  
2016.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Igor D. Cvejić

# KANT'S THEORY OF FEELING

Doctoral Dissertation

BELGRADE,  
2016.

**Mentor:**

dr Nebojša Grubor, vanredni profesor,  
*Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

**Članovi komisije za ocenu i odbranu doktorske disertacije:**

dr Jovan Babić, redovni profesor,  
*Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

dr Una Popović, docent,  
*Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom sadu*

**Datum odbrane doktorske disertacije:**

## Kantova teorija osećaja

### *rezime*

Uobičajene su interpretacije po kojima Kant osećaje objašnjava ili kauzalno ili kao intencionalna stanja. Pod kauzalnim objašnjenjem, podrazumeva se da je osećaj prost oset (materijalna predstava čula) koja se ne može nikako drugačije objasniti osim preko svojih uzroka. Prema intencionalnom objašnjenju, kakvo je ono Rejčel Zakert, Kant osećaj shvata kao mentalno stanje drugog reda, kao svest o, ili predstavu o, nekom drugom stanju i njegovoj relacionoj karakteristici.

Oslanjajući se na podelu osnovnih moći duše, u radu će se braniti teza da obe prethodne interpretacije ne mogu adekvatno da objasne Kantovo shvatanje osećaja. Prema razlici osnovnih odredbi duše osećaji, kao mentalna stanja *sui generis*, sami nisu predstave, prema tome ni oset, ni predstava višeg reda. Naprotiv, osećaj jeste subjektivni kauzalitet predstave, težnja da se u datom stanju predstavljanja održi ili da se ono odbaci – koja se i bez predstave višeg reda manifestuje kao svest.

To omogućava i da se jasnije uvidi veza između moći suđenja i osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. U radu će se braniti teza da Kant moć osećaja, u transcendentnom smislu, paralelno sa moći saznanja i htenja, izvodi preko mogućnosti sinteze *a priori* predstava sa njihovim subjektivnim kauzalitetom. Princip na osnovu koga je ova sinteza moguća sadržan je u moći suđenja, i u čistom obliku manifestuje se u sudu ukusa, utoliko što se pri nekoj datoj predstavi prosuđivanje struktuirano kao subjektivni kauzalitet predstave, odnosno kao osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva.

Iako se u radu odbacuje shvatanje osećaja kao predstava drugog reda, brani se teza da se, prema Kantu, osećaji mogu razumeti kao intencionalna stanja. 1. Ukoliko osećaj shvatimo kao subjektivni kauzalitet predstava, veza osećaja i kognitivnih stanja (predstava) se može razumeti mnogo intimnijom nego pri kauzalnom objašnjenju. 2. Iako u stogom smislu osećaji nemaju karakter svesti da je o nečemu, koji Kant rezerviše za saznanje, možemo da govorimo o specifičnoj intencionalnoj usmerenosti osećaja, koja se ne može redukovati na intencionalnost saznanja ili žudnji.

Ključne reči: Kant, osećaj, moći duše, ukus, moć suđenja, intencionalnost

Naučna oblast: filozofija

Uža naučna oblast: estetika

UDK: 14 Kant: 159.942

## Kant's Theory of Feeling

### *summary*

Two main contemporary interpretations of Kant's account concerning the feeling of pleasure and displeasure argue that he explains feeling either causally or as an intentional mental state. According to the causal interpretation a feeling is an opaque sensation, which could not be explained by itself, but rather by its causes. As claimed by Rachel Zuckert, chosen due to her detailed explanation of intentional interpretation, feeling for Kant could be understood as a second order mental state, as a 'consciousness of' or 'representations of' another mental state and its relational characteristic.

Relaying on Kant's division of the faculties of the soul, the thesis will be defended, that both interpretations could not adequately explain Kant's account of feeling. According to the difference between basic determinations of the soul, feelings, as mental states *sui generis*, are themselves not representations, therefore, they are nor sensations, nor second-order representations. Instead, a feeling should be understood as a subjective causality of representation, a tendency to maintain or restrain the state of representation – which is by itself manifested as a consciousness.

This could also allow us to clarify the connection between the power of judgement and the feeling of pleasure and displeasure. I will defend the thesis that Kant explains the faculty of feeling, in transcendental sense as parallel to the faculty of knowledge and the faculty of desire, through the possibility of *a priori* synthesis of representations with its subjective causality. The principle, which makes this synthesis possible, is the principle of the power of judgement, which is manifested in its pure form in the judgement of taste, only insofar as the judging is itself structured as a subjective causality of representation, i.e. as a feeling of pleasure or displeasure.

Although the interpretations of feelings as second-order representations is dismissed, the thesis will be defended that feelings could be understood as intentional states. 1. If we understand feeling as a subjective causality of representation, the much more intimate relation between feeling and relevant cognitive states (representations) could be accounted for, which is not the case with causal explanation. 2. Albeit feelings, in a strict sense, do not have a character of aboutness, which Kant reserves for knowledge, we could

speak of a specific directedness of feelings, which can not be reduced to the intentionality of knowledge or desires.

Key Words: Kant, feeling, faculties, taste, judgement power, intentionality

Scientific field: philosophy

Scientific subfield: aesthetics

UDC: 14 Kant: 159.942

# SADRŽAJ:

<b>UVOD</b>	<b>1</b>
<b>1 PRETHODNI ISTORIJSKI KONTEKST</b>	<b>12</b>
1.1. <i>Zadovoljstvo kao uvid u savršentsvo</i>	13
1.2.1. Dekart o strastima kao psihofizičkim stanjima	13
1.2.2. Lajbnic o čulnim percepcijama	20
1.2.3. Volf o jednoj osnovnoj sili duše	24
1.2.4. Baumgartenova estetika	29
1.2.5. Majerova psihologija živog saznanja	32
1.3. <i>Odbacivanje shvatanja zadovoljstva i nezadovoljstva kao vida saznanja</i>	34
1.3.1. Zulcer o sposobnosti da osetimo predstave	35
1.3.2. Kruzius i Mendelson o moćima duše	37
1.3.3. Tetensovo shvatanje osećaja	39
1.4. <i>Britanska estetika</i>	43
1.4.1. Šaftsberi i Hačison o estetskom čulo	44
1.4.2. Hjumovo limitiranje uloge razuma	49
<b>2 OSNOVNE MOĆI DUŠE I OSNOVI KANTOVE FILOZOFIJE</b>	<b>53</b>
2.1. <i>Tri osnovne moći duše</i>	56
2.1.1. Kantovo shvatanje supstancije i sile. Metafizički dokaz mogućnosti postojanja različitih osnovnih moći duše	57
2.1.2. Empirijsko izvođenje osnovnih moći duše u predavanjima iz metafizike	59
2.1.3. Kantov model kauzaliteta: objašnjenje izraza „kauzalitet neke predstave“	62
2.1.4. Prethodno predstavljanje sistematskog izlaganja osnovnih moći duše u Kritici moći suđenja	70
2.2. <i>Odredbeni razlog i principi a priori</i>	72
2.3. <i>Materija i forma: izolovanje predmeta transcendentalne filozofije</i>	75
2.4. <i>Transcendentalna estetika</i>	77
2.4.1. Oset ( <i>Empfindung</i> )	78
2.4.2. Unutrašnje čulo	81
2.5. <i>Svest (Bewußtsein)</i>	83
2.6.1. Transendentalna aperepcija	93
2.6.2. Fakt uma i predmet praktičkog uma	94
2.6.3. Osećaj kao svest?	100
<b>3 KANT O OSEĆAJU</b>	<b>102</b>
3.1. <i>Istorijsko- semantička analiza termina „Gefühl“</i>	102
3.2. <i>Osnovno, vitalno čulo i osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva</i>	105
3.3. <i>Ka definiciji osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva</i>	110
3.3.1. Kauzalna teorija osećaja	114
3.3.2. Intencionalna teorija osećaja	122
3.3.3. Osećaj kao subjektivni kauzalitet predstave	131
3.3.4. Osećaj i čulnost	133



3.3.5. Osećaj i saznanje	148
3.3.6. Osećaj i svest	157
3.3.7. Slaganje, unapređenje i subjektivni kauzalitet	164
3.4. <i>Podela osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva</i>	168
3.5. <i>Osećaj i moć žudnje</i>	173
3.5.1. Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva kao razlog odredbe moći žudnje	173
3.5.2. Intelektualna odredba moći žudnje kao razlog osećaja	178
3.5.3. Moralni osećaj i osećaj poštovanja	185
3.5.4. Osećaj i intencionalnost	191
3.6. <i>Zaključni pregled trećeg dela</i>	206
<b>4 OSEĆAJ U FORMI SVRHovitosti</b>	<b>211</b>
4.1. <i>Refleksivna moć suđenja</i>	214
4.1.1. Moć suđenja: opšte razmatranje	214
4.1.2. Refleksivna moć suđenja	216
4.1.3. Učenje o izgradnji empirijskih pojmova	219
4.1.4. Estetska upotreba refleksivne moći suđenja	224
4.2. <i>Uvod u analitiku ukusa</i>	239
4.3. <i>Bezinteresno dopadanje</i>	243
4.3.1. Pojam interesa i različite vrste dopadanja	244
4.3.2. Problemi u interpretaciji bezinteresnosti u dopadanju	245
4.3.3. Svest bezinteresnog dopadanja	250
4.4. <i>Forma svrhovitosti</i>	252
4.4.1. Oblici svrhovitosti	252
4.4.2. Odredbeni razlog i kauzalitet u trećem momentu suda ukusa	255
4.5. <i>Harmonija u slobodnoj igri uobrazilje i razuma</i>	267
4.5.1. Argument §9, prvi deo: odredbeni razlog osećaja	267
4.5.2. „Kognitivna“ shvatanja harmonije u slobodnoj igri uobrazilje i razuma	280
4.5.3. Estetska upotreba refleksivne moći suđenja: ponovno razmatranje	284
4.5.4. Argument §9, drugi deo: estetska svest	295
4.5.5. Veza prosuđivanja i osećaja zadovoljstva	300
4.5.6. Intencionalnost osećaja zadovoljstva u sudu ukusa	305
Mogući prigovori	314
4.6. <i>Dedukcija suda ukusa</i>	321
4.7. Sensus communis	325
4.8. <i>Uzvišeno</i>	327
4.9. <i>Kauzalitet osećaja između kauzaliteta prirode i kauzaliteta slobode</i>	332
<b>5 ZAKLJUČNI KOMENTAR</b>	<b>338</b>
<b>LITERATURA</b>	<b>344</b>

## UVOD

„Was ist aber ein Gefühl? das ist etwas schwer zu bestimmen.“<sup>1</sup>

„Šta je pak osećaj? to je nešto što je teško odrediti.“

Osećaj (*Gefühl*) je danas jedan opšti termin kojim je pokriven širi opseg značenja:<sup>2</sup> (1) kratkotrajni *oseti* telesnih promena (prema engleskom terminu *feeling*, a u nemačkom se koriste i termini *Empfindung* ili *Fühlen*<sup>3</sup>) poput bola, svraba, osećaja toplote i hladnoće itd.; (2) *emocije*, neposredne, kratkotrajne (intencionalne) reakcije na spoljni svet (prema upotrebi engleskog termina *emotions*, u nemačkom akademskom jeziku označene kao *emotionale Gefühle*<sup>4</sup>), kao što su strah, bes, radost, itd.; (3) *osećanja*, kao dugotrajne intencionalne ili neintencionalne (latentne) dispozicije, koje ne moraju biti neposredno povezane sa telesnim reakcijama na spoljni svet (prema prevodu francuskog *sentiment*, takođe u nemačkom akademskom jeziku kao *Hintergrundgefühle*) poput majčinske ljubavi, poverenja, nostalgije, itd.,<sup>5</sup> U širem smislu, pod osećaje se mogu podvesti i (4) *afekti*, kao nesvesne, nekontrolisane neposredne reakcije na okolni svet i (5) *raspoloženja* (*Stimmungen*), kao trajnija stanja od emocija, ali kraća od osećanja, koja nisu neposredno intencionalno usmerena na neki predmet u okolnom svetu.<sup>6</sup> U svakodnevnoj upotrebi termina „*Gefühl*“, kao što je i u srpskom jeziku slučaj sa terminom osećaj, i dalje se može videti nasledstvo prvobitnog značenja u sprezi sa čulom dodira, prema latinskom *tactus*, npr. „nemam više osećaja u šakama“, ili kao u izrazu 'imati takta' - u formi „imam osećaj

---

<sup>1</sup> V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 246.

<sup>2</sup> Eva – Maria Engelen, *Gefühle*, Phillip Reclam, Stuttgart, 2007., 7.; podela koja sledi je samo grubo skicirana i može biti drugačije određena u zavisnosti od interpretacije ovih fenomena. Podela se oslanja na tri osnovna kriterijuma: povezanost sa (neposredno objašnjivim) fiziološkim promenama, intencionalnost i trajnost. Na ovom mestu neće se ulaziti u više detalja, jer je to dovoljno za cilj ovog uvodnog paragrafa da predstavi raznovrsnost značenja obrađivanog termina danas jer je Kantovo shvatanje mnogo konkretnije.

<sup>3</sup> E.M. Engelen, *Gefühle*, 10.

<sup>4</sup> Sabine A. Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009., 9.

<sup>5</sup> *ibid*, 9.

<sup>6</sup> *ibid*, 11.

da...“.<sup>7</sup> Sa takvom 'inflacijom' ovog termina, kao i raznolikosti teorijskih pristupa objašnjenju, teško se može izneti njegova jednoznačna i sistematična odredba.<sup>8</sup>

Sam termin „*Gefühl*“ (osećaj) je, u Kantovo vreme, u nemačkom akademskom jeziku još uvek nesazreo. Prvi put je zabeležen u rečniku iz 1648., gde znači „peto čulo“, odnosno čulo dodira, i u nešto širem značenju – čulo koje se prostire celim telom.<sup>9</sup> U istom značenju ga nalazimo i kod Volfa<sup>10</sup> (*Wolff*), Baumgartena<sup>11</sup> (*Baumgarten*) i Majera<sup>12</sup> (*Meier*) – latinski termin koji paralelno koriste je *tactus*.<sup>13</sup> 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),<sup>14</sup> što je takođe bilo podrazumevano latinskim izrazom *tactus secundum*. U religioznom jeziku termin dobija značenje onoga 'neizrecivog, ali ipak nesumnjivog'.<sup>15</sup>

Neophodno je obratiti pažnju da izvorno značenje ovog termina nije istovetno sa današnjom upotrebom termina „emocija“, kao neke vrste unutrašnje *reakcije*. „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 prosto telesnoj modifikaciji našeg stanja ili percipiranju te modifikacije: „osećaj ima perceptivni karakter koji uključuje svest, i od početka je shvaćen kao jedna vrsta nepropozicionalnog saznanja [sveta].“<sup>16</sup>

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

---

<sup>7</sup> up. Verena Mayer, „*Gefühl*“, in *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer, München/Freiburg 2007., (865 - 878).

<sup>8</sup> *ibid.*

<sup>9</sup> 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.)

<sup>10</sup> Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, Halle im Magdeburgischen, 1741., § 221.

<sup>11</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, *Methaphysik*, Hemmerdische Buchhandlung, Halle, 1783., §397.

<sup>12</sup> Georg Friedrich Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, J. J. Gebauer, 1755 – 1759., §533.

<sup>13</sup> 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*.

<sup>14</sup> up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“

<sup>15</sup> up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“

<sup>16</sup> V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“, 293.

zadovoljstva i nezadovoljstva. Utoliko je tema ovog rada upućena na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.

Nije teško primetiti da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo kroz čitavu istoriju čovečanstva igrali bitnu ulogu. I danas smo često u prilici da čujemo da će se dobrim smatrati život ispunjen zadovoljstvom, a lošim onaj u kome preovlađuje nezadovoljstvo. Asketske prakse nas, nasuprot tome, uče da se uzdržimo od uživanja. Ljudi su spremni da ulože velike svote novca u različita sredstva koja će im omogućiti trenutno zadovoljstvo. Ona mogu obuhvatati širok spektar savremenom čoveku ponuđenih opcija: od banalnih i opuštajućih poput, recimo, joge, do ozbiljnih i razarajućih poput različitih vrsta droge.. Danas su ekonomija i marketing dobrim delom zasnovani na istraživanju toga koliko će zadovoljstva ili nezadovoljstva neki proizvod doneti, folk psihologija nam nudi savete kako da budemo zadovoljni u svom životu, itd.

Za nas je mnogo interesantnije pitanje kako da objasnimo zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Na koji način je najbolje pristupiti osećaju? Da li su osećaji samo puke fiziološke promene ili ih treba shvatiti i kao mentalne intencionalne akte? Da li imaju neki propozicionalni sadržaj? Da li se osećaji prosto dešavaju ili im prethodi neko prosuđivanje? Jesu li, i na koji način, osećaji motivacioni pokretači naših aktivnosti? Postoji li razlika između prostijih i složenijih osećaja? Da li postoji razlika između štetnih i korisnih ili banalnih i finijih osećaja? To su samo neka od pitanja sa kojima filozofija osećaja mora da se susretne. Međutim, ako očekujemo da ćemo u istoriji filozofije naići na međusobno koherentna stanovišta u razumevanju zadovoljstva i nezadovoljstva, varamo se. Nasuprot takvom očekivanju, pre ćemo naići na sumnju pojedinih autora da se do nekog adekvatnog stanovišta ikada došlo.

1649. godine u uvodu dela *O strastima duše* Dekart (*Descartes*) piše o strastima uopšte, među koje prema Dekartu u širem smislu spadaju i zadovoljstvo i nezadovoljstvo:

„iako je ova materija veoma mnogo oduvek istraživana, a i ne odaje utisak teške materije, pošto strasti svako iskušava sam pa se u razotkrivanju njihove prirode, nema potrebe sa zapažanjima sa strane, ipak je, 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.“<sup>17</sup>

Nešto više od sto godina kasnije Kant, prema zapisima svojih studenata, kaže:

„Drugi deo empirijske psihologije, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, još nije odgovarajuće obrađivan.“<sup>18</sup>

Znamo li mi danas šta je zadovoljstvo? Neko bi nam mogao odgovoriti: „to je ono što se dešava kada se luči serotonin“ – i teško bi se moglo poreći da je u pravu. To svakako nije vrhunac savremene nauke. Samo u poslednjih tridesetak godina stvari se rapidno menjaju. Tehnologija nam danas omogućava da do najsitnijih detalja pratimo i mapiramo i najminimalnija kretanja neurona. Studije prednjeg režnja mozga, poput onog Antonia Damazia (*Antonio Damasio*)<sup>19</sup>, ili amigdale, poput onog Džozefa Ledua (*Joseph Le Doux*)<sup>20</sup>, već su nam otkrila mnoge od skrivenih puteva našeg emotivnog života. Po svemu sudeći vrlo brzo ćemo moći da znamo sve o unutrašnjim nervnim tokovima. Moguće je da filozofiji tu treba staviti prst na usne i da nam ne treba nikakva filozofija osećaja. Poput anatomije, ili ispitivanja kako napraviti najbrži silicijumski provodnik, stvar možda treba ostaviti stručnjacima iz posebnih naučnih oblasti.

Međutim, čak su i neuronauke kada se susretnu sa fenomenom kao što je osećaj, još uvek suočene sa mnogim problemima. Navedimo samo jedan od njih. Osećajima po njihovoj suštini pripada to da se osećaju, da su neko iskustvo. U sprezi sa tim nailazimo na problem koji je poznat kao 'teški problem svesti' (*hard problem of consciousness*, uzimamo ovde formulaciju Dejvida Čalmersa – *David Chalmers*<sup>21</sup>). Lakim problemom svesti (*easy problem of consciousness*) mogla bi se označiti pitanja objašnjenja: kako imamo pristup našim unutrašnjim stanjima, kako imamo deliberativnu kontrolu nad našim aktivnostima, kako fokusiramo našu pažnju itd. Između ostalog, tu spada i pitanje kako možemo da mapiramo sve događaje naše svesti na jednoj neuralnoj mapi. Nema nikakvog suštinskog razloga zbog koga bismo tvrdili da standardni metodi prirodnih nauka (a time i

---

<sup>17</sup> Rene Dekart, *Strasti duše*, Moderna, Beograd, 1989., 7. (dalje *Strasti duše*)

<sup>18</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674.

<sup>19</sup> Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, New York, 1999.

<sup>20</sup> Joseph LeDoux, *Das Netz der Gefühle*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1998.

<sup>21</sup> David J. Chalmers, "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2(3):200-19, 1995.

neuronauke) nisu prikladni da daju odgovor na ova pitanja; iako će tako nešto verovatno zahtevati vremena. Stvari stoje nešto drugačije ako postavimo pitanje zašto je to za subjekat određeno (subjektivno) iskustvo? Zašto neki određeni sklop nerava doživljam kao plavo<sup>22</sup>, ili kao osećaj zadovoljstva? Dosadašnje metode fizikalizma mnogo teže mogu da odgovore na ova pitanja, i po pravilu (još) nisu usmerene na njega. Ne radi se prosto o dualizmu, kakav je recimo dualizam tela i duše, ne negira se da svi mentalni fenomeni jesu i fizički entiteti, ali pitanje je, međutim, zašto se neki fizički entiteti još i manifestuju (subjektivno) kao određeni mentalni fenomeni? Naravno, postoje i protivargumenti iz pravca fizikalizma, prema kojima se to ne smatra nikakvim radikalnim problemom. Naša namera nije bila da se odlučimo između ponuđenih pristupa, već samo da ukažemo na to da je problem iskustva i dalje daleko od toga da jednom za svagda bude rešen. Sve dok je tako, filozofija može da ukaže na moguće korekcije u ispitivanju osećaja i time potpomogne naučna ispitivanja.

Čak i kada bi nam pojedinačne nauke odgovorile na sva moguća pitanja o tome šta jeste osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, granice filozofije se svakako tu ne završavaju. Jedno praktično pitanje „šta treba da činim?“ se teško može poistovetiti sa pitanjem „šta nešto jeste?“. I sa našim osećajima zadovoljstva i nezadovoljstva smo upitani šta da činimo, kako da se odnosimo prema njima, a svo moguće znanje o tome šta oni jesu nam samo po sebi ne bi pružilo adekvatan odgovor na postavljeno pitanje. Ukoliko etika, ma u kom obliku, nije jedna sasvim iščezla disciplina, a po svemu sudeći nije, onda i osećaji potpadaju pod njeno razmatranje.

Dakle, mi i dalje posedujemo različite načine na koje možemo pristupiti osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva. Neuronauke su ih učinile predmetima empirijskog istraživanja fizičkog sveta. U psihologiji i psihoanalizi osećaji su već odavno uzeti kao predmet istraživanja našeg unutrašnjeg iskustva ili njegovih podsvesnih tokova. Sasvim drugačije, ali ne i nekompatibilno, nam govore kognitivni teoretičari koji osećaje smatraju jednom vrstom saznanja, nečim što poseduje intencionalni propozicionalni sadržaj.<sup>23</sup> Isto

---

<sup>22</sup> Sa tim u vezi pogledati i teoriju o kvalijama koja cilja na isti problem: Thomas Nagel, “What is it like to be a bat”, *Philosophical review* 83 (4), 1974, (433 – 450); Franck Jackson, “What Marry Didn` t Know”, *Journal of Philosophy* 83 (5), 1986, (291 – 295) Za razmatranje ovog problema u sprezi sa odnosom osećaja i emocija pogledati Peter Goldie, “Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way”, *Emotion Review* 1 (3), 2009., (232 – 239).

<sup>23</sup> uporediti: Sabine E. Döring, „Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute“, in: S. E. Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, (12 – 65), 23.

tako postavljamo pitanja šta treba da činimo sa zadovoljstvom i nezadovoljstvom. Zadovoljstvo i nezadovoljstvo posmatraju se kao motivacioni „okidači“ aktivnosti.<sup>24</sup> Bioetičari (i farmaceuti) nam danas iznose opširna razmatranja o medikamentima koji će nas učiniti aktivnijim, empatičnijim itd. Folk psihologija nas, slično tome, snabdeva savetima kako da regulišemo sopstveno zadovoljstvo i nezadovoljstvo. No, zadovoljstvo isto tako može biti postavljeno i kao cilj, ili kao kriterijum naših aktivnosti, ako pitanje „šta treba da činim?“ preformulišemo, što nije retka pojava, u pitanje „šta treba da činim da bih bio zadovoljan ili da ne bih bio nezadovoljan?“.

U filozofiji, kao i u svakodnevnom životu, sasvim je legitimno postaviti pitanje da li su saznanje i praktičko/pragmatički odnos, ona vrsta odnosa koji su najprimereniji osećaju kako bi nam naši sopstveni osećaji postali transparentni, ili da bismo putem osećaja imali najprimereniji odnos sa osobama, predmetima ili mestima oko nas. Suštini fenomena osećaj pripada to da se on oseća. Da li će nam biti jasno šta osećamo (recimo u prisustvu neke osobe), ako pitamo šta je taj osećaj i učinimo ga predmetom saznanja, drugim objektom među objektima, ili ako se pitamo šta je u propozicionalnom sadržaju ovog osećaja, ili ako se pitamo šta treba da radimo u pogledu tog osećaja? Ili osećaj zahteva još neki drugi, sebi primeren, pristup koji će nam prisustvo osećaja učiniti najjasnijim? Fenomenološko pitanje o osećaju, ukoliko je njega legitimno postaviti, dakle, pita o tome da li fenomen osećaja iziskuje da osećaj tretiramo kao drugi objekat među objektima, ili kao još jednu, mada neobičnu, vrstu saznanja, ili kao deo jednog pragmatičkog sklopa, ili fenomen osećaja zahteva neki svojstven pristup kako bi se pokazao u pravom svetlu. Takvo pitanje postavlja filozofija osećaja. Dakle, paralelno mi možemo pristupiti fenomenu osećaja iz sfere nauke, epistemologije, praktične filozofije, ili filozofije osećaja.

Sentimentalistička paradigma teorije ukusa, koja se razvija u sedamnaestom veku, i za nas je po svom istorijskom položaju od posebnog značaja, svojim postepenim razvojem i odvajanjem od sfera moralnosti i saznanja, jedan je od primera posebnog pristupa fenomenu osećaja. Za nas na ovom mestu nije od presudnog značaja što se otvorio poseban prostor, paralelan sa saznanjem i moralnošću, nova sfera lepog, estetskog ili umetničkog odnosa prema stvarnosti, već smeštanje osećaja u sam centar te sfere.

---

<sup>24</sup> *ibid*, 25.

Međutim, osećaj tako nije bio shvaćen samo kao predmet saznanja. Naprotiv, fenomen osećaja je, tako reći, pušten da (od)govori, često ono što je bilo 'neizrecivo'. Tek nakon što je, na ovaj način, osećaju dopušteno da izađe na videlo, ponovo se postavlja pitanje: „šta je uopšte osećaj?“

## I OSNOVNE TEZE I ZADATAK RADA

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.“<sup>25</sup>

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 prva osoba kojoj treba da se obratimo. Međutim, to da neko teorijski objasni zašto osećaj nije, niti vrsta saznanja, niti da se može saznati, samo po sebi je dovoljno da možemo da govorimo o teoriji osećaja. Nit vodilja ovog rada slediće ono za šta smatramo da je Kantov neizmeran doprinos filozofiji osećaja, ukoliko ona treba da postoji kao posebna disciplina, 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 jedne 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.

---

<sup>25</sup> KMS, 37.; EEKU, AA 20: 232.



Sa tim principom, a ne sa empirijskim istraživanjem ovog ili onog osećaja, i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva je dobila svoje mesto u teorijskoj filozofiji (pošto saznanje principa, iako ne nužno i ono čega su oni principi, pripada teorijskoj filozofiji).<sup>26</sup> Prema tome, iako prema Kantu ne može u doslovnom smislu da postoji nauka o osećaju, može ipak da postoji teorija o moći osećaja. U svemu tome, sama koncepcija osećaja nikako nije mogla ostati nepromenjena. Nasuprot tome, Kant je u odnosu na svoje prethodnike izneo sasvim originalno objašnjenje osećaja.

Kristijan Volf je smatrao da postoji samo jedna nesvodiva osnovna sila ljudske duše: sila predstavljanja ili saznanja. U skladu sa tim se unutar racionalističke škole i zadovoljstvo i nezadovoljstvo smatralo 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 shvatanja prema kome 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: kauzalna i intencionalna. Prema kauzalnoj interpretaciji, čiji je najreprezentativniji predstavnik Pol Gajer (*Paul Guyer*), Kant osećaje objašnjava kao proste osećaje (poput empirista), koji se prema svojoj strukturi ne mogu objasniti, već se jedino mogu objasniti preko njihovih uzroka. Prema intencionalnoj interpretaciji, za koju ćemo, zbog njenog najiscrpnijeg izlaganja kao glavnog reprezentata uzeti Rejčel Zakert (*Rachel Zuckert*), osećaj je za Kanta intencionalna svest, mentalno stanje drugog reda, ili 'svest o' kauzalitetu nekog drugog mentalnog stanja.

Smatramo da obe ove interpretacije ne mogu adekvatno da predstavljaju Kantovo objašnjenje osećaja i da ispune 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

---

<sup>26</sup> KMS, 70., KU, AA 05: 179.

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 oseti (materijalna predstava čula), a Zakert da su osećaji predstave drugog reda.

Sledeći ovaj uvid, branićemo tezu da osećaj u Kantovoj filozofiji treba shvatiti 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. Na taj način Kant je, smatramo, pokušao da osvetli fenomen osećaja koji se ne može redukovati na fenomen saznanja ili žudnji.

Osim što ćemo pokušati da pokažemo da je ovakva interpretacija adekvatnija Kantovim generalnim uvidima o osećaju, stavićemo sebi kao zadatak i 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 sudu ukusa, jer predstavlja jedini pravi slučaj u kome 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.

Uprkos tome što uopšteno odbacujemo intencionalnu interpretaciju osećaja Rejčel Zakert, pre svega zbog nedovoljnog uvažavanja Kantovog razlikovanja između 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 ona smatraju povezanim jedino kauzalnom vezom (uzroka i posledice). Takođe, pokušaćemo i da pokažemo na koji način se može objasniti intencionalnost svake pojedine vrste osećaja unutar Kantove filozofije. U skladu sa tim zadatkom zastupaćemo tezu da se kao intencionalni objekat uživanja i bola može okarakterisati (ne)egzistencija nekog objekta. Zatim da intelektualni osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva imaju svoj kompleksni intencionalni objekat, koji se zasniva na pojmu, koji im stoji u osnovi. Na kraju, da je jedna od centralnih karakteristika osećaja zadovoljstva u refleksiji to što je njegov formalni intencionalni objekat svrhovitost bez svrhe.

## II KRATAK PREGLED SADRŽAJA

Rad se sastoji iz četiri glavna dela, praćena zaključnim pregledom. U prvom poglavlju ćemo pokušati da da prikažemo relevantan istorijski-kontekst i razmatranja osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva kod Kantovih prethodnika. Zatim ćemo, u drugom poglavlju, izložiti značaj i osnovu Kantove podele osnovnih moći duše. U trećem i četvrtom poglavlju okrenećemo se dva centralna zadatka ovog rada: karakterizaciji osećaja kod Kanta i karakterizaciji principa *a priori* za moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva.

### (1) PRETHODNI ISTORIJSKI KONTEKST

Uvodni istorijski deo ovog rada će se baviti shvatanjem zadovoljstva i nezadovoljstva kod Kantovih prethodnika, kao i pitanjem da li postoji neka posebna duševna moć za ove fenomene. Pored toga nam se nameće kao bitan i pojam ukusa, jer je, kao što ćemo videti, upravo problem ukusa omogućio da se zadovoljstvo i nezadovoljstvo posmatraju kao nešto različito, i od saznanja, i od žudnji. U okviru toga izložićemo shvatanje zadovoljstva i nezadovoljstva kao vrste kognitivnog stanja (u racionalističkoj školi), zatim začetak kritike ovog stanovišta pre Kanta, kao i neke od osnovnih postavki britanske estetike.

### (2) OSNOVNE MOĆI DUŠE I OSNOVI KANTOVE FILOZOFIJE

U ovom delu pokušaćemo da oslikamo Kantovu podelu osnovnih moći duše, i teorijski pozadinu koja mu omogućuje da ovakvu podelu izvrši. Pored toga izložićemo neke od osnovnih problema Kantove filozofije i pokušati da ukažemo na koji način je podela osnovnih moći duše značajna za Kantovu filozofiju u celini, a pre svega da je Kantovo postavljanje pitanja o svesti neposredno vezano za pitanje o osnovnim moćima duše.

### (3) KANT O OSEĆAJU

Tek u trećem delu ćemo se okrenuti osnovnoj temi ovog rada, dakle osećaju (*Gefühl*). Zbog specifičnosti samog termina prvo ćemo izložiti jednu pojmovno-istorijsku analizu značenja termina pre Kanta (3.1.). Zatim ćemo skicirati Kantova „kolebanja“ oko upotrebe ovog termina od šezdesetih godina osamnaestog veka, pa do kritičkog perioda (3.2.), da bismo prešli na razmatranje Kantovog određenja

osećaja u kasnijem periodu, kao isključivo osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Predstavićemo dve uobičajene interpretacije Kantovog objašnjenja osećaja: kauzalnu i intencionalnu. Pokazaćemo zašto ove interpretacije nisu u dovoljnoj meri adekvatne i ponuditi alternativu koju sami zastupamo (3.3.). Nakon toga ćemo razmatrati Kantovu podelu osećaja na čulne, intelektualne, i osećaj u refleksiji, i probleme kako da tu podelu razumemo (3.4.), da bismo u nastavku pojedinačno razmotrili čulna i intelektualna (ne)zadovoljstva koja su povezana sa moći žudnje (3.5.).

#### (4) OSEĆAJ U FORMI SVRHovitosti

I čulni i intelektualni osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva razmatrani u trećem delu odnose se na one osećaje koji su povezani sa moći žudnje (praktičko (ne)zadovoljstvo). Kao takva, ona za Kanta, kako ćemo videti, ne zahtevaju objašnjenje nikakvog posebnog receptiviteta.<sup>27</sup> U *Kritici moći suđenja* Kant se okreće pitanju posebnog vida osećaja: u ukusu i uzvišenom. Tek ovim razmatranjem moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva u pravom smislu je postala deo kritičke filozofije, i postavljeno je pitanje o njenom osnovnom principu, kao i jednom posebnom receptivitetu koji se prema ovom principu konstituiše. Prema tome, glavni zadatak ovog dela rada će biti da pokažemo na koji način je princip refleksivne moći suđenja, princip formalne svrhovitosti, konstitutivan za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, ili drugačije rečeno kakva je veza prosuđivanja i osećaja. Mi ćemo braniti tezu da je sinteza prosuđivanja predmeta i osećaja, prema Kantu, moguća na taj način što se prosuđivanje fenomenološki strukturiira kao osećaj zadovoljstva, odnosno kao subjektivni kauzalitet predstave.

---

<sup>27</sup> KMS, 16, EEKU, AA 20: 207.

# 1 PRETHODNI ISTORIJSKI KONTEKST

Tema ovog rada je Kantova teorija osećaja. Međutim, kako je sam pojam osećaja, u terminološkom obliku koji sam Kant koristi (*Gefühl*) pre Kanta imao vrlo malo značaja u akademskom jeziku mi smo se opredelili za to da istorijski kontekst pre svega predstavimo preko pojmova zadovoljstva i nezadovoljstva, koji su kod Kanta neposredno povezani sa pojmom osećaja, a čija se razvojna linija može iscrpnije pratiti. Osnovno pitanje koje ćemo razmatrati u ovom poglavlju jeste u kakvoj relaciji kod Kantovih prethodnika stoji zadovoljstvo, odnosno nezadovoljstvo prema saznanju, žudnjama i dobrom.

Istovremeno, zadovoljstvo i nezadovoljstvo su se pokazali kao vrlo bitni pojmovi za objašnjenje problema ukusa (barem u njegovom sentimentalističkom obliku). Nastanak pojma ukusa, kakvog ga i danas poznajemo, prema najrasprostranjenijem stanovištu, izloženom od strane istoričara Karla Borinskog, vezuje se za Gracijanovu<sup>28</sup> metaforičnu upotrebu termina *gustus* (čulo ukusa).<sup>29</sup> Za Gracijana ukus predstavlja sposobnost najadekvatnijih i najfinijih izbora u lepom/ružnom, dobru/zlu, primerenom/neprimerenom. Problem ukusa se tiče toga na koji način da objasnimo ovu sposobnost. Mi ćemo se na ovom mestu koncentrisati na to da damo jedno od objašnjenja koje je ukus dovelo u najbližu vezu sa pitanjem o osećanju (*sentiment*).

Sentimentalističkim shvatanjem ukusa smatramo ono koje sposobnost ukusa objašnjava preko osećanja (*sentiment*). Jedan od prvih, i najznačajnijih ranih teoretičara ukusa, koji je zastupao ovakvo shvatanje je Dibo<sup>30</sup>. On razlikuje dva puta rasuđivanja: (1) put rasprave i analize (razuma) - „uistinu je dobar kada treba naći uzroke“<sup>31</sup>; i (2) put osećanja koji treba da odgovori na pitanje da li nam se nešto sviđa ili ne. Osećanje je, prema Dibou, jedno čulo koje prosuđuje o vrednosti nekog dela, kompetentni sudija, sposobnost da se

---

<sup>28</sup> Baltasar Gracián y Morales S.J. (1601 – 1658).

<sup>29</sup> Upaređiti: A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 18. i L. Feri, *Homo Aestheticus*, 20.

<sup>30</sup> Jean-Baptiste Dubos (1670 – 1742).

<sup>31</sup> L. Feri, *Homo Aestheticus*, 46.

razlikuje i izabere, koju on još naziva imenom „šestog čula“.<sup>32</sup> Međutim, prema Bojmleru, ovakvo imenovanje kod Diboja je vrlo nespretno, jer se pre radi, ne o samom čulu, već o jednom fenomenu suđenja koji će tek kod Baumgartena dobiti jasniji izražaj - čulnom prosuđivanju (*iudicium sensuum*).<sup>33</sup>

Jedan od načina da se objasni na koji način osećaj može da vrši izbor između dobra i zla, i lepog i ružnog jeste da se osećaj shvati kao jedna vrsta kognitivnog stanja koje je povezano sa saznanjem dobra. Ovo je opšti pravac koji je zauzela racionalistička škola, pri čemu se zadovoljstvo razumevalo kao uvid u savršenstvo. Drugi način je da pretpostavimo postojanje posebnog čula sposobnog za finije izbore, što je bio slučaj u britanskoj estetici, posebno kod Hačisona. Obe ove pozicije će se za Kanta pokazati nedovoljno utemeljene za rešenje problema ukusa.

Utoliko ćemo se prvo baviti definicijom zadovoljstva kao uvida u savršenstvo, koja potiče od Dekarta i shvatanjem zadovoljstva kao jedne vrste saznanja u nemačkoj racionalističkoj školi (1.1.). U drugom delu ćemo predstaviti prve kritike ovakvog stanovišta, koje će preko učenja o uživanju u lepoti dovesti do zahteva da se postulira posebna moć za zadovoljstvo i nezadovoljstvo (1.2.). Konačno, u trećem delu bavićemo se nešto drugačijim idejama iz britanske estetike, pokušajem da se okarakteriše posebna vrsta čulnosti zaslužna za finije osećaje, kao i ograničavanjem uloge razuma kod Hjuma (1.3.).

## **1.1. ZADOVOLJSTVO KAO UVID U SAVRŠENSTVO**

Definicija zadovoljstva kao uvida u savršenstvo, ili kao jedne vrste predstavljanja savršenstva, koja potiče od Dekarta, centralna je za filozofiju nemačkog govornog područja pre Kanta. Namera nam je da u ovom poglavlju predstavimo na koji način se desio prelaz od Dekartovog shvatanja zadovoljstva i nezadovoljstva kao izvesnog vida psihofizičkih stanja (1.2.1.) do Lajbnicovog kao jedne vrste saznanja (1.2.2.). Zatim ćemo ukazati na osnovu shvatanja da se zadovoljstvo i nezadovoljstvo i moraju redukovati na

---

<sup>32</sup> A. Baumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 51.

<sup>33</sup> *ibid.*

vrste saznanja u Volfovoj tezi da duša ima jednu osnovnu moć duše, moć da predstavlja svet (1.2.3.), te dalji razvoj ovog shvatanja završno sa Baumgartenom (1.2.4.) i Majerom (1.2.5.) koji se sve više okreće pitanju o moći suđenja umesto o razumu.

### 1.1.1. Dekart o strastima kao psihofizičkim stanjima

Dekartova definicija zadovoljstva kao uvida u savšenstvo 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.<sup>34</sup>

Ova definicija, koju Dekart iznosi u prepisci sa Princezom Elizabetom, glasi: „Kreposna su sva delanja naše duše koja nam pribavljaju kakvo savršenstvo, a naše celokupno zadovoljstvo sastoji se samo u unutrašnjem osvedočenju (*conscientia*<sup>35</sup>) da smo ga ostvarili.“<sup>36</sup>

Moramo imati u vidu šta Dekart podrazumeva pod „pribavljanjem savršenstva“. U *Principima filozofije* navodi se: „Principijelno savršenstvo čoveka je da ima moć da dela slobodno ili voljom, i to je ono na osnovu čega zaslužuje pohvalu ili pokudu.“<sup>37</sup> Ovaj put mogao bi nas zavesti da pomislimo da Dekart misli samo na duhovna zadovoljstva, ona koja doprinose slobodi duše. Međutim, to nije slučaj. On razmatra dve vrste užitka: onaj koji pripada samo duhu i onaj koji pripada duhu ukoliko je sjedinjen sa telom (odnosno telesna zadovoljstva).<sup>38</sup> Svaki od ova dva užitka se samerava prema „veličini savršenstva koje proizvodi.“<sup>39</sup> Savršenstva koja se proizvode su takođe različita: „[...] vrednosti svih savršenstava, kako tela, tako i duha, koje je moguće steći našim ponašanjem.“<sup>40</sup> Razliku po njihovom efektu, između telesnih i duhovnih zadovoljstava, Dekart zatim izvodi po tome što ova prva lakše obmanjuju (o savršenstvu) proizvodeći strasti<sup>41</sup> i što se neprestano

---

<sup>34</sup> Moses Mendelssohn, *Rapsodija ili dodaci pismima o osećajima*, u: *Opera selecta* (III), Demetra, Zagreb, 2003., 125.

<sup>35</sup> Prema latinskom prevodu: Renati Descartes, *Epistolae*, Simptibus Societatis, Amtelodami, 1682.

<sup>36</sup> Rene Dekart, pismo Elizabeti od 1. septembra 1645., u Šakota, Jasna (pr.), *Misliti zajedno. Prepiska između Dekarta i Elizabete*, Službeni glasnik, Beograd, 2010., 61. (dalje *Misliti zajedno*)

<sup>37</sup> Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, in: *Philosophical Essays and Correspondences*, Hackett Publishing, Cambridge/Indianapolis, 2000, §37.

<sup>38</sup> *Misliti zajedno*, 61.

<sup>39</sup> *ibid*, 62.

<sup>40</sup> *ibid*.

<sup>41</sup> *ibid*, 61.

menjaju. Kao što ćemo videti, savršenstvo na koje se misli u telesnim zadovoljstvima je uvek neka dobrobit tela.

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. Da bi smo to pitanje razumeli razmotrićemo Dekartov spis *O strastima duše*.

### *O strastima duše*

Ovaj spis 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.“<sup>42</sup>

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 je sve što nije delanje.“<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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.“<sup>45</sup> 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.

---

<sup>42</sup> *Strasti duše*, 7.

<sup>43</sup> *Misliti zajedno*, 72. up: *Strasti duše*, 7.

<sup>44</sup> *Strasti duše*, 7.

<sup>45</sup> *ibid*, 8.



Međutim, Dekarta ne zanimaju bilo koje strasti u ovom razmatranju, već samo one koje ćemo pripisati duši. Da bi to bolje razjasnio, Dekart čini razliku između tri vrste percepcija, koje su uopšteno neke trpnje, i koje u širem smislu sve spadaju pod strasti duše, za razliku od htenja<sup>46</sup>:

- 1) *Percepcije (les perceptions)* u užem smislu, koje se odnose na spoljašnje predmete (predmete spoljašnjih čula); odnosno izazvane su predmetima koji nadražuju naša čula i posredstvom nerava utiču na našu dušu (kao što su percepcije svetlosti, boje, zvuka itd.)<sup>47</sup>
- 2) *Osećanja (les sentiments)* su percepcije koje se odnose na naše telo, kao što su glad, žeđ, prirodna žudnja, bol, hladnoća i toplota našeg tela itd., koje takođe dobijamo posredstvom nerava, ali kao ono što je u nama (u udovima).<sup>48</sup>
- 3) *Emocije (les emotions)* su percepcije koje se odnose na dušu: „Opažaji [percepcije], koje povezujemo jedino sa dušom, oni su, čija ispoljavanja osećamo kao da su u njoj samoj, a kojima obično ne znamo nikakav neposredan uzrok, s kojim bi ih doveli u vezu.“<sup>49</sup> Takve su radost, mržnja, ljubav itd. One, međutim, nisu uzrokovane samo predmetom, posredstvom nerava, nego posredstvom imaginacije koja zavisi od životinjskog duha (*spiritus animalis*).

Iako sve navedene percepcije u širem smislu za našu dušu predstavljaju strasti, samo poslednje zaista pripisujemo duši i predstavljaju pitanje ovog spisa. Odatle sledi i definicija strasti duše: „percepcije, osećanja ili emocije duše, koje se isključivo odnose na nju, a uzrokovane su, podržavane, i pojačavane kretanjem duhova.“<sup>50</sup> Prvi deo definicije treba da odredi strasti kao različite od saznanja, slične osećanjima (jer dolaze u dušu kao i predmeti čula, trpnjom), ali ponajpre kao emocije<sup>51</sup>, dok drugi deo definicije naglašava da strasti pripisujemo duši, i razlikuju se od osećanja i percepcija spoljašnjeg sveta po tome što ih uzrokuje životinjski duh, što ih razlikuje i od htenja<sup>52</sup>. *Spiritus animalis*<sup>53</sup> je pojam koji ima svoju istoriju u sholastičkoj psihologiji. Mi na ovom mestu

---

<sup>46</sup> *ibid*, 19.

<sup>47</sup> *ibid*.

<sup>48</sup> *ibid*, 20.

<sup>49</sup> *ibid*.

<sup>50</sup> *ibid*, 22.

<sup>51</sup> *ibid*.

<sup>52</sup> *ibid*.

<sup>53</sup> Dekart ovaj termin primenjuje na krvni sistem pozivajući se na nova Harvijeva (*Harvey*) otkrića u toj oblasti (*ibid*, 10.)

ne možemo da je izlažemo, već ćemo navesti značaj koji on ima u Dekartovom predstavljanju strasti duše. Životinjski duhovi su, prema Dekartu, jedna telesna funkcija, „najprefinjeniji delići krvi“<sup>54</sup>, koji lako prolaze i kroz najsitnije pore, i na taj način podstiču rad grubljih delića krvi i nerava, koji nadalje izazivaju telesne pokrete, ili (posredstvom epifize) percepcije. Imaginacija koja nije prema našem htenju (kao na primer u snu), prema Dekartu nastaje tako što životinjski duhovi nailazeći na tragove prethodnih utisaka u mozgu, prolaze pre kroz jedne pore, nego kroz druge.<sup>55</sup> Upravo to je u osnovi emocija kao strasti duše. Određenom asocijativnošću sa prethodnim slučajevima, životinjski duhovi se pri percepciji nekih predmeta kreću pre kroz jedne pore nego kroz druge, tako preko epifize izazivajući jednu novu percepciju (emociju) u našoj duši. Percepcije u užem smislu pripisujemo spoljašnjim predmetima, osećanja pripisujemo našem telu, dok emocije nastale kretanjem životinjskih duhova, iako je njihov uzrok zapravo u telu (životinjskom duhu), pripisujemo duši, kao njenu strast.

Telesno zadovoljstvo i bol nisu, dakle, prema Dekartu strasti duše u užem smislu, već osećanja. Osećanja zadovoljstva i bola našoj duši, ukoliko je povezana sa telom, iznose neku telesnu dobrobit, savršenstvo, to jest neko nadvladavanje prepreke<sup>56</sup> (u slučaju zadovoljstva), ili neko telesno zlo (štetu), odnosno povredu nerava (bol).<sup>57</sup> Amélie Rorty (*Amélie Oksenberg Rorty*) smatra da bi telo u ovom slučaju trebalo shvatiti kao sistem održanja (*maintanance system*, pod time se podrazumevaju funkcije tela koje vode ka održanju), a osećanja kao informativni sistem, kojim nas telo obaveštava o dobrobiti/štetnosti za naše telesno održanje (zadovoljstvom i bolom).<sup>58</sup>

Zadovoljstvo i bol, pak, mogu preći i u strasti duše u užem smislu, ukoliko se putem životinjskih duhova pojavljuju u vidu emocija koje neko dobro ili zlo predstavljaju kao vlastito dobro ili zlo duše, odnosno kada imaginacija stvara strasti radosti i žalosti. („Radost je prijatna emocija duše, koja izražava uživanje, koje potiče od dobra, a što joj ga utisci iz mozga predstavljaju kao njeno vlastito. [...] Dodajem isto tako, da je ovo dobro, utisci iz mozga, da ne bi pomešali radost, koja je jedna strast, sa intelektualnom radošću

---

<sup>54</sup> *ibid.*, 12.

<sup>55</sup> *ibid.*, 18.

<sup>56</sup> *ibid.*, 59.

<sup>57</sup> *ibid.*

<sup>58</sup> Amélie Oksenberg Rorty, “Descartes on thinking with the body“, in: John Cottingham (Ed.), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, New York/Edinburgh/etc., 1992. (335 – 370)

koja se javlja u duši usled samog delovanja duše.“ „Žalost je neprijatna opuštenost, koja izražava nelagodnost, koju duša trpi od zla, ili usled nedostatka koji joj utisci iz mozga predstavljaju kao nešto što joj pripada.“<sup>59)</sup>

Iako Dekart uvažava određenu vrednost strasti<sup>60</sup> njegov generalni stav prema strastima je ipak negativan zbog konflikta koji mogu imati sa htenjem.<sup>61</sup> Htenja su aktivnosti duše, koja isto tako, preko epifize, upravljaju telom.<sup>62</sup> Uloga htenja u ovom kontekstu je uspostavljanje kontrole nad strastima<sup>63</sup>, a njima svojstveno oruđe jeste definitivan sud u pogledu saznanja dobra i zla.<sup>64</sup> Ono što htenja 'imaju', a oko čega nas strasti mogu lako obmanjivati, je ispravan uvid u to šta je za nas dobro, a šta je zlo. Dekart nam čak daje i pragmatičan savet, o načinu na koji htenja uvek mogu da ispune ovu svoju ulogu nadvladavanja strasti: s obzirom da je htenje uvek (kao i sve misli preko epifize) povezano sa telom, naše htenje se odmah projektuje u imaginaciji u mozgu; ponavljanjem slika, navikavanjem na ono što je dobro, mi ponovo uspostavljamo ispravan odnos tela i duše.<sup>65</sup> Pri tom se produkuje intelektualna radost, unutrašnja emocija koja svoje poreklo zaista ima u samoj duši.<sup>66</sup> Lisa Šapiro (*Lisa Shapiro*), u tom pogledu, predlaže tumačenje po kome Dekartovo shvatanje odnosa tela i duše u kasnijim spisima treba shvatiti dinamički i teleološki.<sup>67</sup> Drugim rečima, taj odnos nije po sebi fiksiran, već duša ima sposobnost kauzaliteta u pogledu na telo, kojim se uspostavlja ispravan (ciljani) odnos tela i duše u kome je duša gospodar (što predstavlja čovekovo savršenstvo).

#### *Ontološki status strasti i osećanja zadovoljstva i bola*

Do sada smo razmatrali strasti duše kao percepcije, u najširem smislu, koje kao takve pripadaju mišljenju. Međutim, problem sa objašnjenjem strasti duše nastaje ukoliko se prisetime početnog stava, da su delanje i strasti i dalje ista stvar sa dva različita imena u pogledu dva različita elementa relacije. S obzirom na opštu podelu koju Dekart

---

<sup>59</sup> *Strasti duše*, 57.

<sup>60</sup> *Strasti duše*, 28.

<sup>61</sup> *ibid*, 32.

<sup>62</sup> *ibid*, 17, 28.

<sup>63</sup> *ibid*, 31.

<sup>64</sup> *ibid*, 34.

<sup>65</sup> *ibid*, 30.

<sup>66</sup> *ibid*, 87.

<sup>67</sup> Lisa Shapiro, „Descart's *Passions of the Soul* and the Union of Mind and Body“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85, 2003., (211 – 248).

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 delanju). 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 pripišemo 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, žeđ 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*.“<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup> U dosadašnjem razmatranju mi smo već dovoljno obradili temu, da bi smo ovo mogli lako da objasnimo.

- (1) *Osećanja* zadovoljstva i bola su u širem smislu strasti duše. To u osnovi znači da je osećanje, koje je kao misao u duši, uzrokovano nekim delanjem tela u kome duša trpi. Dakle radi se o jednom kauzalitetu koji pripisujemo telu u pogledu na dušu. Takva trpnja (strast) duše predstavlja uvid o pribavljanju nekog telesnog savršenstva, ili nekom zlu koje je našem telu naneto.
- (2) *Emocije* radosti i žalosti su strasti duše u užem smislu, koje su izazvane kretanjem životinjskog duha (*spiritus animalis*). Jedan od glavnih ciljeva Dekartovog spisa *O strastima duše* je da pokaže da bi emocije trebalo shvatiti preko kauzaliteta koji telesni animalni duhovi imaju u pogledu na dušu. One predstavljaju jedan varljiv uvid u dobro i zlo.
- (3) *Unutrašnje emocije*, kakva je intelektualna radost, su zapravo htenja duše, koja se preko epifize i animalnih duhova manifestuju u telu. Dakle, radi se o jednom

---

<sup>68</sup> *Principles of Philosophy*, §48.

<sup>69</sup> uporediti Dominik Perler, „Descartes: Emotionen als psychophysische Zustände“, in: Randvel, Hilge und Renz, Ursula (Hg.), *Klassische Emotionstheorien: von Plato bis Wittgenstein*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008. (269 – 292).

kauzalitetu, koji treba da pripišemo našoj duši, koja uspostavlja ispravan odnos sa telom, dakle, kauzalitetu duše u pogledu na telo. Ovakve emocije predstavljaju (intelektualni) uvid u pribavljanje savršenstva duše, koje se sastoji u tome da se dela slobodno, prema svojim sudovima o dobru i zlu.

Sa ovakvim formulacijama osnovna 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 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.

### 1.1.2. Lajbnic o čulnim percepcijama

„Ima nešto, *i sam ne znam što*, što mi se na stvari sviđa.“<sup>70</sup>

Lajbnic će prihvatiti Dekartovo shvatanje da se zadovoljstvo sastoji u uvidu u savršenstvo, ali će razlika između metafizičkih koncepcija ova dva autora dovesti do primetnih razlika u shvatanju zadovoljstva. Takva razlika bi mogla izgledati zanemarljiva, ali za Lajbnica je ona značila i odbacivanje osnova Dekartove teorije zadovoljstva. Tu nameru možemo eksplicitno uvideti i po jednoj zabelešci koju je Lajbnic ostavio:

„Dekart je mislio da se zadovoljstvo sastoji u osećanju (*sensus*) naših moći, nastalom naravno tako što percipiramo da pružamo jak otpor nečemu što nam se suprotstavlja.<sup>71</sup> Ja mislim da je to samo korolarija. Jer, generalno, sve što pomaže delanju ili izvođenju pričinjava nam zadovoljstvo, ali ova pomoć se prvenstveno percipira u opasnosti, jer se tada percipira najizvanrednije.

---

<sup>70</sup> G.W. Leibniz, *O mudrosti*, u: *Izabrani spisi*, 280.

<sup>71</sup> Lajbnic ovde referira samo na jedan od Dekartovih primera zadovoljstva iz spisa *O strastima duše*: „Tako zadovoljstvo koje mladi osećaju često, kada se prihvataju teških dela i izlažu velikim opasnostima, iako se čak nikakvoj koristi ili slavi ne nadaju, dolazi im od misli, da je ono što su preduzeli teško. Ova misao stvara u njihovom mozgu utisak, koji se, čim se poveže sa predstavom, javlja kad se smatra da je za ljude dobro da se osećaju tako hrabrim, srećnim, veštima ili snažnim, te da bi se usudili rizikovati, do te mere, postaje razlog njihovog zadovoljstva.“ (*Strasti duše*, 59 – 60.)

I ako se zadovoljstvo sastoji u svesti (*conscientia*) naše snage, ne samo da zveri ne bi percipirale zadovoljstvo, nego ni mi ne bi percipirali znake zadovoljstva u njima koje prepoznajemo kao slične ljudskim. Prema tome, zadovoljstvo se mora objasniti na takav način da se njegov materijalni aspekt, kako ga ja nazivam, može prikazati i u zverima, jer nije jasno kako iz osećanja (*sensu*) naše moći slede telesni pokreti koje, takođe, imaju i zveri.“<sup>72</sup>

Odmah moramo postaviti pitanje: šta Lajbnic podrazumeva pod „materijalnim aspektom“? Prema navedenom citatu on se s jedne strane odnosi na ono što možemo videti u telesnim pokretima životinja<sup>73</sup>, a s druge strane zadovoljstvo mora biti objašnjeno tako da nije uvek vezano za potpuno razgovetnu svest naše snage (*conscientia*), već da se može odnositi i na uvid manjeg stepena razgovetnosti, kakav bi Lajbnic, po svemu sudeći, pripisao i životinjama.

Nasuprot kartezijancima Lajbnic smatra da imamo predstave (percepcije) koje nisu praćene razgovetnom svešću (apercepcijom).<sup>74</sup> On razlikuje apercepcije (*conscientia* = *apperceptio*)<sup>75</sup> od prostih percepcija nižeg stupnja razgovetnosti ili jasnosti. Apercepcije uvek podrazumevaju reflektivni 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“.<sup>76</sup> 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 za koje možemo da navedemo sva njihova obeležja, 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

---

<sup>72</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin, 1999, A VI 4: 1488.

<sup>73</sup> Lajbnicove primedbe Dekartu u pogledu životinja su česte i tiču se razlike u metafizičkim postavkama dvojice mislilaca (*Izabrani spisi*, 99, 250, 275.)

<sup>74</sup> *Monadologija*, u: *Izabrani spisi*, 259.

<sup>75</sup> *Monadologija*, u: *Izabrani spisi*, 259.

<sup>76</sup> *Monadologija*, u: *Izabrani spisi*, 259.

razgovetno objasniti drugima - „ne možemo slepca naučiti šta je crveno“.<sup>77</sup> Takva je, prema Lajbnicu, i percepcija umetnika o dobru i zlu.

Tek sa ovim 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.“<sup>78</sup>

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 *mного iz jednoga u jednome*, tako da jedno vlada mnogim čime izvan sebe i u sebi to predočuje.“<sup>79</sup>

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“<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> *Razmatranja o spoznaji, istini i idejama*, u: *Izabrani spisi*, 1 – 3.

<sup>78</sup> *O mudrosti*, u: *Izabrani spisi*, 279.

<sup>79</sup> *ibid*, 281.

<sup>80</sup> *ibid*.

Istovremeno je ovim učenjem Lajbnic dao svoj odgovor na pitanje „materijalnog aspekta“ zadovoljstva postavljenog u citatu na početku ovog poglavlja. Zadovoljstvo s jedne strane ne mora podrazumeti razgovetan uvid (*consientia*) o savršenstvu, s druge strane zadovoljstvo nastaje i 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*).<sup>81</sup> Nerazgovetno zadovoljstvo nije ništa drugo nego jedan nerazgovetan oset savršenstva, koje će „osetiti naše čuvstvo, premda ne i naš razum“<sup>82</sup>. 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.“<sup>83</sup>

Svojim razumevanjem zadovoljstva Lajbnic je zaista otvorio put jednom razumevanju prosuđivanja lepog, koje će svoj vrhunac dostići kod Baumgartena. Međutim, dve velike cene su, uslovno rečeno, plaćene. (1) 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. (2) Čak i tamo gde daje primere iz umetnosti, Lajbnic to, u skladu sa učenjem o prestabiliranoj harmoniji<sup>84</sup>, vidi samo kao jedan prelazni stupanj ka razgovetnom saznanju savršenstva, koje pričinjava još veće zadovoljstvo: „oni koji tragaju za uzrokom stvari često pronalaze pravi razlog te shvaćaju da nešto stoji iza toga, nešto što mi, doduše,

---

<sup>81</sup> G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, A VI 4: 1435.

<sup>82</sup> *O mudrosti*, u: *Izabrani spisi*, 280.

<sup>83</sup> *ibid*

<sup>84</sup> Za ovaj momenat je pre svega bitno to što je Lajbnic u skladu sa učenjem o prestabiliranoj harmoniji smatrao da i nerazgovetne percepcije u sebi poseduju unutrašnju svrhovitost (*Načela prirode i milosti utemeljena na umu*, u: *Izabrani spisi*, 249.)



ne možemo primjetiti, ali što je doista posrijedi.“<sup>85</sup>. Utoliko je Bodmer zapravo u pravu kada kaže da je kod Lajbnica uloga oseta u rešenju problema ukusa svedena na minimum: „Gospodin Lajbnic je svojim otkrićem prestabilirane harmonije zadao smrtonosan udarac osećaju [*Empfindung*] koji je tako dugo imao pravo sudije i sveo ga na *causa ministrante* i okazionaliju suda duše“<sup>86</sup>

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 strukturano 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 Volfovim učenjem o jednoj osnovnoj sili duše, sili predstavljanja.

### 1.1.3. Volf o jednoj osnovnoj sili duše

„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.“<sup>87</sup>

Kristijan Volf je sasvim sigurno bio najuticajniji filozof na nemačkom govornom području u prvoj polovini osamnaestog veka. Otuda i danas veliki broj autora, kao što su Majer, Baumgarten, a jednim delom i Zulcer i Mendelson, smatramo pripadnicima Volfove škole. Često se pretpostavlja da je Volf dogmatični naslednik Lajbnicove racionalističke filozofije, ali Volfovo učenje svakako ne smemo redukovati na Lajbnicovo. Mi ćemo se ovde baviti njegovim dokazom da u duši može postojati samo jedna osnovna sila, sila predstavljanja, i primenom ovakvog shvatanja na shvatanje zadovoljstva.

---

<sup>85</sup> *ibid.*

<sup>86</sup> Johann Jakob Bodmer, *Brief-Wechsel von der Natur des poetischen Geschmacks*, Conrad Orell, Zürich, 1736., 48.

<sup>87</sup> *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §745.

### *Volfovo shvatanje supstancije i sile*

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“<sup>88</sup>. 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.“<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> Pošto je, dakle, duša nedeljiva, Volf zaključuje da duša mora imati jedan izvor svojih promena, odnosno jednu silu,<sup>91</sup> i razmatra, takođe, kako bi tu silu trebalo da označimo. Mi promene akcikencija 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.“<sup>92</sup> (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):

„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 osećanja, čas uobraženja, čas razgovetne pojmove, čas zaključke uma, čas žudnje, čas htenja ili odbijanje, čas neke druge promene.“<sup>93</sup>

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

---

<sup>88</sup> *ibid*, §114.

<sup>89</sup> *ibid*, §117.

<sup>90</sup> *ibid*, §745.

<sup>91</sup> *ibid*, §744 – 5.

<sup>92</sup> *ibid*, §753.

<sup>93</sup> *ibid*, §747.

## *Psihologija i svest*

Psihologija za Volfa predstavlja nauku o duši, o principima ljudske duše, i kako je na osnovu ovih principa moguće ono što se u duši dešava. Kao takva ona je jedna od osnovnih delova filozofije, kao nauke o mogućem. Prema Volfu moramo razlikovati između racionalne i empirijske psihologije. „Empirijska psihologija je nauka koja putem iskustva ustanovljava principe, koji daju razloge, onoga što se dešava u ljudskoj duši.“<sup>94</sup> Racionalna psihologija, nasuprot tome, ne nalazi empirijski principe, već ih izvodi *a priori* iz pojma duše. U tom smislu racionalna psihologija je primarno bitna, jer njena utemeljenost može da pruži principe za empirijske nauke (posebno praktičnu filozofiju), dok je empirijska psihologija bitna utoliko što snabdeva racionalnu principima.<sup>95</sup> Primarno polazište analize duševnih fenomena, strogo gledano, prema Volfu, dakle, proističe iz analize pojma duše, koji Volf u skladu sa prethodnim razmatranjem, određuje na sledeći način: „Suština duše se sastoji u *sili* predstavljanja sveta preko organskog tela u materijalnom svetu i konstitucije formalno limitiranih čulnih organa.“<sup>96</sup>

Za ispitivanje atributa duše, misli (*Gedanken*), ključan je kod Volfa termin svesti (*Bewusst seyn*), koji Volf koristi kao prevod Lajbnicovog termina apercepcija (*apperceptio*).<sup>97</sup> Poput Dekarta, svest Volf određuje kao mišljenje<sup>98</sup> 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 svešču.<sup>99</sup> 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*).<sup>100</sup> Razlikovanje ima dve funkcije: jedna je da razlikujemo stvari izvan nas od onih u nama (što je ujedno i osnovna pretpostavka da bi mogli da predstavljamo svet), druga je da razlikujemo stepen jasnosti i razgovetnosti. Kao što je i kod Lajbnica svaka apercepcija podrazumevala neku percepciju i aktivnost subjekta da tu

---

<sup>94</sup> Christian Wolff, *Psychologia Empirica*, Francofurtum, Lipsia, 1732., §1.

<sup>95</sup> *ibid*, §4.

<sup>96</sup> Christian Wolff, *Psychologia Rationalis*, Francofurtum, Lipsia, 1740., §66.

<sup>97</sup> *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*., §10.

<sup>98</sup> *ibid*, §145.

<sup>99</sup> *ibid*, §197.

<sup>100</sup> *ibid*, §196.

percepciju učini razgovetnom, tako i kod Volfa svest podrazumeva aktivnost (*actus*, stvarnost) duše, odnosno razlikovanje; i ono što je dato (percipirano telom).<sup>101</sup>

### *Zadovoljstvo*

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 (*Anschauen*) savršenstva, kao što je Dekart već primetio.“<sup>102</sup>

Opažanje (*Anschauen*) se, na osnovu tadašnje terminologije, odnosi na intuitivno saznanje. Kod Lajbnica, to je ono što je neposredno suprotstavljeno simboličkom saznanju putem znaka.<sup>103</sup> Ali takvo neposredno opažanje možemo da imamo 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.<sup>104</sup> Volf, slično Lajbnicu, shvata savršenstvo kao „jedinstvo u mnoštvu“ (*die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen*).<sup>105</sup> 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 savršen<sup>106</sup>, i prema tome svako „razgovetno saznanje donosi zadovoljstvo, nerazgovetno nezadovoljstvo.“<sup>107</sup> Dakle, što je izvesniji sud o savršenstvu (predmeta), to je viši stepen

---

<sup>101</sup> Za više detalja o shvatanju svesti pogledati poglavlja 2.6. *Svest (Bewußtsein)*

<sup>102</sup> *ibid*, §404.

<sup>103</sup> *Razmatranja o spoznaji, istini i idejama*, u: *Izabrani spisi*, 3.

<sup>104</sup> A. Baumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 108.

<sup>105</sup> 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 određenju pojma savršenstva koju i Kant primećuje u *Metafizici Morala* (MS, AA 06: 386). Čitalac je mogao da primeti da je ona postojala i kod Lajbnica i Dekarta, ali je ona 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 kome se svet i predmeti u njemu objašnjavaju preko svrhovitih uzroka.

<sup>106</sup> C.Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §824.

<sup>107</sup> *ibid*, §873.

zadovoljstva.<sup>108</sup> Ali, isto tako, s obzirom na intuitivnu stranu tog saznanja, koje se za zadovoljstvo zahteva, ono je moguće i kao samo jasna, mada nerazgovetna predstava savršenstva.<sup>109</sup>

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 savršenim<sup>110</sup>, nerazgovetan opažaj savršenstva je ujedno nerazgovetan opažaj nekog dobra, i rađa čulne žudnje: napor da proizvedemo neki oset koji nam pruža zadovoljstvo.<sup>111</sup> Takođe, neko razgovetno saznanje savršenstva nama čini zadovoljstvo koje pokreće napor naše volje da proizvedemo taj oset.<sup>112</sup>

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 je u relaciji sa žudnjama. To je otvorilo dve perspektive na koje će se osloniti Volfovi naslednici Baumgarten i Majer. Baumgarten će naglasak staviti na pitanje logičke strukture čulnog saznanja, što ujedno postavlja i pitanje o onim stanjima koja su posebno afektivna. S druge strane, Majer se više okreće psihološkom pitanju, prema kome će karakterisanje zadovoljstva, kao onog saznanja koje je živo, biti primarno izvedeno preko toga što je to ono stanje koje je povezano sa žudnjama.

---

<sup>108</sup> *ibid*, §409.

<sup>109</sup> *ibid*, §414.

<sup>110</sup> *ibid*, §422.

<sup>111</sup> *ibid*, §434, 878.

<sup>112</sup> *ibid*, §878.

#### 1.1.4. Baumgartenova estetika

„Vidim da je istina, i jeste tako kako kažeš.“<sup>113</sup>

Aleksandar Baumgarten se smatra osnivačem estetike, kao nauke o čulnom saznanju. Neki autori, poput Štajna<sup>114</sup> i Gajera<sup>115</sup>, 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 osećaju [*Gefühl*]“<sup>116</sup>. 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.<sup>117</sup> Pristup emotivnoj strani estetskog iskustva kod Baumgartena ogleda se pre svega u tezi iz *Meditacija* da: „*pobuđivati afekte [affectus] jeste poetično*“<sup>118</sup>; a zatim i u učenju o živim saznanjima (*vita cognitionis aesthetica*)<sup>119</sup>, koje Baumgarten, nažalost, nikada nije dovršio. Sledeći Volfa i Baumgarten je smatrao da postoji samo jedna osnovna moć duše - moć predstavljanja<sup>120</sup> - i u skladu sa tim Baumgarten ne pravi radikalne promene u shvatanju zadovoljstva i nezadovoljstvo, ona su isto tako shvaćena kao vrste predstava (saznanja) savršenstva. Ono što je svakako Baumgartenov veliki doprinos je 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  $\alpha \iota \sigma \theta \eta \tau \alpha$  (prema Baumgartenu shvaćen tako da znači objekti čula, za razliku od objekata razuma,  $\nu \omicron \eta \tau \alpha$ ), nauka o čulnom saznanju: „nauka o čulnom saznanju i njegovim principa je *estetika* – nauka o

---

<sup>113</sup> „*Videre verum, atqua ita, uti res est, dicere*“ (Terence, *Publii Terentii Afri Comoediae*, T.Coccium, London, 1749., 334.) Citat Baumgarten koristi kao primer estetske istine: (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007., 405.)

<sup>114</sup> Heinrich von Stein, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Gebrüder Kröner, Stuttgart, 1886., 286, 352.

<sup>115</sup> Paul Guyer, *A History of Modern Aesthetics*, Cambridge University Press, 2014., 486.

<sup>116</sup> A. Baumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 117.

<sup>117</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §397.

<sup>118</sup> Aleksandar Gotlib Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, BIGZ, Beograd, 1985., §XXXV

<sup>119</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysika*, §393.

<sup>120</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §372.

lepom – (logika niže moći saznanja, filozofija gracije i muza, niža gnoseologija, umetnost [ars] lepog mišljenja i umetnost kao analogna umu [*analogon rationis*]).<sup>121</sup> Kako je i ova niža moć saznanja, kao i prema Volfu, takođe moć predstavljanja<sup>122</sup>, pitanje je usmereno na čulne predstave (*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.<sup>123</sup> 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.<sup>124</sup> Objasnjenje ovih principa analogno logici koja sadrži principe za razum je svakako jedan 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.<sup>125</sup> 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.<sup>126</sup> 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.

---

<sup>121</sup> Prevedeno prema latinskom izvorniku: Alexandri Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Impensis Carol. Herman. Hemmerde, Halle M., 1757., §533.

<sup>122</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §372.

<sup>123</sup> A.G. Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, §III.

<sup>124</sup> A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 214.

<sup>125</sup> A.G. Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, §XII - XV

<sup>126</sup> A.G. Baumgarten, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, §XVI – XVII; A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §372.

### *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 (*zusammengestimt*) ili nije.<sup>127</sup> Ukus je estetska (čulna) moć prosuđivanja, odnosno sposobnost da čulno (preko ekstenzivne jasnosti i živosti) razlikujemo savršenstvo stvari.<sup>128</sup> Odatle potiče i jedna od Baumgartenovih definicija lepog: „savršenstvo, ukoliko je ono pojava, i ukoliko se može primetiti ukusom.“<sup>129</sup>

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 vrste saznanja, kognitivno stanje čiji je objekat savršenstvo ili dobro.<sup>130</sup> 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.

---

<sup>127</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §451 – 2.

<sup>128</sup> *ibid.*

<sup>129</sup> *ibid.*, §488.

<sup>130</sup> *ibid.*, §482.



### 1.1.5. Majerova psihologija živog saznanja

Georg Fridrih Majer je bio učenik Baumgartena i, takođe, važi za jednog od nastavljača Volfove škole. Baumgarten je pokušao estetici da pristupi paralelno sa logikom, tako da se i za čulno saznanje otkriju osnovni principi. Majerov pristup je nešto drugačiji. Već od jednog od svojih najranijih dela, *Teorija o pokretanjima duše*<sup>131</sup>, on tom problemu pristupa više psihološki. Prema Majeru, pokretanja duše mogu se tumačiti teorijski ili praktički. Teorijski deo, pritom, se deli na psihologiju i estetiku.<sup>132</sup> Već u samoj definiciji estetike, koju Majer kasnije ponavlja i u *Osnovnim načelima svih lepih umetnosti i znanosti*, možemo naslutiti razlike između njega i njegovog učitelja. Za Majera je estetika: „nauka o pravilima, čijim opažanjem se čulno saznanje i njegovi odnosi mogu i moraju poboljšati.“<sup>133</sup> Kada Baumgarten traži principe estetike, termin princip, nikako ne znači isto što i pravilo (*Regel*). Za Baumgartena, princip je ono osnovno, i pripada metafizici, dok se pravila iz njega izvode. Za Majera se radi o objedinjavanju pravila različitih umetnosti i njihovom uticaju na duševnost.

To se jako dobro vidi i u njihovom različitom shvatanju živog saznanja. Majer se u tom pogledu u osnovi oslanja na Volfovu formulu, povezanosti saznanja sa moći žudnje, koja kod Baumgartena ima minimalnog značaja: „neko saznanje se naziva živim (*lebendig*), ukoliko utiče na žudnje i odbojnosti.“<sup>134</sup> A ta povezanost saznanja sa moći žudnje predstavlja zadovoljstva ili nezadovoljstvo<sup>135</sup>, kao opažajno saznanje dobra ili zla, odnosno savršenstva i nesavršenstva<sup>136</sup>. Kod Baumgartena, dakle, živost saznanja primarno se objašnjava preko principa čulnog saznanja: više mnogoga u jednom, što označava viši stupanj savršenstva, odnosno da je saznanje življe. Kod Majera je osnovno objašnjenje živog saznanja je njegova povezanost sa moći žudnje.

---

<sup>131</sup> Georg Friedrich Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthbewegungen überhaupt*, Impesis Carol. Herman. Hemmerde, Halle, 1759.

<sup>132</sup> *ibid*, §5 – 6.

<sup>133</sup> *ibid*, §7.; uporediti Georg Friedrich Meier, *Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Künste und Wissenschaften*, Impesis Carol. Herman. Hemmerde, Halle, 1758., §1 – 3.

<sup>134</sup> G.F. Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthbewegungen überhaupt*, §56.

<sup>135</sup> *ibid*, §58.

<sup>136</sup> *ibid*, §59.

\*

U prethodnom poglavlju smo se bavili definicijom zadovoljstva kao uvida u savršenstvo. Za Dekarta ova definicija nije implicirala da su osećaji kognitivna stanja, već referiraju na odnos tela i duše. Međutim, od Lajbnica pa nadalje zadovoljstvo i nezadovoljstvo se shvataju kao kognitivna stanja čiji je objekat (ne)savršenstvo. Ta teza je posebno zaoštrena Volfvim učenjem o tome da duša može imati samo jednu osnovnu silu, silu predstavljanja, a prema tome se i zadovoljstvo i nezadovoljstvo shvataju kao vrste predstava savršenstva ili nesavršenstva. Utoliko je i za Volfa i za Lajbnica primarni značaj za adekvatnost zadovoljstva i nezadovoljstva zadržavao razum, pošto je uvek moguće poboljšanje stepena razgovetnosti u čemu je razum jedini kompetentni sudija.

Baumgartenovo i Majerovo učenje imaju značaj utoliko što čulno zadovoljstvo, kao nerazgovetna, ali jasna, predstava savršenstva, jeste osnova za rešenje problema ukusa, jer nam, preko estetske moći suđenja, moći da čulno predstavimo savršenstvo ili nesavršenstvo neke stvari, takve predstave omogućuju da predmet nazivamo lepim.

Sa Majerom i Baumgartenom postalo je, na taj način, usvojeno da razum, kao viša moć saznanja, ne igra glavnu ulogu u estetici. Ukus je pre ono što se tiče oseta i zadovoljstva i nezadovoljstva. Razum se bavi razgovetnim saznanjima, ali, kako Majer kaže: „neki razum, koji sudi prema pukim osetima, o stvarima o kojima se nema razgovetno saznanje, je nešto protivrečno.“<sup>137</sup> Već od Baumgartena i Majera tu ulogu preuzima moć suđenja. To nikako ne znači, ipak, da se ne radi o moći predstavljanja u širem smislu. „Moć suđenja je ona moć saznanja kojom **predstavljamo** savršenstvo i nesavršenstvo stvari.“<sup>138</sup>

Ona promena koja nije mogla da se desi unutar Volfove škole je odvajanje estetike od pitanja saznanja u užem smislu (objektivnih svojstava predmeta). Problem će tek Kant na taj način postaviti: da čula ne mogu da sude objektivno, radi saznanja, ali da estetska moć suđenja ne određuje ništa na objektu, već samo subjekat u pogledu njegovog osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Problem iziskuje i drugačije postavljeno pitanje: ne koje su objektivne osobine lepih predmeta i kako i na osnovu kojih principa ih prepoznamo,

---

<sup>137</sup> Georg Friedrich Meier, *Beurteilung der Gottschedischen Dichtkunst*, Impesis Carol. Herman. Hemmerde, Halle, 1747., 70.

<sup>138</sup> G.F. Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthbewegungen überhaupt*, §67. Podeljao Igor Cvejić.

nego na kojim principima je moguće da subjektivno dopadanje nekog predmeta može da ima opšte važenje i da taj predmet nazivamo ne samo prijatnim nego i lepim.

## 1.2. ODBACIVANJE SHVATANJA ZADOVOLJSTVA I NEZADOVOLJSTVA KAO VIDA SAZNANJA

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 pitanja 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.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Pozivni tekst za nagradnog pitanje je glasio:

„Duša poseduje dve izvorne sposobnosti koje sačinjavaju osnov svih njenih svojstava i dejstava: sposobnost da saznaje i da oseća (*empfinden*). Pri upotrebi prve se bavi nečime 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*). U prvom postavljanju nagradnog pitanja nijedan odgovor nije bio nagrađen. U drugom je nagrađen Eberhardov spis *Opšta teorija o mišljenju i osećanju*, koji brani Volfovo učenje (Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Christian Fried. Boss und Sohn, Berlin, 1786.), a značajan je i Herderov spis *O saznavanju i osećanju u ljudskoj duši* u kome zastupa međusobnu zavisnost ove dve sposobnosti (Johann Gottfried Herder, *Über Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*, in: *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*. Band 1, Berlin und Weimar 1978., dostupno na internetu: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Herder,+Johann+Gottfried/Theoretische+Schriften/%C3%9Cbers+Erkennen+und+Empfinden+in+der+menschlichen+Seele>). 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.

Da bismo osvetlili na koji način se pre Kanta razvijalo pitanje o moći osećaja kao osnovnoj nesvodivoj moći prvo ćemo razmatrati Zulcerovo razlikovanje sposobnosti da proizvodimo predstave i da ih osetimo (1.2.1.). Zatim ćemo razmatrati Kruziusovu tezu da volja mora biti posmatrana kao moć duše nesvodiva na saznanje i Mendolsonovu tezu da i osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva ne može da bude sveden ni na saznanje ni na žudnje (1.2.2.). Na kraju ćemo izložiti Tetensovo izlaganje o osećaju i posebno označavanje strukture čuvstva kod Tetensa kao odnosa predstave predmeta prema subjektu (1.2.3.)

### 1.2.1. Zulcer o sposobnosti da osetimo predstave

Zulcer<sup>140</sup> 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*“).<sup>141</sup> Međutim, Zulcer proširuje ovu moć još jednim načinom kako se ona manifestuje: 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.<sup>142</sup>

Moći mišljenja, dakle, prema Zulceru ne pripada samo moć predstavljanja, nego i moć da osetimo prijatnost i neprijatnost u nekim predstavama. Ono što Zulcer nastoji da pokaže u razmatranom delu je da u moći mišljenja postoji jedan poseban izvor (*Ursprung*) oseta prijatnog i neprijatnog. 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.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Johann Georg Sulzer (1720 – 1779)

<sup>141</sup> 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“.

<sup>142</sup> Johann Georg Sulzer, *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, Nicolai, Berlin, 1762., 11.

<sup>143</sup> *ibid*, 18.

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, nego izvor moći saznanja. Međutim, Zulcer je i dalje pod Volfovom paradigmom, u pitanju toga da sila duše mora biti jedna, tako da ćemo do jasnog razgraničavanja doći tek sa Kantom.

Dakle, za razliku od njegovih prethodnika koji su zadovoljstvo određivali kao kognitivno stanje čiji je objekat savršenstvo, a čija struktura se pokazuje kao „mnogo u jednom“, za Zulcera prijetnost i neprijetnost se sastoji u jednom posebnom svojstvu duševnog stanja, koja samo nije predstavljanje osobina predmeta, već nastojanje duše da misli. Izvor ove karakteristike, takođe, nije ni u nekoj logičkoj karakteristici predmeta, niti u povezanosti sa žudnjama, već u *lakoći* mišljenja.

Zanimljivo je i shvatanje zadovoljstva u lepom, koje je Zulcer izveo na osnovu svoje teorije. Ključnu ulogu u ovom zadovoljstvu, prema njemu, igra uobrazilja. Zulcer ne pretpostavlja, kao što je to bio slučaj sa njegovim prethodnicima, da je „mnoštvo u jednom“, koje se pojavljuje kao savršenstvo, uzrok zadovoljstva u lepom. On smatra da to zadovoljstvo nastaje onda kada uobrazilja (makar iz čistog haosa) sa lakoćom dovodi raznovrsnost u određeni red: „niti jedinstvo, niti mnoštvo, niti harmonija delova u jednoj stvari ne može nam učiniti prijetnost, jedino ukoliko oni imaju povoljan odnos prema aktivnoj sili naše duše.“<sup>144</sup> Sa ovakvim učenjem Zulcer zaokreće pitanje u odnosu na Baumgartena u dva pogleda: (1) estetika više nije primarno nauka o čulnom saznanju, nego o uticaju koji lepo ostavlja na dušu (zadovoljstvo i nezadovoljstvo); (2) savršenstvo više nije ključan pojam za objašnjenje, ni zadovoljstva, ni lepog, čime je otvoren jedan drugačiji put koji će rezultirati Kantovim učenjem o svrhovitosti bez svrhe.

---

<sup>144</sup> *ibid*, 58.

### 1.2.2. Kruzius i Mendelson o moćima duše

Kruzius<sup>145</sup> je bio učenik Adolfa Fridriha Hofmana<sup>146</sup>, učenika Tomaziusa<sup>147</sup>, i prema tome pripadao grupi Tomaziusovih sledbenika koja je bila oponent Volfu. Još u svojoj *Promociji* Kant je uveliko koristio njegova razmatranja, dok u *Habilitaciji* o njemu govori kao „slavnom Kruziusu“. Kruzius je takođe poznat po svojim kritikama Lajbnic-Volfske logike<sup>148</sup>, 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 Kruzius najzaslužniji za njegovo popularizovanje i jasnije artikulisanje.

Osnovni Kruziusov 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.“<sup>149</sup>

Zadovoljstvo i nezadovoljstvo Kruzius ne razmatra kao posebnu silu, ali ipak imaju jedno 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

---

<sup>145</sup> Christian August Crusius (1715 – 1775).

<sup>146</sup> Adolf Friedrich Hoffmann (1703 – 1741).

<sup>147</sup> Christian Thomasius (1655 – 1728).

<sup>148</sup> uporediti Ernst Kasirer, *Problem saznanja u filozofiji novijeg doba*, Tom II, Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanović, Novi sad/Sremski karlovci, 2001., 370 – 374.

<sup>149</sup> Christian August Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, Johann Friderih Gleditschen, Leipzig, 1766., §427.

(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.<sup>150</sup>

Moses Mendelson na izvestan način pripada Volfovoj školi, a s druge strane u akademski svet ga je uveo Lesing<sup>151</sup>, tako što je i bez saglasnosti autora objavio njegovo prvo značajnije delo *Pisma o osetima* (*Briefe über die Empfindungen*).

U *Pismima o osetima* Mendelsona je daleko od toga da 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.<sup>152</sup> Mnogo značajnije je, ipak, nešto što Mendelson navodi u dodacima uz ovaj spis, 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 Maupertuia<sup>153</sup> 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 on 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“.<sup>154</sup> 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 veći stupanj savršenstva.<sup>155</sup>

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 imaju osećaji, od moći saznanja i moći žudnje:

---

<sup>150</sup> *ibid*, §448.

<sup>151</sup> Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781).

<sup>152</sup> M. Mendelssohn, *Pisma o osjećajima*, u: *Opera selecta* (III), 22.

<sup>153</sup> Pierre Louis Moraeau de Maupertuis (1698 – 1759).

<sup>154</sup> Moses Mendelssohn, *Rapsodija ili dodaci pismima o osećajima*, u: *Opera selecta* (III), 110.

<sup>155</sup> *ibid*, 118.

„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.“<sup>156</sup>

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 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 saznanje ukoliko ono izaziva zadovoljstvo i nezadovoljstvo, odnosno odobravanje ili neodobravanje.<sup>157</sup> Sa ovom tezom dolazimo tek do one koja će kod Kanta činiti tropartitnu strukturu duše, ali videćemo da Kant ne samo da je to učinio 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.

### 1.3.3. Tetensovo shvatanje osećaja

Johanes Nikolaus Tetens<sup>158</sup>, 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 dedukcije<sup>159</sup>. Poznato je i da je za vreme pisanja *Kritike čistog uma* Kant Tetensovu knjigu *Filozofski pokušaji o ljudskoj prirodi i njenom nastanku* (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*) držao

---

<sup>156</sup> Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn des Gotts*, Akademie Verlag, Berlin, 1929., 60.

<sup>157</sup> *ibid*, 61.

<sup>158</sup> Johannes Nikolaus Tetens (1736 – 1807).

<sup>159</sup> L. W. Beck, *Early German Philosophy*, 420.



otvorenu na stolu.<sup>160</sup> 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 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 objavljivanja ovog Tetensovog dela (1777).<sup>161</sup>

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.<sup>162</sup>

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.“<sup>163</sup> Osećaj je, za Tetensa, pre svega opšte ime pod kojim su obuhvaćeni: oseti (*Empfindung*), osjećanje (*Fühlen*) i čuvstvo (*Empfindniss*).<sup>164</sup> Ponekad Tetens, vrlo konfuzno, istim

---

<sup>160</sup> 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).

<sup>161</sup> L. W. Beck, *Early German Philosophy*, 416.

<sup>162</sup> Johannes Nicolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, M.G. Weidmanns Erben und Reich, Leipzig, 1777., III - XXXVI

<sup>163</sup> M. Mendelssohn, „O pitanju: što znači prosvjetliti?“, u: *Opera selecta* (III)

<sup>164</sup> 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

imenom označava i pojedine članove koji 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 našeg stanja („*gefühlten Modifikationen von uns*“).<sup>165</sup>

*Osjećanje (Fühlen)* Tetens jasno razlikuje od oseta (*Empfindung*) po tome što osjećanje imamo i bez prepoznavanja objekta, ono je prosta promena koju imamo u nama („*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*).<sup>166</sup>

*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.“<sup>167</sup> Međutim, i termin oseta Tetens nekada koristi kao opšte ime za unutrašnje (osjećanja) i spoljašnje osete i osećaj.<sup>168</sup>

Čuvstvo (*Empfindniss*) se definiše kao dejstvo na nas („*Wirkungen auf uns*“<sup>169</sup>), kao osećaj odnosa (*Verhältnisgefühl*), 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.“<sup>170</sup> 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*).<sup>171</sup> 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.

---

*sentiment*. U osnovi i ovaj termin bismo trebali prevesti kao osećanje, ali da ne bi unosili nepotrebnu zbrku, u odlučili smo se za starijslovenski termin čuvstvo. Thomas Abbt, *Vermischte Werke*. Bd. 1, Nicolai, Berlin, 1771., 114 – 115. Za više o razlici oseta i *Empfindniss*-a kod Abta uporediti str. 135.

<sup>165</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 169.

<sup>166</sup> *ibid*, 167.

<sup>167</sup> *ibid*, 166.

<sup>168</sup> *ibid*, 183.

<sup>169</sup> *ibid*, 186.

<sup>170</sup> *ibid*, 183.

<sup>171</sup> *ibid*, 221.

*Dobro* Tetens razlikuje od prijatnog po tome što osećamo da je predmet „uzrok nekog savršenstva ili tako nečega, što nam čini zadovoljstvo.“<sup>172</sup> To je ustaljeno objašnjenje spoznaje dobra, i zadovoljstva u dobrom kao uvida u savršenstvu, koje smo nalazili i kod Volfa. *Osećaj istine* se sastoji u slaganju moći saznanja, odnosno razuma sa predstavama.<sup>173</sup> *Osećaj lepog* se sastoji u slaganju moći oseća sa moći predstavljanja; utoliko u jednom slaganju onog objektivnog (u smislu odnosa prema spoljašnjim predmetima) i subjektivnog (akta osećanja).<sup>174</sup> Sledeći Zulcera, Tetens, dakle, odbacuje objektivistički postavljano 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.<sup>175</sup> 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 osećaja<sup>176</sup>

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 predst avi	uticaj na interese, vrednosti, moć života, srčanost itd.
		npr. osećaj jednakosti	npr. osećaj sleda	prijatno i neprijatn o	lepo, dobro i istina	

Iako sam Tetens nije smatrao da postoje tri nesvodive osnovne moći duše, pojmovna aparatura za njihovo odvajanje je već kod njega postojala. Najznačajnija Tetensova razmatranja vezana su za pojam čuvstva (*Empfindniss*). Za razliku od Lajbnica, Volfa i

<sup>172</sup> *ibid*, 187.

<sup>173</sup> *ibid*.

<sup>174</sup> *ibid*, 206 – 207.

<sup>175</sup> *ibid*, 189.

<sup>176</sup> uporediti *ibid*, 190.

Baumgartena pitanje o čuvstvu nikako ne referira na moć saznanja ili moć predstavljanja. Za razliku od Majera, Volfa i Kruziusa ovo pitanje ne referira ni na moć žudnje, ni na subjektivu delatnost (žudnje).

Ono što je od centralnog značaja je 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, 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.

### **1.3. BRITANSKA ESTETIKA**

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“.<sup>177</sup> Mi ćemo se za potrebe ovog rada okrenuti delu trojice britanskih autora za koje smatramo da su po pitanju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva ostavili najveći uticaj na Kanta, a koji su, u izvesnom smislu, izneli nešto nasuprot Lokove teze ili je modifikovali. Prva dva autora, Šaftsberija i Hačisona, ćemo posmatrati zajedno, jer je njihovo učenje povezano. Radi se o učenje o

---

<sup>177</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding and a Treatise concerning Human Understanding*, Troutman & Hayes, Philadelphia, 1853., 148.

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 njim 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 razmatrao Hačisonovu teoriju moralnog osećaja na svojim predavanjima. Istovremeno skiciraćemo i problem ovog učenja iz Kantove perspektive, a to je što čulo generalno spada pod teorijsku moć opažanja koja se odnosi na neki predmet, što ne odgovara Kantovoj koncepciji zadovoljstva i nezadovoljstva.

Treći autor koga ćemo razmatrati je Hjum. On je verovatno i najviše od pomenutih ostavio uticaja na Kantovo mišljenje. Mi ćemo se ovde usredsrediti na jasno razlikovanje uloge razuma i osećanja kod Hjuma.

### 1.3.1. Šaftsberi i Hačison o estetskom čulu

Istorijske okolnosti Šaftsberijeve teorije vezane su svakako za Hobsovu<sup>178</sup> i Lokovu filozofiju. Entoni Ešli Kuper III ert od Šaftsberija<sup>179</sup> bio je unuk Šaftsberija I<sup>180</sup>, jednog od najuticajnih političara tog vremena i Lokovog bliskog prijatelja. Iz tog razloga i sam Lok se brinuo o obrazovanju mladog Šaftsberija. Iako su do kraja Lokovog života ostali prijatelji, postalo je jasno da je Šaftsberijeva filozofska i politička pozicija sasvim drugačija, do te mere, da on Loka smatra opasnošću za dalji razvoj civilizacije. U jednom pismu Šaftsberi piše:

„Gospodin Lok je bio taj koji je zadao odlučan udarac: jer niski robovski principi vlasti koje je zastupao gospodin Hobs neutralisali su sav otrov njegove filozofije. Gospodin Lok je bio taj koji je srušio sve temelje, istrkao red i vrlinu iz sveta i učinio same ideje reda i vrline (koje su isto što i ideja Boga) *neprirodnim* i bez ikakvog osnova u našim umovima“<sup>181</sup>

Teoriju Tomasa Hobsa, koja je u tom trenutku centralno polazište rasprava unutar britanske filozofije, karakterišu dve bitne oznake emotivne prirode čoveka. Prva je da je

---

<sup>178</sup> *Thomas Hobbes of Malmesbury* (1588 – 1679).

<sup>179</sup> *Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury* (1671 – 1713).

<sup>180</sup> *Anthony Ashley Cooper, 1st Earl of Shaftesbury* (1621 – 1683).

<sup>181</sup> radi se o pismu Majklu Ejnsvortu (*Michael Ainsworth*) od 3. juna 1709. Citirano prema Iva Draškić-Vičanović, *Estetsko čulo*, Zavod za Udžbenike, Beograd, 2002., 96.

čovjek po prirodi pokrenut željama koje uzrokuje objektat.<sup>182</sup> Druga, da čovek, za razliku od, recimo, mrava, nije biće koje ima prirodnih sklonosti ka zajedništvu, a nema ni racionalnih razloga da u zajednicu ulazi, ukoliko nije pod prinudom neke veće sile.<sup>183</sup> Drugačije rečeno, čovek je po prirodi i razumu jedno sebično biće.

Šaftsberi, kao i Hobs, polazi od elementarnog ispitivanja ljudske prirode, prihvatajući u izvesnom smislu, makar kao pretpostavku, da je čovekovo pokretanje određeno željama, čiji je uzrok u objektu. Mi ne možemo znati neke krajnje ciljeve kojima neko biće teži, ali možemo jasno videti neke konkretne želje koje ostvaruje i afekcije koje u skladu sa tim ima.<sup>184</sup> Međutim, Šaftsberi ide korak dalje ukazujući na to da su ove afekcije često vezane za određeni sistem u kome se to biće nalazi.<sup>185</sup> Ne samo za neku činjenicu sistema, već i za zavisnost mogućnosti ostvarivanja želje ukoliko su vezane za neki sistem (odnosno za druga bića). On to pokazuje gradirajući primere za ovakve slučajeve: prvi je odnos *female* i *male*, zatim odnos jedinki unutar vrste kao sistema, da bi na kraju dao jedan upečatljiviji primer, odnos pauka i muve, navodeći da je paukov život zavisao od muve više nego od njegove sopstvene mreže. Iz svega ovoga na kraju Šaftsberi izvodi sistem prirode. Ono do čega se kao zaključka dolazi, a što ostaje značajno za dalji tok rasprave, i sasvim suprotno i Hobsovim i Lokovim tvrdnjama, jeste da postoji i posebna vrsta afekcija, koja odgovara afekcijama ovog sistema u kome se neko biće nalazi, koje on naziva prirodnim afekcijama (*natural affections*).<sup>186</sup>

Kada je čovek u pitanju treba navesti dve specifičnosti. Prva je da čovek živi u društvu i da postoji određena afekcija koja nije vezana za privatni interes, već za javni (*public interest*).<sup>187</sup> Te odatle za ovu sposobnost postaje relevantna bezinteresnost, u smislu isključivanja uticaja ličnih interesa na procenu o kakvoj afekciji se radi. Druga je posebno specifična, i kaže, da čovek kao umno biće ima sposobnost da uviđa da li se radi o privatnoj ili prirodnoj afekciji. Čovek poseduje tu sposobnost jer može da uviđa harmoniju, odnosno da uviđa kada su afekcije vezana za odnos delova spram nekog

---

<sup>182</sup> Thomas Hobbes, *Levijatan*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2004., 40 – 42.

<sup>183</sup> *ibid*, 90, 91, 121.

<sup>184</sup> Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge University Press, New York, 2003., 167,

<sup>185</sup> *ibid*, 168

<sup>186</sup> *ibid*, 196

<sup>187</sup> *ibid*, 168.

(harmoničnog) sistema.<sup>188</sup> Ova sposobnost da uvidimo harmonični odnos nekog sistema takođe se svodi na jednu afekciju, koja nastaje kao reflektovana afekcija, afekcija drugog reda, kao što su *passion to beauty* (strast za lepotom) i *moral sense* (moralno čulo), što onda podrazumeva čitav niz pojedinačnih vrsta afekcija poput ljubaznosti, saosećanja itd. Šaftsberi uistinu ovu sposobnost naziva čulom, ali je čitavo njegovo objašnjenje takvo da jasno pravi razliku između čulnosti i fenomena koji želi da objasni. Čulnim receptivitetom mi dobijamo predstave predmeta, ili čulne želje, ali ono o čemu Šaftsberi govori je „reflektovano čulo“<sup>189</sup>. Reflektovanje ovde podrazumeva jedan napor kojim se afekcije posmatraju sa pitanjem da li su to neke afekcije koje su pobuđene samo privatnim interesima, ili nešto što svako može smatrati ispravnim (*natural affections*): „jer samo tako, i nikako drugačije, on [čovjek] može imati čulo za ispravno i rđavo, osećanje [*sentiment*] ili sud o tome šta je urađeno prema pravednim, jednakim i dobrim afekcijama ili obrnuto.“<sup>190</sup>

*Sensus communis* (zajedničko čulo) je pojam koji je u filozofiju ušao preko Aristotela, kao *koine aisthesis*, i kod njega označava ono što je zajedničko različitim pojedinačnim čulima, što ih ujedinjuje u predstavu o jednoj stvari, pritom joj ništa ne pridodajući (prema akcidencijama).<sup>191</sup> Dakle, „zajedničko“ se kod Aristotela odnosilo na to da čini nešto jedinstveno od oseta svih različitih čula. Šaftsberi fenomen do koga je došao, takođe, naziva *sensus communis*, odnosno zajedničko čulo (*common sense*), ali je smisao zapravo drugačiji.<sup>192</sup> Za njega, zajedničko čulo je ono kojim smo usmereni na nešto zajedničko, što važi za sve, primarno za sve druge ljude, kao što su ljubav prema čoveštvu, moralnost, lepo, zadovoljstvo u zajedničkom dobrom ili ono „*je ne sais quoi*“<sup>193</sup> duhovitosti. Sa tim dolazimo i do jednog velikog problema objašnjenja ukusa. Pitanje o zajedničkom čulu na najbolji mogući način upućuje na problem, na koji mora da odgovori svaka teorija koja sposobnost ukusa ne objašnjava kao neki vid saznanja koji se može opravdati razumom: kako neki osećaj, koji ja imam, treba da važi i za svakog drugog, a da to nije saznanje?

---

<sup>188</sup> *ibid.*, 172, 173, 203.

<sup>189</sup> *ibid.*, 172.

<sup>190</sup> *ibid.*, 173.

<sup>191</sup> Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1996., 66 – 67.

<sup>192</sup> Za istorijsko-pojmovno-semantički razvoj ovog pojma pogledati Christian Helmut Wenzel, *The sensus communis and its subjective aspects. From Aristotle and Cicero via Aquinas to Kant.*, dostupno na <http://tpa.hss.nthu.edu.tw/committee/tpaseminar/2006/09.pdf>, pristupljeno 2.5.2015.

<sup>193</sup> „ja ne znam šta“, Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 63.

Postoje dva bazična načina da se odgovori na ovaj problem. Prvi je da takav osećaj shvatimo intra-subjektivno, kako je recimo kod Aristotela, ali tako da ja za svoj osećaj koji imam mogu da uvidim da treba da važi za svakoga. Drugi je da takav osećaj smatramo inter-subjektivnim, odnosno da i drugi imaju isti osećaj, da delimo taj osećaj, ili da smo ga zajedno konstituisali. U najjednostavnijim varijantama uzima se samo drugi način objašnjavanja, odnosno traži se neka pretpostavka o određenom čulu, stavovima, ili vrednostima, koji važe za svakoga ili celo društvo. Takvo je i uopšteno shvatanje zajedničkog čula, kao zdravog razuma, koje je pre i posle Šaftsberija važilo u Britaniji: čulo je zajedničko, zato što će svako ko zdravo razmišlja misliti isto. Šaftsberi, zapravo, mada na još uvek konfuzan način, inter-subjektivnost osećaja, objašnjava intra-subjektivnim zajedničkim čulom: opštost osećaja je legitimisana time što ja sam uviđam harmoniju delova u celini kao prirodnu afekciju koja se odnosi na celinu, na sve, a ne tako što znam da drugi imaju ili će imati isti osećaj. Gradeći svoj sopstveni osećaj (intra-subjektivno) istovremeno reflektujemo o njegovoj opštosti. Kod Kanta će, ipak, ovakav argument biti mnogo jasniji.

Šaftsberijeva teoriju potisnuo je Mandavil<sup>194</sup>, koji je zastupao sasvim drugačiju poziciju, naime da su ljudi uvek sebični i gledaju samo svoje interese. On je, po svemu sudeći neopravdano, optužio Šaftsberija da zastupa urođene ideje, što je prema tada sasvim dominantnoj Lokovoj filozofiji, bilo nedopustivo.

#### *Francis Hačison*

Upravo sa ovom Mandavilovom kritikom počinje Hačisonova<sup>195</sup> filozofija. U predgovoru za svoje delo *Rasprava o poreklu naših ideja lepote i vrline* (*An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*) on ukazuje na to da je njegov cilj da za moralno čulo i čulo za lepo, kako ih je predstavio Šaftsberi, pokaže da ne pripadaju urođenim idejama, već čulnosti.<sup>196</sup> Pritom je Hačison gotovo u potpunosti okrenut Lokovoj filozofiji. U skladu sa tim, on ukazuje na „lokovsku“ razliku između jednostavnih i kompleksnih ideja. Jednostavne ideje se sastoje od jednog (čulnog) utiska, dok se kompleksne ideje sastoje

---

<sup>194</sup> Bernard Mandaville (1670 – 1733).

<sup>195</sup> Francis Hutcheson (1694 – 1746).

<sup>196</sup> Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*. Liberty Fund, Indianapolis, 2004., 9.



od mnogo jednostavnih ideja.<sup>197</sup> Kao što nam jednostavne ideje mogu pružiti neposredno čulno zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, tako postoji mogućnost da imamo neposredno (čulno) zadovoljstvo ili nezadovoljstvo u kompleksnim idejama, u njihovoj harmoniji odnosa i proporcija, odnosno jednovrsnosti u varijacijama („*uniformity with variations*“).<sup>198</sup> Ovakvo zadovoljstvo ne pripada ničemu što opažamo na objektu, samo je subjektivno, i zavisi od unutrašnjeg čula (*internal sense*).<sup>199</sup> Kao i svako čulo, barem prema Hačisonu, i ovo čulo ne označava neku aktivnost subjekta, već samo jednu posebnu sposobnost da budemo aficirani u višoj moći predstavljanja. Kao i kod Šaftsberija, osnovno obeležje ovog zadovoljstva je bezinteresnost. Čulo za lepo (*sense for beauty*) se, dakle, objašnjava preko bezinteresnog neposrednog zadovoljstva u harmoniji kompleksnih ideja.

Moralno čulo (*moral sense*) Hačison mnogo jasnije razlikuje od čula za lepo nego Šaftsberi. Ključni uzročnik moralnog zadovoljstva je za Hačisona dobrohotnost (*Benevolence*). On razlikuje dve komponente koje grade moralno čulo. Prva komponenta se sastoji u odobravanju (*approbation*) aktivnosti drugih, odnosno u dobrohotnom uživanju u zadovoljstvu drugih, ukoliko je i njihovo ponašanje dobrohotno, odnosno ukoliko neko ne čini delo zbog neke (lične) koristi.<sup>200</sup> U tu prvu komponentu Hačison smešta *sensus communis*.<sup>201</sup> Zajedničko čulo je, dakle, za Hačisona, sposobnost da imamo zadovoljstvo koje je zavisno od zadovoljstva drugih (inter-subjektivno konstituisano). Ova prva komponenta pripada moralnom čulu samo ako je odobravanje zasnovano na drugoj komponenti: na zadovoljstvu u našoj sopstvenoj dobrohotnosti, koju Hačison povezuje sa ljubavlju prema sebi (intra-subjektivno).<sup>202</sup>

Hačison je svakako značajna ličnost, čiji je uticaj na razvoj estetike, kao i (samo) razumevanja moralnosti bio neizmeran. Njegova odbrana Šaftsberijevih teza je svakako učinila mnogo za njihov opstanak i popularizovanje u filozofiji. Ali, za to je svakako plaćena određena cena. Osnovni problem Šaftsberijeve filozofije bio je kako da se objasni sposobnost da osećajem izaberemo nešto opšte, bilo to lepo ili moralno. Za Šaftsberija to

---

<sup>197</sup> *ibid*, 21.

<sup>198</sup> *ibid*, 28.

<sup>199</sup> *ibid*, 23.

<sup>200</sup> *ibid*, 85, 91.

<sup>201</sup> Francis Hutcheson, *An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense*, Liberty Fund, Indianapolis 2003., 17.

<sup>202</sup> *ibid*, 27.

svakako nisu bile urođene ideje, ali ni urođeno čulo. Sam Šaftsberijev odgovor je možda konfuzan i nedovoljan, ali je svakako problem dijagnostifikovan. Za Hačisona to je naprosto čulo, nešto finije od drugih, ali i dalje samo čulo koje imamo, jer nam je Bog, ili priroda tako dodelila.<sup>203</sup> Svakako da je Hačison doprineo objašnjenju ove sposobnost, ali mora se priznati da u ključnoj tački on staje. Prihvatiti da je ta sposobnost naprosto čulo, ne daje nikakvo rešenje. Ne samo da je ono nedovoljno, nego i semantički teško prihvatljivo. Već kod Hjuma biće izraženo da moramo povući razliku između onoga što nam čula isporučuju, evidenciju, i osećanja. Kod Kanta će to biti potpuno jasno:

„To osećanje nazvati moralnim *čulom* nije prikladno, jer se pod rečju čulo obično podrazumeva teorijska moć opažanja koja se odnosi na neki predmet, nasuprot tome, moralno je osećanje (kao zadovoljstvo i nezadovoljstvo uopšte) nešto samo subjektivno što ne predstavlja nikakvo saznanje.“<sup>204</sup>

### 1.3.2. Hjumovo limitiranje uloge razuma

„Obrnite i okrenite ovo kako god hoćete, nikad nećete moći da zasnujete moralnost na relaciji, već ćete morati da se pozovete na sud osećanja“<sup>205</sup>

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, je čak 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

---

<sup>203</sup>F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises*, 145 – 146.

<sup>204</sup> Imanuel Kant, *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi sad/Sremski Karlovci, 1993., 201. MM, AA 06: 400.

<sup>205</sup> David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1977., 288.

kauzaliteta). (2) Druga granica razuma, prema Hjumu, je njegova pasivnost. Razum je neaktivan i nikada ne može biti izvor nekog aktivnog principa.<sup>206</sup> To je od posebnog značaja za Hjumovo razmatranje morala i ukusa, jer se na ovoj granici pokazuju aktivnosti strasti (*passions*) i osećanja (*sentiments*), koji u krajnjoj instanci ostaju jedini „sudija“ na koga se u ovim pitanjima možemo osloniti.

Polazna tačka Hjumovog razmatranja lepote i suda ukusa je da nam razum ne može ništa reći o lepoti predmeta, jer lepota pre svega nije neko svojstvo samog predmeta,<sup>207</sup> već zavisi od subjektivne reakcije na predmet, odnosno osećanja zadovoljstva: „Lepota, bilo moralna, bilo prirodna, oseća se, a ne opaža.“<sup>208</sup> U slučaju morala Hjumov argument je da je odobravanje ili neodobravanje, koje konstituiše suprotnost dobra i zla, stvar osećanja: „Naše odobravanje sadržano je u neposrednom zadovoljstvu koje nam donose.“<sup>209</sup> Razum, nasuprot, može zaključivati samo o istinitosti i neistinitosti.<sup>210</sup> Sličan argument Hjum koristi i u razmatranju lepog: „[razum] samo razmatra svoje predmete, onakvi kakvi se pretpostavlja da su u stvarnosti, ništa im ne dodajući i ništa im ne oduzimajući.“<sup>211</sup>

To što lepota, prema Hjumu, nije svojstvo samog predmeta, ne znači da je ona nešto puko subjektivno, ili da postoji samo u našim čulima, kako je to zapravo bilo kod Hačisona. Za Hjuma osećanje ipak mora referirati na kvalitete predmeta: „mora se priznati da postoje neki kvaliteti predmeta koje je sama priroda učinila podobnim da izaziva taj osećaj.“<sup>212</sup> Na taj način Hjum uspeva da zadrži nešto od tradicionalnog shvatanja o lepoti predmeta, ali samo kao jedno dispozicionalno svojstvo, takvo da izazove: „osećaj prijatnosti ili neprijatnosti u skladu sa prirodom objekta i dispozicijom naših organa.“<sup>213</sup> Istovremeno, u izvesnom smislu, zadržava i Hačisonovu postavku da lepota zavisi od onoga koji opaža. Ali pitanje kojim se obe perspektive mogu dovesti u vezu je sasvim drugačije; ne pitanje o svojstvima predmeta, ne pitanje o čulnosti subjekta, nego o odnosu svojstava predmeta

---

<sup>206</sup> Dejvid Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983., 392.

<sup>207</sup> Dejvid Hjum, *O merilu ukusa*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi sad/Sremski Karlovci, 1991., 95 – 96.

<sup>208</sup> D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Principles of Morals*, 165.

<sup>209</sup> D. Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, 402.

<sup>210</sup> *ibid*, 391.

<sup>211</sup> D. Hjum, *O merilu ukusa*, 98.

<sup>212</sup> *ibid*, 57.

<sup>213</sup> D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Principles of Morals*, 291.

prema subjektu. To je, dakle, isto ono pitanje, koje je Tetens u svom objašnjenju čuvstva nešto kasnije uneo u nemačku filozofiju.

Hjum nas navodi i na to da bi merilo ukusa bilo nemoguće, ukoliko bismo povukli radikalnu razliku između osećanja i suda („između suda i osećaja, kaže se, velika je razlika“<sup>214</sup>). Ali, kako osećanja možemo porediti sa sudovima? Hjum predstave uopšteno deli na ideje i utiske (*impressions*)<sup>215</sup>; među ove druge spadaju i zadovoljstvo i bol, strasti i emocije. Utisci su *življe* predstave, dok su ideje uvek neke misli o utiscima. Utisci, pak, mogu biti neposredni čulni utisci, ili refleksivni utisci, nastali reakcijom na ideju ili drugi čulni utisak, i takvi su i osećanja lepog i ružnog, dobra i zla. Za razliku od razuma ovi utisci ne zaključuju o istinitosti i neistinitosti, nego aktivnom subjektivom reakcijom izražavaju odobravanje ili neodobravanje, i samo u tom smislu se između osećanja i suda može povući paralela.

\*

Rezimirajmo još jednom istorijski kontekst koji Kant zatiče. S jedne strane stoji situacija nemačkog govornog područja na kome je dominantna dugo bila Volf-Lajbnicova škola koja je zadovoljstvo i nezadovoljstvo smatrala vrstama kognitivnih stanja, uvidom u savršenstvo. 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. Ali, *šta je onda zadovoljstvo i nezadovoljstvo ako nije vrsta saznanja?* To pitanje je u ovom kontekstu radikalizovano, jer je Volf izveo dokaz prema kome je nužno da duša ima samo jednu osnovnu silu, predstavljanja ili saznanja: *koja je to sposobnost, i kako ona uopšte može da postoji, na osnovu koje imamo zadovoljstvo i nezadovoljstvo?* Nasuprot Volfvoj tezi već stoji teško oborivi Kruziusov 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 kome se zadovoljstvo i

---

<sup>214</sup> D. Hjum, *O merilu ukusa*, 51.

<sup>215</sup> D. Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, 15.

nezadovoljstvo mogu tumačiti drugačije nego kao vrste saznanje, ali u tom prostoru još uvek nema ucrtanih puteva.

Može li britanska estetika dati neki konkretniji odgovor na ovaj problem? Bazična Lokova postavka koja zadovoljstvo i nezadovoljstvo poistovećuju sa čulnim utiscima, kao što već Šaftsberi ukazuje, ne može da objasni zadovoljstvo u lepoti i moralnosti. Šaftsberijevo shvatanje kompleksnijeg refleksivnog osećanja završava u Hačisonovoj teoriji o unutrašnjem čulu, koje prema Kantu ne može da uvaži razliku između saznanja i zadovoljstva i nezadovoljstva. Hjum jasno uviđa da osećanja nisu vrste saznanja, ali Hjumov empirizam ne može ni izbliza da pruži za Kanta odgovarajuće utemeljenje ili objašnjenje niti lepote, niti zašto postoje različite moći duše.

## 2 OSNOVNE MOĆI DUŠE I OSNOVI KANTOVE FILOZOFIJE

Immanuel Kant (1724 – 1804) rođen je u Kenigsbergu (danas Kaljningrad), tada drugom po redu najvećem gradu Pruske kraljevine. Poticao je iz pijetističke porodice, što je ostavilo vidnog traga na njegova etička shvatanja. Njegov prvi učitelj, na majčinu preporuku, bio je dr Franc Albert Šulc<sup>216</sup>, predavač logike i metafizike, pijetista i relativno priznat sledbenik Volfove filozofije. Zatim je slušao matematiku (kod Martina Knucena<sup>217</sup>, još jednog volfovca, koji je ostavio primetan utisak na Kantovo shvatanje svesti i kauzaliteta) i fiziku (kod Johana Gotfrida Teskea<sup>218</sup>). Njegova predavačka delatnost na akademiji počela je 1755. godine. Promovisan je tezom: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Novo razjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje). Disertacijom *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* (O formi i načelima osjetilnoga i razumnoga svijeta), 1770. godine dobija mesto profesora logike (koju je predavao prema strukturi Majerovog *Vernunftlehre* [Učenje o umu]) i metafizike (koju je predavao prema strukturi Baumgartenove *Metafizike*).<sup>219</sup>

Još od teksta svoje *Promocije*, gde se razmatra Kruziusova kritika metafizičkih načela Volf – Lajbnicove škole, postaje jasno da Kant 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“<sup>220</sup>. 1772. godine Kant već najavljuje delo pod radnim naslovom *Granice čulnosti i uma*<sup>221</sup>, 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 trebali da odgovorimo na pitanje šta je zadatak transcendentalne (kritičke) filozofije, onda bi to bio zadatak da se odgovori na pitanje „kako su mogući

---

<sup>216</sup> Franz Albert Schultz (1692 – 1763)

<sup>217</sup> Martin Knutzen (1713 – 1751).

<sup>218</sup> Johann Gottfried Teske (1704 – 1772). Teske je bio i prvi profesor koji je držao eksperimentalne časove o elektricitetu.

<sup>219</sup> uporediti o Kantovom životu i školovanju Ludvig E. Borovski, Rajnhold B. Jahman, E.A.K. Vazijanski, *Ko je bio Kant? Tri biografije od Kantovih saradnika*, Plato, Beograd, 2003.

<sup>220</sup> *Prolegomena*, 13., Prol, AA 04: 260.

<sup>221</sup> Br, AA 10: 129.

sintetički sudovi *a priori*?“. Sintetički su oni sudovi u kojima pojam subjekta ne sadrži predikat koji mu se pririče, odnosno oni koji su proširujući za naše saznanje. Nasuprot, ukoliko pojam subjekta sadrži već predikat u 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 metoda karakteristika ovog poduhvata je, čuveni, „kopernikanski obrt u filozofiji“, o kome Kant govori u predgovoru za drugo izdanje *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.“<sup>222</sup>

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“<sup>223</sup>. Lako se možemo zavesti i pomisliti 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). Po samom Kantovom priznanju ovom problemu se najviše približio Hjum, ali ga ni on nije video u celini, i sa njim je stigao samo do skepticizma.<sup>224</sup> Videli smo u prethodnom poglavlju da je Tetens pokušavao da odgovori na Hjumov izazov tezom o

---

<sup>222</sup> KČU, 42., KrV, AA 03: 12.

<sup>223</sup> KČU, 43., KrV, AA 03: 13.

<sup>224</sup> KČU, 62., KrV, AA 03: 40.

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:

„Ja se ne bavim razvojem pojmova kao *Tetens* (da sve radnje izvodim iz pojmova), niti analizom kao *Lamber*<sup>225</sup>, nego čisto samom objektivnom važnošću. Ja sa tim ljudima nisam u istom takmičenju“<sup>226</sup>

„*Tetens* ispituje pojmove čistog uma puko subjektivno (ljudsku prirodu), ja objektivno. Njegova analiza je empirijska, moja transcendentalna“<sup>227</sup>

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.“<sup>228</sup> 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* [...]“<sup>229</sup>

Radi se o jednoj suštinskoj razlici transcendentalne i opšte (sholastičke) logike. Opšta logika bavi se samo formalnim principima mišljenja, apstrahujući od svakog sadržaja saznanja. Zadatak transcendentalne logike, nasuprot, je da „ne apstrahuje od svakog sadržaja saznanja“<sup>230</sup>, već da u sebe uključi mogući odnos sa predmetima iskustva. Ona se bavi „jedino zakonima razuma i uma, **ali samo ukoliko se odnose na predmete a priori**“.<sup>231</sup> Upravo u tom odnosu na predmet nastaje objektivnost transcendentalne filozofije, koja se sastoji u zahtevu da su predstave u sudu „spojene u objektu“<sup>232</sup>, čime je promenjeno i samo shvatanje sudova. Po tradicionalnom shvatanju logike, kojim Kant

---

<sup>225</sup> *Johann Heinrich Lambert* (1728 – 1777)

<sup>226</sup> Refl, AA 18: 23

<sup>227</sup> Refl, AA 18: 23

<sup>228</sup> Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1889., 103.

<sup>229</sup> KČU, 112., KrV, AA 03: 113.

<sup>230</sup> KČU, 88., KrV, AA 03: 77.

<sup>231</sup> *ibid*, KrV, AA 03: 78. podebljao Igor Cvejić.

<sup>232</sup> KČU, 113., KrV, AA 03: 114.



nije zadovoljan, sud je „predstava o odnosu dva pojma“. Za Kanta objektivni (razumski) sud „nije ništa drugo do način na koji se data saznanja podvode pod *objektivno* jedinstvo apercepcije. Kopula *je* u sudovima ima za cilj da razlikuje objektivno jedinstvo datih predstava od subjektivnog jedinstva.“<sup>233</sup> Vrat ćemo se ovom problemu, kao i opštem pitanju kako su mogući sintetički stavovi *a priori* kasnije. Za sada bitno je 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 opštevažeće, nasuprot 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.<sup>234</sup> Zadatak kritike time je dvostruko određen: (1) ona treba da legitimiše ovo „prekoračenje“ prema kome 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.<sup>235</sup>

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 je dovelo do toga da kod Kanta imamo tri kritike koje se odnose na principe tri različite osnovne moći duše.

## 2.1. TRI OSNOVNE MOĆI DUŠE

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 žudnje i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva.<sup>236</sup> Još šezdesetih godina (istog veka) u svojim najranijim predavanjima

---

<sup>233</sup> *ibid.*

<sup>234</sup> KČU, 64., KrV, AA 03: 43.

<sup>235</sup> uporediti: Otfried Höffe, „Einführung in Kants *Kritik der Urteilkraft*“, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Kritik der Urteilkraft*, Akademie Verlag, Berlin, 2008. 2.

<sup>236</sup> V-Met-L1/Pölit, AA 28: 228., radi se o predavanjima iz Metafizike iz sredine sedamdesetih godina.

Kant nije prihvatao Volfovu tezu o jednoj osnovnoj sili duše.<sup>237</sup> Takva podele, međutim, nije postojala u Baumgartenovoj *Metafizici*, prema kojoj je držao ova predavanja, što je i za očekivati, jer je Baumgarten, kako smo već naveli, prihvatio Volfovu tezu. Videli smo i da se određeni nagoveštaj ove podele mogao se naslutiti kod Zulcera i Tetensa, ali se oni nisu osmelili da se suprotstave Volfovoj tezi. Kruzius 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 kome 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 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.

---

<sup>237</sup> V-Met/Herder, AA 28: 66.

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 Volfvog stanovišta. Volf je supstanciju shvatao kao „ono što u sebi sadrži izvor svojih promena“<sup>238</sup>, a „izvor promena“ kao silu<sup>239</sup>. 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.“<sup>240</sup> Akcidencije, naprotiv, „ono što ne postoji ako nije određeno nekom drugom stvari.“<sup>241</sup> Sila je za Kanta „samo odnos supstancije sa akcidencijama, ukoliko ona sadrži razlog inherencije akcidencije“<sup>242</sup>, odnosno „samo predikat odnosa supstancije“<sup>243</sup>. 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“<sup>244</sup>. 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 da ima silu“<sup>245</sup>. Kant zaključuje da svaka supstancija: „može imati više sila, zato što ima više odnosa“.<sup>246</sup>

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.“<sup>247</sup>

---

<sup>238</sup> C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §114

<sup>239</sup> *ibid.*, §115

<sup>240</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 638.

<sup>241</sup> *ibid.*

<sup>242</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 639.

<sup>243</sup> *ibid.*, Kantovo shvatanje supstancije i sile smatra se sličnom onom koje je zastupao Ruđer Bošković. Usporediti o tome predgovor Josipa Talange u: I. Kant, *Latinska djela*.

<sup>244</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 671.

<sup>245</sup> V-Met/Mron, AA 29: 771.

<sup>246</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 639.

<sup>247</sup> V-Met/Schön, AA 28: 515.

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*)<sup>248</sup> 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“<sup>249</sup>

### 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 moćima<sup>250</sup>, samo iskustvom možemo primetiti da su akcidencije raznolike. Iz te specifične raznolikosti akcidencije (npr. osećaj ili saznanje) Kant u predavanjima iz metafizike, konkretno iz empirijske psihologije, izvodi tripartitnu strukturu osnovnih moći duše. Kant je uverenja da prema akcidencijama uopšteno možemo imati dvostruke odredbe - (1) odredbe koje su same predstave, i (2) odredbe koje imaju upućivanje/odnos (*Bezug*) na predstave.<sup>251</sup> 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).<sup>252</sup>

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*:

---

<sup>248</sup> Prema Kantovom određenju *ratio essendi* je razlog mogućnosti, *ratio fiendi* razlog stvarnosti i *ratio cognoscendi* razlog saznanja (V-Met/Dohna, AA 28: 648.)

<sup>249</sup> *ibid.*

<sup>250</sup> Jedan koristan tekst na tu temu, a kao kritiku Hajdegera (Heidegger), napisao je Henrich (Dieter Henrich, "The Unity of Subjectivity", in: Dieter Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard (Massachusetts)/London: Harvard University Press, 17-54.).

<sup>251</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 672.

<sup>252</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

„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 representativa*. – Međutim, sila nije ništa drugo do odnos akcidencija prema supstanciji.“<sup>253</sup>

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):

„zadovoljstvo je [...] osnovno svojstvo (osnovna sposobnost, ako je čulno, osnovna moć, ako je intelektualno) – koje 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). Kauzalitet predstava je:

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

*Consensus* sa subjektivnim kauzalitetom predstava je osećaj zadovoljstva – slaganje sa objektivnim kauzalitetom predstava je moć žudnje.“<sup>254</sup>

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 kauzalitet predstava. Na osnovu toga Kant izvodi da mora biti tri osnovne moći duše, odnosno da mora biti tri unutrašnja principa odnosa prema akcidencijama: moć saznanja (predstavljanja), moć osećaja zadovoljstva i

---

<sup>253</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674 – 675.

<sup>254</sup> *ibid.*

nezadovoljstva (subjektivnog kauzaliteta predstava) i moć žudnje (objektivnog kauzaliteta predstava).

*Tabela 2: Podela osnovnih moći duše prema vrstama odredbi duše*

Vrsta odredbe duše	Predstava sama	Odredbe odnosa predstave	
		Subjektivni kauzalitet predstave	Objektivni kauzalitet predstave
<b>Osnovne moći duše</b>	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.<sup>255</sup> Prema tome uz podelu na tri osnovne moći duše, 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 bi smo bolje objasnili šta za Kanta može da znači subjektivni i objektivni kauzalitet predstava u nastavku ćemo se baviti Kantovim modelom kauzaliteta.

---

<sup>255</sup> *ibid.*

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

Do skora 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 kome 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 do skora, pre svega, jer je 2005. godine veliki uticaj ostvarila knjiga Erika Votkinsa (*Eric Watkins*) *Kant i metafizika kauzaliteta (Kant and the Metaphysics of Causality)*, koje je ukazala na jednu makar dostojnu alternativu ovom pogledu, ako ne i potpuniju interpretaciju.<sup>256</sup> Votkins je analizom druge i, pre svega, treće analogije iskustva pokušao da pokaže da standardna „događaj-događaj“ shema ne može da objasni Kantovu upotrebu pojma kauzaliteta. Zbog toga se okrenuo interpretaciji koja je nešto bliža racionalističkoj metafizici, iako se i od nje jasno razlikuje, takođe, fizici Kantovog vremena, a za koju se više evidencije 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 na ovom mestu ne možemo da ulazimo u pitanje 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 Kant, 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, pojmove koje Kant koristi kako bi označio razlike među pojedinim osnovnim moćima duše. Za taj zadatak se Votkinsova interpretacija se pokazuje mnogo plodnija jer stavlja

---

<sup>256</sup> 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).

naglasak na „kauzalitetu nekog uzroka“, što uopšteno odgovara izrazu „kauzalitet neke predstave“.

Prvo ćemo se okrenuti pitanju na koji način subjektivni i objektivni model kauzaliteta možemo da objasnimo prema „događaj-događaj“ modelu kauzaliteta. Zatim ćemo izložiti shvatanje kauzaliteta kao odredbe kauzalne sile i u skladu sa tim 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 neke predstave Kant definiše na sledeći način: „one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe“<sup>257</sup>. Uopšteno je moguće uklopiti ovu definiciju u „događaj-događaj“ model kauzaliteta, tako što bi 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 predstave koja proizvodi težnju (*conatum*) da se njeno stanje predstavljanja (*statum representativum*) održi naziva se zadovoljstvo“<sup>258</sup>. 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“<sup>259</sup>. 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 nekog Kanarskog ostrva, pod nekim drvetom, iako iz jasnih razloga, ne samo da se to

---

<sup>257</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

<sup>258</sup> *ibid.*

<sup>259</sup> *ibid.*



neće desiti nego ja i ne činim ništa kako bi se to desilo. U tom slučaju nedostaje bilo kakav objektivni događaj, za čiji uzrok bih smatrao moju 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.“<sup>260</sup>

Međutim, Kant nastavlja ukazujući upravo da 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, koju čak ni svest o njenoj nedovoljnosti za postizanje tog efekta nije u stanju da spreči u stremljenju ka nečemu.“<sup>261</sup>

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 bi 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

---

<sup>260</sup> KMS, 69.; KU, AA 05: 177.

<sup>261</sup> KMS, 69 – 70.; KU, AA 05: 178.

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.“<sup>262</sup>

Ova distinkcija ima i jednu vrlo bitnu implikaciju. Svaki razlog, prema Kantu, mora biti različit od konsekvencije.<sup>263</sup> Međutim, razlika može biti čisto logička, „u načinu predstavljanja“, ili realna, razlika u samoj stvari.<sup>264</sup> Lako je приметiti da ako sledimo ovu podelu odnos nekog uzroka i posledice pripada onom odnosu u kome postoji razlika u samoj stvari, ne tamo gde se stvari dovode u vezu putem principa identiteta. Watkins 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.<sup>265</sup> Zanimljivo je da Kant u predavanjima iz Metafizike gde izlaže ovo učenje ne ulazi u problem sintetičkih *a priori* sudova koji očevidno unutar kritičke filozofije predstavljaju osnovu za zasnivanje stava kauzaliteta.

Drugu distinkciju Kant preuzima iz tradicionalne podela 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 prepoznajemo razlog stvarnosti
- 3) *cognoscendi* je saznajni 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).“<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> V-Met/Herder, AA 28: 11.

<sup>263</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 625.

<sup>264</sup> *ibid.*

<sup>265</sup> E. Watkins, „Kant’s Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant’s Reply to Hume“, 468.

<sup>266</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 648.

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) [...]“<sup>267</sup>.

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 [...]“<sup>268</sup>

„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.“<sup>269</sup>

Ta veza nije neuobičajena za Kantovo vreme. Kako Votkins navodi: „pošto su praktično svi filozofi modernog perioda (osim možda Hjuma) prihvatili pojam kauzalnih sila“<sup>270</sup>. Međutim, moramo postaviti pitanje, ima li razloga u Kantovoj ontologiji 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 akcidencijama, ukoliko ona sadrži razlog inherencije akcidencije“<sup>271</sup>; „Imamo, dakle, nešto [silu] što nije supstancija, a nije ni akcidencija“<sup>272</sup>. 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

---

<sup>267</sup> 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.)

<sup>268</sup> KČU, 157.; KrV, AA 03: 176.

<sup>269</sup> KČU, 156-7.; AA 03: 176.

<sup>270</sup> E. Watkins, „Kant’s Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant’s Reply to Hume“, 465.

<sup>271</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 639.

<sup>272</sup> V-Met/Mron, AA 29: 771.

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“<sup>273</sup>

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 akcidencija, 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 akcidencija. [...] Odnos neke supstancije prema akcidencijama je kauzalitet [...]“<sup>274</sup>

„Svi eficientni uzroci su, dakle, odredbe sila [...]“<sup>275</sup>

Dakle, pojam uzroka se neposredno odnosi na pojam razloga stvarnosti, a ovaj na odredbu sile, koja je odnos supstancije prema akcidencijama. 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 akcidencije u nekoj supstanciji, ukoliko je uzrok ove akcidencije sadržan u nekoj drugoj supstanciji.“<sup>276</sup> Za nas je to bitno jer silu o kojoj se radi 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.“<sup>277</sup> Na taj način dolazimo do pojma „kauzalitet nekog uzroka“. I ovog puta, ne trebamo pomisliti da u tom slučaju sama supstancija sadrži kauzalitet, već njoj pripisujemo kauzalitet – kauzalitet je relacioni pojam:

„Akcidencije inherencija, dakle, uvek ukazuju na kauzalitet supstancije, inače se u ovoj distinkciji puno greši kada se kaže da je supstancija ono što sadrži

---

<sup>273</sup> *ibid.*

<sup>274</sup> V-Met/Volckmann, AA 28: 431.

<sup>275</sup> V-Met/Mron, AA 29: 845.

<sup>276</sup> V-Met/Schon, AA 28: 512 – 513.

<sup>277</sup> *ibid.*

razlog stvarnosti akcidenca, 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 akcidencajama 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.“<sup>278</sup>

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*)“.<sup>279</sup> 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 određenoj posledici. Uzrok je dakle uvek od kauzaliteta različit“<sup>280</sup>. I u ovoj definiciji vidimo da se radi o jednoj odredbi koju nečemu pripisujemo kada nešto 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 akcidenca (ukoliko ona sadrži razlog ove inherencije). Kako Kant na drugom mestu definiše: „*Causalitas* je svojstvo supstancije ukoliko se ona smatra uzrokom akcidenca.“<sup>281</sup> 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“<sup>282</sup>. „Događaj-događaj“ model kauzaliteta nam se u tom slučaju pokazao kao neplodan, jer nije mogao da objasni

---

<sup>278</sup> V-Met/Volckmann, AA 28: 431.

<sup>279</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §222.

<sup>280</sup> V-Met/Mron, AA 29:893.

<sup>281</sup> V-Met/L2-Pöhlitz, AA 28: 564 – 565.

<sup>282</sup> *ibid.*

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 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“<sup>283</sup>. Prema prethodno ponuđenom modelu to znači da postoji odredba odnosa predstave 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 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).

---

<sup>283</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

#### 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 koga moramo da priznamo postojanje različitih osnovnih moći duše<sup>284</sup>, ovo delo sadrži i tezu da svaka 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 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 pasivne 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*).<sup>285</sup> 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

<sup>284</sup> EEKU, AA 20: 206.; KMS, 15.

<sup>285</sup> EEKU, AA 20: 201.; KMS, 12.

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 (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 transcendentalne filozofije: kako su mogući sintetički sudovi *a priori*. U nastavku rada pokušaćemo ovu tezu detaljnije da obrazložimo.<sup>286</sup>

\*

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 smo 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, razlikujemo 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. Preko pojma subjektivnog kauzaliteta predstava Kant referira na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, 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

---

<sup>286</sup> 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 ovim 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 suđenja*, u kojoj tvrdi da je razlog tome sintetična razdeoba pojmova *a priori* na: uslov, uslovljeno i pojam koji proističe iz ujedinjena 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.



subjektivni kauzalitet predstava, treba shvatiti kao odredbu odnosa (sila) neke predstave prema stanju subjekta s tim da se stanje predstavljanja održi ili odbaci, 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 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 metodsku pretpostavku razlikovanja forme i materije (2.3.) i uvesti neke od osnovnih pojmova u okviru transcendentalne 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*.“<sup>287</sup>

„Razlog, dakle, iz neodređenog stvara određeno.“<sup>288</sup>

Sam pojam nije nov, on je postojao i kod Baumgartena i Kruziusa. Kant želi ovaj pojam da iskoristi kako bi ga suprotstavio Lajbnicovom principu dovoljnog razloga, u čemu donekle sledi Kruziusa.<sup>289</sup> Kant takođe iz terminologije škole preuzima razlikovanje

---

<sup>287</sup> Imanuel Kant, *Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000., 93., PND, AA 01: 391.

<sup>288</sup> *ibid*, 95, PND, AA 01: 391.

<sup>289</sup> C.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, §23 – 24.; Kant ne prati Kruziusa 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 supstanciji, što se ne slaže sa Lajbnicovim učenjem

između 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 prepoznajemo 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 (po pretpostavci između 1762. i 1764. godine), uvodi i novu razliku između logičkog i realnog razloga (kod Kruziusa 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.“<sup>290</sup>

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.<sup>291</sup> Pitanje veze (*nexus*) realnog razloga je utoliko vrlo slično pitanju koje je Hjum postavio sa pitanjem, kako dovodimo u vezu odelite predstave. Međutim, sa Hjumom je postalo jasno, da nije samorazumljivo

---

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).

<sup>290</sup> V-Met/Herder, AA 28: 11 – 12.

<sup>291</sup> V-Met/Schön, AA 28: 487.

da je to uopšte moguće po nekom pravilu.<sup>292</sup> Taj problem upravo zaokuplja Kanta u prekritičkom periodu:

„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.“<sup>293</sup>

### *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 kome je sinteza odelitih predstava moguća *a priori* zbog nužnosti jedinstva iskustva prema transcendentalnom jedinstvu apercepcije.

U paragrafu pod naslovom *O najvišem osnovnom stavu svih sintetičkih sudova* Kant postavlja slično pitanje kakvo 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 apercepciji moguće je navesti razlog na osnovu koga 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“.<sup>294</sup> Na izvestan način Kant je otkrio meta-razlog svakog odnosa realnog razloga i konsekventa.

---

<sup>292</sup> Za vezu Kantovog razmatranja odnosa realnog razloga i konsekventa 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.

<sup>293</sup> V-Met/Herder, AA 28: 12.

<sup>294</sup> KrV, AA 03: 144 -5.; KČU, 134.

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*):

„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*): određuje 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*).“<sup>295</sup>

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“<sup>296</sup>.

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 IV).

### **2.3. MATERIJ I FORMA: IZOLOVANJE PREDMETA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE**

Pristupačnost transcendentalne filozofije bi verovatno bila mnogo veća ukoliko bismo principe *a priori* mogli intuitivno da uvidimo u svom 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

---

<sup>295</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (GA 10), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997., 108 – 109.

<sup>296</sup> B. Longuenesse, “Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, 76.

načinimo upotrebu onome čemu je razlog, ipak, u nama.“<sup>297</sup> Zbog toga je neophodno ono što pripada principima *a priori* izolovati od raznovrsnosti materijala iskustva.

Shvatanje materije i forme kod Kanta, takođe, je specifično. Za dobar uput možemo poći od Tetensove definicije: „Predstava oseta je zadnji materijal mišljenja [...] Forma mišljenja i znanja je delo misleće sile.“<sup>298</sup> Tu 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, pritom ukazujući 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).“<sup>299</sup>

Ono što je bitno primetiti je 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.“<sup>300</sup> 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*.<sup>301</sup> Taj korak koji razlikuje materijalnu filozofiju od empirijskih nauka (ili primenjene filozofije) moguć je utoliko što se

---

<sup>297</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 615.

<sup>298</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 336.

<sup>299</sup> KČU, 187.; KrV, AA 03: 218.

<sup>300</sup> VT, AA 08: 404.

<sup>301</sup> KMS, 7, EEKU, AA 20: 195.

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“.<sup>302</sup> U pogledu iskustvenog saznanja neophodno je 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 takođe centralno mesto daje jednoj formi, samo što se ne radi o formi iskustvenog saznanja, nego o opštoj formi zakona, kao kategoričkom imperativu, 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 da postoji nauka o čulnom saznanju? Transcendentalni obrt u postavljanju pitanja, drugačije gleda i na samu estetiku. Transcendentalna estetika moguća je samo ukoliko postoje 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: „sposobnost (receptivitet) da primamo predstave prema načinu kako nas predmeti aficiraju.“<sup>303</sup> Ukoliko u čulnosti nastaje jedan empirijski opažaj, onda on mora da se sastoji iz dve komponente: (1) kao prvo oset (*Empfindung*), kao materija, odnosno „dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira“<sup>304</sup>; i (2) „ono što čini da se raznovrsnost u pojavi može urediti u različite odnose“<sup>305</sup>, odnosno *formu* pojave, ili način na koji raznovrsnost stoji u odnosima.

---

<sup>302</sup> *Logika*, 37., Log, AA 09: 33.

<sup>303</sup> KČU, 69., KrV, AA 03: 49.

<sup>304</sup> KČU, 69., KrV, AA 03: 50.

<sup>305</sup> *ibid*

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 teza je da ima 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 gore navedenom smislu ne trebamo 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.“<sup>306</sup>

Isto tako je zanimljivo da u transcendentalnoj estetici gotovo da nema ni reči o zadovoljstvu i nezadovoljstvu. Da budemo precizniji u prvom izdanju *Kritike čistog uma* postoji jedan pasus koji je izbačen u drugom izdanju, 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.<sup>307</sup> 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)“<sup>308</sup>.

#### **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

---

<sup>306</sup> KČU, 70., KrV, AA 03: 50.

<sup>307</sup> KČU, 74., KrV, AA 04: 35.

<sup>308</sup> KrV, AA 03: 70. Ova rečenica, kao i jedan čitav deo ovog paragrafa, iz nama nepoznatog razloga, nedostaju u prevodu na srpski jezik.

osećanja (*fühlen*) koje referira na nešto telesno.<sup>309</sup> 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 Lajbnicovih metafizičke pozicije (monadologiju), onda je jasno da se ne radi o nečem 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*).“<sup>310</sup>

Slična formulacije je i kod Majera:

„Sve misli su predstave i naša duša, prema tome, ima predstave našeg trenutnog stanja i te predstave su oseti.“<sup>311</sup>

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

Zatim, slična je formulacija i kod Baumgartena (prema Majerovom prevodu njegove *Metafizike*):

„Ja mislim svoje trenutno stanje, prema tome ja ga sebi predstavljam, osećam (*empfinde*).“<sup>312</sup>

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

---

<sup>309</sup> Johann August Eberhard, *Synonymische Handwörterbuch der deutschen Sprache*, članak „Empfindung. Gefühl. Geschmack“, dostupno na: <http://www.textlog.de/38015.html>, pristupljeno: 4.5.2015.

<sup>310</sup> C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §220.

<sup>311</sup> G.F. Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, §522.

<sup>312</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, §396.



sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira.“<sup>313</sup> Kantovo shvatanje bliže je shvatanju empirista, kako se na primer shvata neposredni čulni utisak kod Hjuma i Loka.

Presudna je, ipak, Kantova podjela na čulno i intelektualno: „posao čula jeste da opažaju, a razuma – da misli.“<sup>314</sup> Nema nikakvog govora više 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 sa ovim korakom, samo načinom na koji se shvata oset, Kant se razilazi i sa empirizmom, po kome je oset (utisak) bez daljih uslova dat u našoj svesti, i sa nemačkim racionalizmom, po kome 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 [...]“<sup>315</sup>

Prva primedba, dakle, u osnovi se poziva na jasno razlikovanje između 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 postavljeni objekat s onim osobinama koje mu je pridavalo čulno opažanje uopšte

---

<sup>313</sup> KČU, 69., KrV, AA 03: 50.

<sup>314</sup> *Prolegomena*, 69., Prol, AA 04: 304.

<sup>315</sup> KČU, 81., KrV, AA 03: 66.

nigde ne nalazi, niti se može naći, pošto upravo ova subjektivna osobenost određuje njegovu formu kao pojave.“<sup>316</sup>

Druga primedba neposredno proizlazi 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. Njih ima pet fiksiranih za organe čula (čula dodira, ukusa, mirisa, sluha i vida) i jedno koje se prostire celim telom, vitalno čulo (*sensus vagus*).<sup>317</sup> Unutrašnje čulo je jedno, i to je sposobnost da budemo aficirani našom 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 čulo govori i Hačison, kao sposobnosti da budemo aficirani u višoj moći predstavljanja itd.

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“<sup>318</sup>;
- (2) „ono što čovek trpi dok je aficiran igrom svojih misli“<sup>319</sup>;
- (3) „moć svesti vlastitog postojanja“<sup>320</sup>.

---

<sup>316</sup> *ibid*, KrV, AA 03: 66 – 67.

<sup>317</sup> Anth, AA 07: 154.

<sup>318</sup> KČU, 70., KrV, AA 03: 52.

<sup>319</sup> Anth, AA 07: 161.

<sup>320</sup> 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.“<sup>321</sup> 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, sami sebe svesni kao pojave. To nikako ne smemo pobrkati sa intelektualnim opažajem, koji je za Kanta nemoguć.<sup>322</sup> 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 bi pretpostaviti, kao što je to i bilo kod Majera i Tetensa, da pri aficiranošću 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 osjećanje (*Fühlen*), što je takođe koristio Tetens, ali ni to nije slučaj. Osećaj Kant jasno razlikuje od unutrašnjeg čula, kao *sensus interior* (pounutrašnjeno čulo), i naglašava da ih ne smemo pobrkati.<sup>323</sup> Takođe, na jednom mestu u svojim predavanjima Kant naglašava da: „raznovrsnost osećaja (*Gefühle*) još ne čini mnoštvo (*Menge*) unutrašnjeg čula“.<sup>324</sup> Odgovor, koji se nameće je da unutrašnje čulo i ne pridodaje nikakav materijal onom spoljašnjih čula, već pre samo njegovu vremensku odredbu. Kant nas na nekoliko mesta i eksplicitno navodi na taj zaključak. U paragrafu

---

<sup>321</sup> KČU, 76., KrV, AA 03: 59.

<sup>322</sup> KČU, 181., KrV, AA 03: 209.

<sup>323</sup> Anth, AA 07: 153.

<sup>324</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 673.

osam *Transcendentalne estetike* stoji da: „svojeviti materijal, na osnovu koga posedujemo duševnost, čine predstave spoljašnjeg čula.“<sup>325</sup> Još eksplicitnije, ova teza se nalazi u predgovoru za drugo izdanje *Kritike čistog uma*, gde stoji da su stvari izvan nas one: „od kojih mi dobijamo ceo materijal za saznanje, čak i za unutrašnje čulo“<sup>326</sup>.

*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*)

U ovom poglavlju želimo da postignemo dve stvari. 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 Kantovo 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.

### *Kratak pregled istorije pojma*

Termin „*Bewußtsein*“ prvi put koristi Kristijan Volf 1719. godine<sup>327</sup>, kako bi sa latinskog preveo termin „*conscientia*“, što je prema Lajbnicu bilo istog značenja kao i apercepcija.

---

<sup>325</sup> KrV, AA 03: 70. Ova rečenica, kao i jedan čitav deo ovog paragrafa, iz nama nepoznatog razloga, nedostaju u prevodu na srpski jezik.

<sup>326</sup> 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.

<sup>327</sup> J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 1.; Metzinger, Thomas, „Bewusstsein“, in: Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2010. Dostupno onlajn: [http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/Bewusstsein\\_2008\\_prefinal.pdf](http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/Bewusstsein_2008_prefinal.pdf), pristupljeno: 24.10.2015.

*Conscientia* doslovno na latinskom jeziku znači sa-znanje (*con-scientia*), zajedničko znanje, znanje sa-sobom, ali također je 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.<sup>328</sup>

Volf prvo koristi zajedno termin „*bewust*“ i povratni oblik glagola biti : „*Wir sind uns und anderer Dinge bewust.*“<sup>329</sup> – „Mi smo nas i drugih stvari svesni“. Tek na kasnijem mestu povezuje ih, doduše i dalje ih zapisujući kao odvojene reči: „*Solchergestalt faßen wir das Bewust seyn als ein Merckmal, daraus wir erkennen daß wir gedencken.*“<sup>330</sup> – „U takvom obliku shvatamo svest kao obeležje na osnovu koga 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.<sup>331</sup> 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 postojati ništa u našem duhu o čemu nemamo svest (*conscientia*).“<sup>332</sup> Videli smo u ranijem delu rada posvećenom Dekartu da se kod Dekarta pod mislima mogu posmatrati i one predstave u kojima duša trpi, ali isto tako i aktivnost duše kao što su htenja ili ideje, koje su „oblik naših misli“<sup>333</sup>. 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.<sup>334</sup>

---

<sup>328</sup> Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, question 17., dostupno onlajn: <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer17.htm>, pristupljeno: 06.05.2015.

<sup>329</sup> C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §1.

<sup>330</sup> *ibid.*, §195.

<sup>331</sup> Prema <http://www.duden.de/rechtschreibung/bewusst>

<sup>332</sup> Rene Dekart, *Metafizičke meditacije*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2012., 164.; prilagođeni prevod Igor Cvejić.

<sup>333</sup> *ibid.*

<sup>334</sup> *ibid.*

Upravo ovaj spor oko aktivnosti i pasivnosti, čini se, u velikoj meri podelio je shvatanja svesti dva različita 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.“<sup>335</sup>

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.

Prema 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“<sup>336</sup>. Drugačije rečeno, svest je: „ono što prolazi (*passes*) u čovekovom sopstvenom duhu.“<sup>337</sup> 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'.<sup>338</sup>
- (3) S obzirom da je način na koji smo svesni bilo uticaja spoljašnjih predmeta, bilo našeg sopstvenog mišljenja, tako što se utiskuju u duh, mentalna stanja su uvek objekti svesti. Dakle, radi se o tome je 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.<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding and a Treatise concerning Human Understanding*, Troutman & Hayes, Philadelphia, 1853., 75.

<sup>336</sup> *ibid*, 77.

<sup>337</sup> *ibid*, 81.

<sup>338</sup> Richard E. Aquilla, „The Cartesian and a Certain Poetic Notion of Consciousness“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48 (4), 1988., (543 – 562)

<sup>339</sup> (1) Mi smo ovde zastupali tezu da je svest, kao opažanje, kod Loka shvaćena kao jedna pasivnost. Lokova teorija svakako nije tako jednostavna da bi smo mogli detaljno objasniti šta u tom procesu igra aktivnu ulogu, a šta pasivnu. Mišljenje za Loka ipak jeste aktivnost, a svest Lok smatra nerazdvojno vezanom sa mišljenjem. (*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). To, 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

Čini se da ovako izložena Lokova teorija ne može da objasni ne samo da mi nekada imamo mentalna stanja kojih nismo svesni, već ni da razlikuje 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 Tomas Rid<sup>340</sup>, koji je poznat i kao zastupnik škotske „*common sense*“ škole. Možemo reći da je on u izvesnom smislu zadržao Lokovu prvu tezu i drugu tezu, ali sasvim sigurno odbacio treću. On je pod duhom 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. Naime, za Loka ne postoji nikakva svest, pa dakle ni osećaji, koja nije nastala kao objekt našeg opažanja, čak i unutrašnjih radnji našeg duha, mi smo svesni kao objekta opažanja. Tu tezu upravo 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.“<sup>341</sup>

---

*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)

<sup>340</sup> *Thomas Reid* (1710 – 1796).

<sup>341</sup> Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind. On the Principles of Common Sense*, Thomas Tegg, London, 1823., 199 – 200.

Najradikalniji savremenik i kritičar Loka je svakako Lajbnic. Što se shvatanja svesti (*conscientia*, apercipija) 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 apercipije, i pored toga možemo razlikovati različiti stepen razgovetnosti percipija. Posredno isti argument se odnosi i na Loka, jer „imati u duhu“, uopšte, prema Lajbnicu, ne može da se poistoveti sa apercipijom, odnosno nije dovoljan za jasnost percipija. Ono što čini razliku između nejasnih i jasnih predstava je aktivnost mišljenja kojom predstave postaju jasne, odnosno postaju apercipije; u kojima je istovremeno sadržana i svest o predstavi i aktivnost subjekta, koja ove predstave čini jasnim. Prema tome, bitna Lajbnicova razlika u odnosu na Loka je i što se ne radi o pasivnosti, nego o aktivnosti duše (mišljenju) koja predstavlja.<sup>342</sup>

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.“<sup>343</sup> Volf je ipak 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.“<sup>344</sup> 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.“<sup>345</sup> Na taj način kod Volfa teorija svesti se ujedno odnosi na aktivnost subjekta u saznavanju i na ono što je saznato.<sup>346</sup> Ukoliko se prisetimo da aktivnosti razlike, prema Volfu, mora pripadati jednoj jedinoj osnovnoj sili duše, sili da sebi predstavlja svet, onda je jasno da

---

<sup>342</sup> uporediti: J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 7.

<sup>343</sup> C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, §194.

<sup>344</sup> *ibid*, §729.

<sup>345</sup> *ibid*, §45.

<sup>346</sup> Uprediti: J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 59.



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*, apercipcija, *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 stanje (predmet predstave).

Teza da se svest sastoji u aktivnosti razlikovanju naišla je na dosta otpora, između ostalog kod Kruziusa, 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.“<sup>347</sup> Jedan od zastupnika teze da se svest sastoji u razlikovanju, branilac Volfa, bio je i Kantov učitelj Martin Knucen, koji je pritom razvio i sopstvene modifikacije razumevanje 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 kome* se predstave različitih stvari moraju naći;
- (2) Jedinstvo subjekta *od strane koga* se zajedništvo predstava shvata.

---

<sup>347</sup> C.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, §444.

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.<sup>348</sup>

### *Osnovi Kantovog shvatanja svesti*

Kant u svojim delima jako 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 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*.“<sup>349</sup> Na taj način Kantovo shvatanje svesti račva se u dva različita shvatanja koja su, uzgred, uobičajeno zajedno prisutna: na jednu psihološku svest (*conscientia psychologica*), koja je subjektivna i sastoji se u intuiciji – blisko Lokovom shvatanju, u „opažanju koje je okrenuto na nas same“<sup>350</sup>; i na jednu logičku svest (*conscientia logica*), svest koja bi trebalo da bude uperena na objekte, ne opažanje nas samih. Nasuprot ovoj prvoj 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: transcendentalno praosnovno jedinstvo apercpepcije, intelektualna svest, jeste spontanitet koji je ujedno i razlog jedinstva empirijske samosvesti, empirijske apercpepcije, 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 apercpepciju. - 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.

---

<sup>348</sup> Za Knucenovo shvatanje svesti pogledati: Falk Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 2005., 47 – 49.

<sup>349</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 670.

<sup>350</sup> V-Met-L1/ Pölitiz, AA 28: 227.

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“<sup>351</sup> ili „predstava moje predstave“<sup>352</sup>. 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.*“<sup>353</sup> Međutim, pogrešili bi smo 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 trebalo ovu definiciju da shvatimo na taj način da se radi o pojmu koji kao jedna predstava (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.“<sup>354</sup>

Kant zajedno sa Lajbnicom i Volfom, a nasuprot Loku, smatra da nismo svih predstava koje imamo svesni<sup>355</sup>, 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 kojoj je samosvest ključni faktor. Kant prema *Kritici čistog uma* ovu razliku primarno ne uvodi kao razliku jasnih i nejasnih predstava, već prema odnosu predstava prema sintetičkom jedinstvu samosvesti, dok se u svojim predavanjima i dalje drži razlike između jasnih i nejasnih predstava.<sup>356</sup> Takođe, Kant

---

<sup>351</sup> *Logika*, 37., Log, AA 09: 133.

<sup>352</sup> V-Met-L1/ Pölitz, AA 28: 227.; V-Met/Mron, AA 29: 889.

<sup>353</sup> KČU, 109., KrV, AA03: 108.

<sup>354</sup> V-Met/Mron, AA 29: 888., uporediti KČU, 426., KrV, AA 04: 79.

<sup>355</sup> Anth, AA 07: 135.

<sup>356</sup> Treba napomenuti i da ova dva učenja nisu nužno neusaglašena, odnosno da je moguće to razumeti i na način prema kome 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. Jahrhunderts*, 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.)

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“.<sup>357</sup> 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 kome 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;
- 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 prvaj kritici određuje žudnje i osećaje?

Pozitivan odgovor na ovo pitanje nudi interpretacija Hermana Koena, 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.<sup>358</sup> Kantovi prethodnici analizirali su svest na ovakav način, kada su s jedne strane (u Volfvoj školi) pokušavali iz empirijske

---

<sup>357</sup> R 1679, AA 16: 80

<sup>358</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 154 – 155.

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“.<sup>359</sup>

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 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 ima tri različite upravljenosti svesti. Svaka od ovih različitih upravljenosti svesti proizvodi svoj sopstveni sadržaj.<sup>360</sup>

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 transcendentalne apercepcije i empirijske svesti nastaje objekat saznanja. To je centralno pitanje transcendentalne 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 fakt uma treba razumeti kao akt sinteze kojim se *a priori* dovodi u vezu mišljenje sa objektivnim kauzalitetom

---

<sup>359</sup> Upporediti: KČU, 104., KrV, AA 03: 100 – 101.

<sup>360</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, 97.

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.)

### 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 ujedinjuju raznovrsnost 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 raznovrsnost koja je data u jednom opažaju ujedinjuje u jedan pojam o objektu.“<sup>361</sup> Ukoliko se pravila o sintezi raznovrsnosti u jednom opažaju objekta učine pojmovima, onda Kant ove osnovne uslove naziva kategorijama, pojmovima razuma, koji se odnose na moguću sintezu raznovrsnosti u objektivno jedinstvo. Da bi smo to bolje objasnili još jednom ćemo se vratiti pojmovima određenja i razloga koje smo razmatrali pre nekoliko paragrafa. Oni igraju ključnu ulogu u paragrafima dvadesetčetiri i dvadesetpet B-dedukcije, čija je glavna uloga da pokaže da je razum, odnosno transcendentalno jedinstvo apercepcije, razlog (*Grund*) mogućeg saznanja.<sup>362</sup>

„Unutrašnje čulo, naprotiv, sadrži samu formu opažanja, ali bez ikakve raznovrsnosti 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

---

<sup>361</sup> KČU, 112., KrV, AA 03: 113.

<sup>362</sup> KČU, 117., KrV, AA 03: 120.

čulo) [...] Dakle, **razum** ne nalazi već u unutrašnjem čulo neku takvu **vezu raznovrsnosti**, već je *proizvodi aficirajući* ovo čulo“.<sup>363</sup>

Ovaj citat navodimo da ukažemo na problem koji Kant razmatra, a to je da raznovrsnost mora biti određena u unutrašnjem čulo, a 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 dedukcije<sup>364</sup>:

„Ona se sastoji u izlaganju čistih pojmova razuma (a s njima i svega teorijskog saznanja a priori) kao principa [prvih razloga]<sup>365</sup> 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.“<sup>366</sup>

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, proizlaze iz osnovnih principa razuma, kao prvih razloga onog jedinstva raznovrsnosti u kojoj 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

---

<sup>363</sup> KČU, 118., KrV, AA 03: 121 – 122. Podebljao Igor Cvejić.

<sup>364</sup> O shvatanju primene kategorije na unutrašnje čulo kao odnosu razloga i konsekventa pogledati pre svega: E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, 272 – 282.

<sup>365</sup> „Principi su prvi razlozi.“ (V-Met/Dohna, AA 28: 628.)

<sup>366</sup> KČU, 124., KrV, AA: 129. Podebljao Igor Cvejić.

moć, koja se ne može redukovati na saznanje, nama je od presudne važnosti pitanje: da li, i na koji način, podela osnovnih moći duše utiče na shvatanje svesti? Pre nego 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 uma*

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 najkontraverznijih mesta u njegovoj etici. Autori poput Ameriksa (*Ameriks*) zastupaju tezu da je to korak nazad u odnosu na *Zasnivanje metafizike morala*, u kome je Kant pokušao dati objašnjenje kategoričkog imperativa, i to pripisuju tome što je praktičkom umu hteo da dodeli neposredni učinkoviti kauzalitet.<sup>367</sup> Neki autori pak ovaj poduhvat pripisuju Kantovoj želji da pokaže da se moralni zakon uvek nalazi u svim ljudima.<sup>368</sup> 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.“<sup>369</sup>

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 data uma, na primer iz svesti slobode (jer nam ona nije prethodno data), nego zato što nam se sam od sebe nameće 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*, zacemento se mora primetiti da to nije empirijski,

---

<sup>367</sup> Karl Ameriks, "Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will." In: Otfrid Höffe (Hg.), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 2002., (99 – 114).

<sup>368</sup> Onora O'Neill, "Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft." In: O. Höffe (Hg.), *Kritik der Praktischen Vernunft*, (81 – 98), 95.

<sup>369</sup> KPU, 35., KpV, AA 05: 31.



nego jedini fakt čistog uma, koji se na taj način objavljuje kao istinski zakonodavan (*sic volo, sic iubeo* [kako hoću, tako zapovedam]).<sup>370</sup>

Mi ovde nećemo ulaziti u pitanje uloge fakta uma, kao ni njegovog odnosa sa svesti slobode, ono što je za nas bitno: fakta uma jeste svest (*Bewußtsein*) – ne objekat na koji je naša svest usmerena. Naše pitanje je: na koji način je ova svest strukturirana 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, je 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 gde 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 na um upućuje. Pojam čiste volje proizlazi iz prvih, kao što svest čistog razuma proizlazi iz drugog.“<sup>371</sup>

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 bi smo odgovorili na pitanje o strukturi ove svesti neophodno je da prvo razumemo šta Kant misli pod faktom (*factum*)? Kant taj termin 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 na jednom mestu i termin „*Factum*“, kako bi označio činjenice o postojanju određenih pojmova do kojih dolazimo iskustvom.<sup>372</sup> Zatim u §14. isti termin koristi da bi ukazao na činjenice čiste matematike i opšte prirodne nauke.<sup>373</sup> Ovakva konotacija se u slučaju fakta uma može primeniti samo preneseno, jer je očigledno da se ne odnosi ni na šta empirijsko,

---

<sup>370</sup> *ibid.*

<sup>371</sup> KPU, 33., KpV, AA 05: 30.

<sup>372</sup> KČU, 104., KrV, AA 03: 100.

<sup>373</sup> KČU, 108., KrV, AA 03: 106.

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*)“.<sup>374</sup> Dakle, prema ovom značenju fakt nije neka činjenica koju zatičemo, nego radnja jednog slobodnog aktera. Ono 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*)“.<sup>375</sup>

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 bi objasnili ovu radnju mi ćemo se osloniti na tezu Mihaela Volfa (*Michael Wolff*) u njegovom tekstu „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.<sup>376</sup> Podsetimo se moć žudnje je Kant definisao preko objektivnog kauzaliteta predstava, kao „moć bića da pomoću svojih predstava bude uzrok stvarnosti predmeta tih predstava“<sup>377</sup>. U slučaju fakta uma radi se o odredbi volje. Volja je, takođe, kauzalitet. Dakle, u faktumu 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); nasuprot tome: mi smo neposredno svesni moralnog zakona tako što on *a priori* određuje volju, faktom uma; odnosno, određuje odnos predstave prema

---

<sup>374</sup> MM, AA 06: 227.

<sup>375</sup> KPU, 46., KpV, AA 05: 42.

<sup>376</sup> Michael Wolff, „Warum das Factum der Vernunft ein Factum ist“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (4), 2009., (511 – 549), 2009., 531.

<sup>377</sup> KPU, 11., KpV, AA 05: 9.

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 Kruziusa, 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 opšte poznato, 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 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 na pitanje o svesti, kao uslovu mogućnosti određenih svesnosti. Dakle, da svest čiste forme moralnog zakona u pogledu odredbi volje, ima sličnu funkciju kao transcendentalna 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*.“<sup>378</sup>

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, je prema Kantu jedini formalni objektivni *odredbeni razlog* volje. Tu moramo sebi odmah da postavimo 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 da neki materijalni odredbeni razlog moralnog zakona, jer svaka maksima koja pretpostavlja neki objekat ne može biti univerzalni zakon. Mogli bi pomisliti da Kant ovde pod objektivnim misli samo na to da je nužan za svaki subjekat, odnosno da je opšte važeći, pa prema tome i objektivan. 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, objektivan zato što se odnosi na neki objekat, a ne na subjekat, a prema tome i opštevažeći, a ne obrnuto. Argument nije tako jednostavan, 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.“<sup>379</sup>

---

<sup>378</sup> KPU, 71., AA 05: 65.

<sup>379</sup> KPU, 49., KpV, AA 05: 44 – 45.

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 upravljen 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“<sup>380</sup>

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 upravljenost svesti. Svest, kao iskustveno saznanje, upravljena 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 upravljena na predmete iskustva, nego na carstvo svrha, na mogući prirodni poredak koji empirijskim putem uopšte nije saznatljiv<sup>381</sup>, i sa tim se otvara deo polja u oblasti natčulnog, koji čini sadržaj praktičke svesti, i za koji su pojmovi slobode zakonodavni.

### 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,

---

<sup>380</sup> KPU, 63., KpV, AA 05: 57.

<sup>381</sup> KPU, 50., KpV, AA 05: 45.

odnosno sadrži *a priori* princip za sintezu mišljenja sa objektivnim kauzalitetom, koja se manifestuje kao jedan 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 jedan 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 utoliko 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 (četvrtom) poglavlju.

## 3 KANT O OSEĆAJU

### 3.1. ISTORIJSKO-SEMANTIČKA ANALIZA TERMINA „Gefühl“

„Ponizili smo osećaj [*tactus*, *Gefühl*] imenom najgrubljeg čula. Njega najmanje obrazujemo, pošto vid i sluh držimo za jasnija i duši bliža čula, i olakšana nam je muka da preko njih dođemo do pojmova. Mi smo ga potpuno isključili iz umetnosti lepog i osudili da nam pruža samo nerazumljive metafore. Uprkos tome, estetika, prema svom imenu, treba da bude filozofija osećaja.“<sup>382</sup>

Sam termin „*Gefühl*“ (osećaj) je, u Kantovo vreme, u nemačkom akademskom jeziku još uvek nesazreo. Prvi put je zabeležen u rečniku iz 1648., gde znači „peto čulo“, odnosno čulo dodira, i u nešto širem značenju – čulo koje se prostire celim telom.<sup>383</sup> U istom značenju ga nalazimo i kod Volfa<sup>384</sup>, Baumgartena<sup>385</sup> i Majera<sup>386</sup> – latinski termin koji paralelno koriste je *tactus*.<sup>387</sup> 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),<sup>388</sup> što je takođe bilo podrazumevano latinskim izrazom *tactus secundum*. U religioznom jeziku termin dobija značenje onoga 'neizrecivog, ali ipak nesumnjivog'.<sup>389</sup>

---

<sup>382</sup> Johann Gottfried Herder, *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767-1781*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1993., 294.

<sup>383</sup> up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“ kod Kanta, takođe, kao *sensus vagus* (up. V-Anth/ Busolt, AA 25: 1451, 1499.)

<sup>384</sup> C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, § 221.

<sup>385</sup> A. G. Baumgarten, *Methaphysik*, §397.

<sup>386</sup> G. F. Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, §533.

<sup>387</sup> 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*.

<sup>388</sup> up. V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie*“

<sup>389</sup> 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*)<sup>390</sup> i engleskog.<sup>391</sup> Posebno mesto u takvom ustanovljenju pojma, svakako, zauzima Lesingov prevod Hačisonovog pojma moralnog čula (*moral sense*) izrazom *Moralische Gefühl*.<sup>392</sup>

Neophodno je obratiti pažnju da izvorno značenje ovog termina nije istovetno sa današnjom upotrebom termina „emocija“, kao neke vrste unutrašnje reakcije. „Osećaj“ je primarno čulno percipiranja spoljašnjeg sveta (čulo dodira). Značenje se, takođe, ne podudara ni sa današnjim engleskim terminom *feeling*, jer se ne radi o prostoj telesnoj promeni našeg stanja ili percepiranju te promene: „osećaj ima perceptivni karakter koji uključuje svest, i od početka je shvaćen kao jedna vrsta nepropozicijalnog saznanja [sveta].“<sup>393</sup>

Istovremeno, osećaj nije prosto čulo dodira u današnjem smislu te reči, već ima jednu posebnu karakteristiku prostiranja kroz čitavo telo: nasuprot fiksiranog čula u pojedinom organu, kakvi su vid, sluh, miris i ukus, 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 pobuđuje čitavo naše telo, gde god su nervi“.<sup>394</sup>

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

Ispuni srce tim, nek se preлива,

pa kad **cela budeš u osećaju** blagoslovena [wenn du ganz in dem Gefühle selig bist],

---

<sup>390</sup> 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.

<sup>391</sup> E.M. Engelen, *Gefühle*, 7.

<sup>392</sup> 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 Šaftsburijski 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 prevođenju ovog dela, pogledati u Hugh Barr Nisbet, *Gotthold Ephraim Lessing: His Life, Works, and Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2008., 225.

<sup>393</sup> V. Mayer, „*Gefühl ist alles. Zur semantischen Genese einer Erfahrungskategorie*“, 293.

<sup>394</sup> G.F. Meier, *Metaphysik* im 4. Theile, §533.



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 omagluje nebesko žarenje čisto<sup>395</sup>

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.<sup>396</sup>

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 jednom 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.<sup>397</sup> 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“<sup>398</sup> - i koje samo u sebi sadrži jedan „svet finih bogatih pojmova“<sup>399</sup>. Kant je, kao što ćemo pokazati, izgradio samostalno učenje o osećaju, koje je postepeno razvijao, i koje se od obe ove „frakcije“ razlikuje.

---

<sup>395</sup> Prilagođeni prevod Branimira Živojinovića: Johan Wolfgang Gete, *Faust*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2011., 170.

<sup>396</sup> Za detaljnu analizu uporediti V. Mayer, „Gefühl ist alles. Zur semantischen genese eine Erfahrungskategorie“

<sup>397</sup> M. Mendelssohn, *Pisma o osjećajima*, u: *Opera selecta (III)*, 22.

<sup>398</sup> Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Christian Friedrich Boss, Berlin, 1772., 94.

<sup>399</sup> 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 trebamo 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.“<sup>400</sup> 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 vazi, '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 jedno 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.“<sup>401</sup> Osećaj, kao čulo, za Kanta je imao i jednu drugu posebnu karakteristiku, to da je ono „jedino čulo kojim neposredno predstavljamo objekte“<sup>402</sup>, odnosno jedino čulo koje se neposredno odnosi na materiju, kojim spoznajemo supstanciju. Argumentacija u prilog ovakvog viđenja osećaja počivala je na

---

<sup>400</sup> GSE, AA 02: 207.

<sup>401</sup> V-Anth/Collins, AA 24: 43.

<sup>402</sup> V-Anth/Parrow, AA 24: 273.

uverenju da, dok ostala čula materiju moraju predstavljati posredstvom prostora, vremena ili nečeg drugog, ovo čulo ima neposredni odnos sa materijom:

„Jedino čulo kojim neposredno predstavljamo objekte je osećaj ili *tactus*, sva ostala su posredna. Predmete ne osećamo [*empfindet*] drugačije nego preko nekih posrednika između predmeta i naših organa. Tako, na primer, osećamo sluhom samo kretanje vazduha koji je predmet proizveo [...]“<sup>403</sup>

Nešto kasnije Kant iznosi ovaj argument još eksplicitnije:

„Gledanjem saznajem predmete i određujem ih. Vid nam prikazuje oblike stvari u prostoru i deli prostor. Dakle, osećajem saznajem supstanciju, sluhom delim vreme, a vidom prostor. Supstancija, prostor i vreme su, pak, tri dela spoljašnjih predmeta.“<sup>404</sup>

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 osećaj, kao čulo koje se neposredno odnosi na materiju, fundamentalno čulo, koje je, zajedno sa čulom sluha, „kompletno objektivno“, jer preko tog čula možemo da opipamo oblike sa svih strana.<sup>405</sup> U drugoj polovini sedamdesetih godina Kant počinje da razlikuje osećaj od čula dodira, za koje prvo koristi termin „*Fühlen*“<sup>406</sup> - da bi na kraju za njega zadržao samo reč *Betastung*<sup>407</sup>.

Da bi jasno razdvojio osećaj od čula dodira, Kant isprva koristi razliku organskih i vitalnog čula. Prvi put ovu razliku nalazimo u predavanjima sa kraja sedamdesetih godina (u takozvanoj Antropologiji *Pillau*), gde je vitalno čulo označeno kao jedan „pounutrašnjeni osećaj“ (*inwendige Gefühl*).<sup>408</sup> To nikako ne treba pomešati sa unutrašnjim čulom, to jest sa onim kako nas naše misli aficiraju.<sup>409</sup> Vitalno čulo pripada spoljašnjim čulima, ali za razliku od organskog, nije vezano za jedan organ i ne odnosi se na promene objekta:

---

<sup>403</sup> V-Anth/Parrow, AA 24: 273.

<sup>404</sup> V-Anth/ Fried, AA 24: 495.

<sup>405</sup> V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 232.

<sup>406</sup> V-Anth/ Fried, AA 24: 495

<sup>407</sup> Anth, AA 07: 154

<sup>408</sup> V-Anth/ Pillau, AA 24: 742.

<sup>409</sup> Anth, AA 07: 153

„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. [...]“<sup>410</sup>

Ono što jeste još jako bitno je 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“.<sup>411</sup> 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“.<sup>412</sup>

Ovo čulo je, dakle, poput drugih čula, jedan receptivitet, samo ne za predstave predmeta: „osećaj nije ništa drugo do receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo“.<sup>413</sup> Takvo da, prema ovom shvatanju, vitalnim čulom mi recipiramo unapređenja ili prepreke života, prvo je uživanje, drugo je bol.

Međutim, Kant ne koristi termin osećaja 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

---

<sup>410</sup> V-Anth/Busolt, AA 24: 1452. Slično je u *Antropologiji* (Anth, AA 07: 154) koju je priredio sam Kant.

<sup>411</sup> V-Anth/ Pillau, AA 24: 742.

<sup>412</sup> V-Anth/ Mensch, AA 24: 905.

<sup>413</sup> V-Anth/ Pillau, AA 24: 787.

eksplicitan: „zadovoljstvo je osećaj unapređenja života“<sup>414</sup>; „bol je osećaj prepreke životu“<sup>415</sup>; „ovo stanje, gde je naša duševnost aficirana, je jedan osećaj: ili zadovoljstvo ili nezadovoljstvo“<sup>416</sup>. 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.<sup>417</sup> U tom smislu ovo Kantovo shvatanje slično je Dekartovom shvatanju telesnog zadovoljstva i nezadovoljstva, prema kome nas telo, na neki način, obaveštava o njegovim dobrobitima i šteti.

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 što je u predavanjima *Antropologija Busolt* (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*) [...]“<sup>418</sup>

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, vitalno čulo se zajedno sa organskim čulima, smatra čulima telesnih oseta, kao što je to i ranije bio slučaj. Međutim, oseti, koje Kant pripisuje ovom čulu, više nisu osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, već toplo ili hladno, nežno ili grubo, što svakako nije zadovoljstvo ili nezadovoljstvo.<sup>419</sup> Po svemu sudeći ova promena

---

<sup>414</sup> V-Anth/ Pillau, AA 24: 786.

<sup>415</sup> *ibid.*

<sup>416</sup> V-Anth/Busolt, AA 24: 1499.

<sup>417</sup> Kao jedan od primera Kant daje uticaj opijuma, koji je zapravo prepreka života, ali se oseća kao unapređenje života, to jest zadovoljstvo. Treba napomenuti da i u tom primeru i 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.)

<sup>418</sup> V-Anth/Busolt, AA 24: 1499.

<sup>419</sup> Anth, AA 07: 154.

je deo jedne šire podele između oseta čula, koji ipak nekako upućuju, i mogu se nekako iskoristiti za saznanje objekata, i osećaja, koji to nikako ne može, i definisan je kao receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Da to 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 postoji 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“<sup>420</sup>. Međutim, u *Metafizici morala* Kant nasuprot piše da se oset slatkog 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.“<sup>421</sup>

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.“<sup>422</sup>

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

---

<sup>420</sup> *Prolegomena*, 62., Prol, AA 04: 299.

<sup>421</sup> *Metafizika morala*, 14., MM, AA 06: 212.

<sup>422</sup> MS, AA 06: 211-212.

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 može biti označeno imenom osećaja*, a što sadrži samo puki odnos prema subjektu? 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.“<sup>423</sup>

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 to da osećaj referira isključivo na jednu posebnu osnovnu moć ili receptivitet duše: osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.<sup>424</sup>

### 3.3. KA DEFINICIJI OSEĆAJA ZADOVOLJSTVA I NEZADOVOLJSTVA

Definicije osećaja kao receptiviteta Kant daje jako retko i uglavnom su veoma opšte, u smislu da je osećaj „sposobnost da imamo zadovoljstvo i nezadovoljstvo pri nekoj predstavi“.<sup>425</sup> 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 na taj način definisao zadovoljstvo i nezadovoljstvo

---

<sup>423</sup> KMS, 30., EEKU, AA 20: 224.

<sup>424</sup> Postoji jedan izuzetak: u kraćem tekstu *Šta znači orijentisati se u mišljenju?* Kant ukazuje na osećaj razlike moje leve i desne strane, što naziva osećajem, jer je ova razlika nešto samo subjektivno što se ne može saznati na osobinama predmeta (WDO, AA 08: 135). S obzirom da se radi o izuzetku i da se nasuprot u kasnijim delima, *Kritici moći suđenja* i *Metafizici morala*, osećaj jednoznačno vezuje za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, mi ovom problemu, koji ni sam Kant nije detaljnije razradio, ne možemo da posvetimo više pažnje.

<sup>425</sup> MM, AA 06: 211.

na ovaj način, mada je jasno da ona i dalje igra bitnu ulogu.<sup>426</sup> Mi ćemo sada izložiti osnovne definicije iz Kantovih kritičkih dela i pokušati da ih kasnije povežemo sa ovim objašnjenjem.

U *Kritici praktičkog uma* (1788) Kant još uvek ne pridaje veći značaj objašnjenju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Međutim, prvi deo ovog dela bavi se osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva kao materijalnim odredbenim razlogom volje, dok je treći deo posvećen jednoj 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).“<sup>427</sup>

Kant, međutim, same definicije ne preuzima iz, nečije, već opšte prihvaćene psihologije, već daje svoje sopstvene, koje u osnovi odgovaraju njegovom shvatanju zadovoljstva i nezadovoljstva, izlaganom u njegovim predavanjima iz empirijske psihologije.<sup>428</sup> 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 nerešeno, jer je, kaže Kant: „ono sastavljeno samo od obeležja razuma, tj. kategorija koje ne sadrže ništa empirijsko.“<sup>429</sup> Kant, nažalost, na ovom mestu ne eksplicira, kako se to jasno vidi iz ovih

---

<sup>426</sup> U *Antropologiji* koju je Kant sam objavio 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.

<sup>427</sup> KPU, 11., KpV, AA 05: 9.

<sup>428</sup> Definicije gotovo u potpunosti odgovaraju definicijama iz *Metafizike Mrongovius* (1783) (V-Met/Mron, AA 29: 890 – 894.)

<sup>429</sup> *ibid.*



definicija, niti protiv čijeg shvatanja su one usmerene (u prethodnom delu rada pažljivi čitalac je mogao da primeti da je to svakako tako kod Kruziusa, i u izvesnom smislu kod Volfa). Ključni pojam preko koga ovde Kant definiše zadovoljstvo je slaganje (*consensus, Übereinstimmung*), 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.<sup>430</sup> 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 jedna odredba je unutrašnja; u tom slučaju odredba moći žudnje (da se radnja izvrši), kao unutrašnja odredba subjekta.

Još jedno transcendentalno 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 transcendentalno. To objašnjenje može da glasi ovako: *zadovoljstvo je stanje* duše u kojem se jedna predstava slaže (*zusammenstimmt*) sa samom sobom da kao razlog ili održi samo to stanje (jer stanje duševnih sila koje se u jednoj predstavi uzajamno unapređuju održava se samo sobom) ili da svoj objekat proizvede.“<sup>431</sup>

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 je 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:

---

<sup>430</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, § 185.

<sup>431</sup> KMS, 35 – 36., EEKU, AA 20: 230 – 231.

def 3:

„Svest kauzaliteta neke predstave u pogledu (*in Absicht auf*) 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*).“<sup>432</sup>

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 Kant držao za vreme pisanja *Kritike moći suđenja*, poznatih kao *Metafizika Dohna*:

def 4:

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

- 3) Subjektivan – one su uzroci da proizvedu sebe same, da se održe
- 4) 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 [...]<sup>433</sup>

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, jer se ne nalaze u objavljenim delima, ali ovaj deo teksta je vrlo značajan, jer je to praktično jedino mesto na kom 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

---

<sup>432</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>433</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674 – 675.

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 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 kome 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*). S pitanjem da li je osećaj sama predstava ćemo biti 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 definicija zadovoljstva ovo duševno stanje, svest ili predstava je određena (*diferentia specifica*) u osnovi pojmom subjektivnog kauzaliteta (*def 2, def 3, def 4*), kauzalitetom predstave da se u stanju predstavljanja održi. S tim 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 se pokazuje 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, takozvanih, kauzalne i intencionalne teorije 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.

### **3.3.1. Kauzalna teorija osećaja**

Pod kauzalnom teorijom osećaja podrazumeva se ona koja (1) objašnjenje osećaja zasniva na njegovim uzrocima, odnosno kauzalnom odnosu između nekog događaja, stanja ili objekta, 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 na ove 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.

Kauzalna teorija osećaja preuzeta je i kao interpretacija Kantovog shvatanja osećaja, pre svega od strane Pola Gajera.<sup>434</sup> Pojam kauzaliteta, koji igra centralno mesto u Kantovim definicijama zadovoljstva, očevidno navodi na ovu mogućnost. Prema tome osećaje bi smo mogli shvatiti kao mentalno stanje, svest, ili neku vrstu oseta koje je prouzrokovano (stoji u kauzalnoj vezi) nekom predstavom, ili drugim mentalnim stanjem ili događajem, koji prema tome ima kauzalitet u pogledu na stanje subjekta, dakle na osećaj, kao posledicu.

Postoje svakako dosta mesta koja ukazuju na to da Kant, objašnjavajući osećaje, koristi kauzalni jezik, mi ih ovde nećemo nabrajati.<sup>435</sup> Umesto toga predstavice glavna tri 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 podupirati kauzalnu teoriju.

*Jedan 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.“<sup>436</sup>

U ovom citatu Kant jasno ukazuje na kauzalnu vezu između neke predstave i osećaja. Međutim, §12. nosi i jedan kontra-argument kauzalnoj teoriji, jer se osećaj poštovanja, a

---

<sup>434</sup> Posebno pogledati: P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 93 – 105.

<sup>435</sup> Za primere pogledati: *ibid*, 94.

<sup>436</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 221.

zatim i zadovoljstvo u ukusu, ne tretiraju prema istoj shemi. Tako Kant o odnosu osećaja poštovanja i odredbe volje kaže:

„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“<sup>437</sup>

Iako se prema ovom citatu čini da Kant jasno naglašava da se ne radi o odnosu uzroka i posledice, Gajer smatra, i koristi to kao argument u prilog kauzalne teorije, da se i ovo mesto može shvatiti prema kauzalnom shvatanju osećaja:

„pod 'duševnim stanjem' određene volje Kant može misliti ne na psihološki *fakt* da je volja određena, već pre na *svest* o određenju volje, shvaćeno tako, on ne kaže da odredba volje [...] ne uzrokuje osećaj zadovoljstva, već samo da u slučaju odredbe volje [...] nema svesti kojom se ovo psihološko stanje postiže osim osećaja zadovoljstva“<sup>438</sup>

Dakle, Gajer i ovaj slučaj interpretira tako da se radi o kauzalnoj vezi između odredbe volje i osećaja, s tim što je specifičan slučaj kada osećaju ne prethodi drugo mentalno stanje, već odredba volje. Ne ulazeći dalje u ovaj argument, kome ćemo se vratiti kasnije, jasno je ipak da to nije dovoljno da bi se opravdalo da je kauzalni jezik najprimereniji Kantovom shvatanju.

*Drugi* bitan argument koji koristi Gajer tiče se njegovog shvatanja Kantove generalne teorije zadovoljstva, koju prema njemu nalazimo u jednoj rečenici iz uvoda za *Kritiku moći suđenja*: „Ostvarenje svake namere (*Absicht*) povezano je sa osećajem zadovoljstva“<sup>439</sup>. 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, već samo to da je ostvarenje neke namere povezano sa osećajem zadovoljstva, ne i da je svaki osećaj zadovoljstva povezan sa ostvarenjem neke namere.<sup>440</sup> 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 [...]“<sup>441</sup>. Mi ćemo se i ovom problemu svakako vratiti

---

<sup>437</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 222.

<sup>438</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 96.

<sup>439</sup> KMS, 78., KU, AA 05: 187.

<sup>440</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 70.

<sup>441</sup> *ibid.*

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.“<sup>442</sup>

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.“<sup>443</sup>

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 načinima na koji su različiti slučajevi zadovoljstva prouzrokovani.“<sup>444</sup> Gajeru, u prilog takođe ide i to što Kant i u svojim predavanjima osećaje razlikuje prema predstavama koje ih proizvode.<sup>445</sup> Vratićemo se ovom problemu posebno u delu o podeli 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.<sup>446</sup> Tome ćemo se takođe vratiti u delu o podeli osećaja.

---

<sup>442</sup> *ibid.*, 96.

<sup>443</sup> KMS, 101, KU, AA 05: 209 – 210.

<sup>444</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 152.

<sup>445</sup> uporediti V-Met/Dohna, AA 28: 675.

<sup>446</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 152 – 154.

*Još jedan* bitan argument govori u prilog kauzalne teorije osećaja, iako ga sam Gajer ne koristi. On se nalazi u *Antropologiji* na mestu gde Kant ispituje da li bol uvek mora prethoditi uživanju, i zaključuje da na ova mentalna stanja moramo primeniti odnos uzroka i posledice, kao vremenskog sleda:

„Ali mi smo nezadrživo ubačeni u maticu vremena i u promenu osećaja koja je povezana s tim. Premda je sada napuštanje nekog stanja i stupanje u drugo stanje jedan te isti akt (promene), to je ipak neki vremenski sled u našoj misli i svesti o toj promeni; primeren odnosu uzroka i posledice.“<sup>447</sup>

Ova napomena nas nedvosmisleno navodi na to da uživanje i bol, kao empirijska mentalna stanja, moramo odrediti u vremenu prema zakonu kauzaliteta. Ona ne govori neposredno o tome da je objašnjenje osećaja kauzalno, niti o kauzalnoj vezi predstava i osećaja, ali jasno navodi na to da se osećaji kao empirijska mentalna stanja moraju dovesti pod kauzalitet iskustva. Problem sa ovom napomenom može biti što se odnosi samo na jednu vrstu osećaja, uživanje i bol, čemu ćemo se vratiti kasnije.

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 preko 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.

---

<sup>447</sup> Anth, AA 07: 231.

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:

*Problem 1: model kauzaliteta*

U objašnjenju osećaja Gajer, kao i uopšteno kauzalna teorija osećaja, koristi takozvani „hjumovski“ model kauzaliteta, ili „događaj-događaj“ model, prema kome je kauzalitet veza između predstave, objekta ili događaja, kao uzroka, sa drugom predstavom, objektom ili događajem, kao posledicom. Razmatrajući, na jednom mestu, specifično zadovoljstvo u sudu ukusa, kada uzrok nije sama predstava već harmonija uobrazilje i razuma, Gajer navodi:

„činjenica da se harmonija moći manifestuje samo u osećaju zadovoljstva znači da se ova dva mentalna stanja ne odgovaraju Kantovoj standardnoj šemi kauzalnosti, u kojoj mi prezentujemo dve različite predstave i tražimo vezu između njih (shema, naravno, usvojena od Hjuma). Ova činjenica je možda učinila da se Kant uzdržava da *potvrdi* da se radi o kauzalnom odnosu, iako se ne uzdržava da ga *razmatra* kao kauzalni.[...] iako [...] to čini ovu kauzalnu vezu neobičnom, ne podriva u osnovi kauzalnu prirodu Kantovog argumenta o ovoj vezi“.<sup>448</sup>

Dakle, Gajer navodi da je standardna shema kauzaliteta kada imamo dve predstave i dovodimo ih u vezu. U slučaju specifične anomalije, ne radi se o vezi između dve predstave, nego jednog mentalnog događaja (harmonije moći) i predstave (osećaja). To međutim ne odudara od standardnog „događaj-događaj“ modela kauzaliteta, kako smo ga opisali. Utoliko, Gajer nema problem da zaključi, da je ovo samo specifični oblik istog modela kauzaliteta:

„najbolje shvaćeno kao potraga za uzrokom date posledice. To možda ne odgovara standardnom slučaju, u kome su nam data dva događaja i razmatramo ima li veze među njima; ono što Kant opisuje je situacija u kojoj je data posledica i ograničeni broj načina kako je prouzrokovana, i mi tragamo za njenim stvarnim uzrokom.“<sup>449</sup>

---

<sup>448</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 96.

<sup>449</sup> *ibid*, 97.



Mi ćemo se kasnije baviti ovim pojedinačnim problemom, mada je jasno da „događaj-događaj“ model ostaje na snazi prema Gajeru i u ovom slučaju. Međutim, nas zanima da li je „događaj-događaj“ model kauzaliteta primeren upotrebi termina kauzaliteta u Kantovoj definiciji zadovoljstva.

Podsetimo se najbitnija definicija zadovoljstva glasi: „Svest kauzaliteta neke predstave u pogledu (*in Absicht*) stanja subjekta s tim da se subjekat *održ*i u tom stanju“<sup>450</sup>. Uopšteno gledano mi tu pojam „kauzaliteta neke predstave“ možemo shvatiti prema „događaj-događaj“ modelu, prema kome je ona uzrok (događaj 1), a promene u subjektu, kao osećaj, posledica (događaj 2). Danas, ipak, među interpretatorima nije samorazumljivo da je Kantovska shema kauzaliteta hjumovskaveć se mnogi autori okreću tezi Erika Votkinsa da Kant kauzalitet shvata kao ispoljavanje kauzalne sile. Mi smo taj problem već razmatrali u poglavlju 2.1.3. o modelu kauzaliteta. 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 predstavljaja (*statum representativum*) održ*i* naziva se zadovoljstvo“<sup>451</sup>; 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*).“<sup>452</sup> 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.<sup>453</sup> 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

---

<sup>450</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>451</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674 – 675.

<sup>452</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>453</sup> Uporediti poglavlje 2.1.3. Kantov model kauzaliteta

posledice kao događaj ne moramo uzeti u obzir. U slučaju subjektivno 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.

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 ne mogu kvalitativno nikako objasniti, jer Kant objašnjavajući odredbu kauzalne sile predstave, upravo to čini.

### *Problem 2: osećaj i oset*

Drugi, povezani problem, vezan je za 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 oset<sup>454</sup>, 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.<sup>455</sup>

Mi ćemo se ovim problemom baviti u poglavlju o osećaju i čulnosti. Ono što je bitno jeste da teza da su osećaji oset, a time jedna odelita predstava, na kojoj se bazira kauzalna teorija, može biti dovedena u pitanje. Mi ćemo u okviru tog problema posebno posmatrati pitanje da li su osećaji uopšte odelita predstava, druga predstava među predstavama, ili su samo jedna odnosna odredba neke predstave – čime bi se pretpostavka kauzalne teorije, koja osećaje posmatra kao odelite posledice dovela u pitanje.

### *Problem 3: razlike osećaja*

Treći problem jeste da li zaista Kant smatra da se osećaji ne mogu razlikovati drugačije nego prema svojim uzrocima. Videćemo da mnogi drugi autori, a pre svega zastupnici

---

<sup>454</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 154.

<sup>455</sup> *ibid.*

intencionalne teorije osećaja, smatraju da teza koju zastupa kauzalna teorija u tom pogledu nije odgovarajuća, time ćemo se posebno baviti u paragrafu o podeli osećaja.

### 3.3.2. Intencionalna teorija osećaja

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 je da Kant zastupa intencionalnu teoriju osećaja. Pod intencionalnom teorijom osećaja možemo podrazumevati onu koja osećaje smatra intencionalnim stanjima. Intencionalnost je, svakako, pojam koji svoje današnje mesto u filozofiji i psihologiji nalazi dosta nakon Kantovog vremena. Ovde ćemo radi opšte postavke uzeti najopštiji pojam intencionalnosti, kako Henri Elison ukazuje:

„iako ovde ne mogu da ulazim u prirodu intencionalnosti, verujem da je plauzibilno razumeti intencionalnost kao karakteristiku svesti da je usmerena (*directedness*) i o nečemu (*aboutness*).“<sup>456</sup>

Dakle, (1) generalna karakteristika intencionalne teorije osećaja jeste da se osećaj objašnjava putem njegove intencionalne strukture, objekata na koje je usmeren ili način 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*<sup>457</sup> veza uzrokovanja, već je osećaj intencionalno usmeren na objekt. Neko vino nije samo uzrok naše prijatnosti, nego imamo prijatnost u tom vinu, zadovoljstvo nekom slikom, radost koja je intencionalno 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).

Intencionalna teorija osećaja 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

---

<sup>456</sup> “Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison’s *Kant’s Theory of Taste*“, in: Kukla, Rebecca (Ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2006., (111 – 137), 130.

<sup>457</sup> 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).

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 kome neko opaža objekat i istovremeno oseća zadovoljstvo i nekog iskustva u kome neko oseća zadovoljstvo u tom samom objektu (ili nekim njegovim aspektima).“<sup>458</sup>

Primena intencionalne teorije 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 integriše Kantovo shvatanje pod intencionalnu teoriju osećaja. Među njima su najistaknutiji *Henri Elison*, *Ričard Akvila*, *Hana Ginsborg*, zatim *Ešli Mekloski* i *Rejčel Zakert*, a na poseban način, kao što ćemo kasnije videti i *Martin Hajdeger*. Mi ćemo se ovde primarno orijentisati na komentare *Ešli 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 bismo Kantovo shvatanje osećaja trebali tretirati prema intencionalnoj teoriji.

Osnovni argument zašto je intencionalno 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).“<sup>459</sup> 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

---

<sup>458</sup> Richard E. Aquila, „A New Look at Kant’s Aesthetic Judgement“, *Kant studien* 70 (01), 1979., (17 – 34), 23.

<sup>459</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 206.

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 [...]“<sup>460</sup>

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

„Dva Kantova zaključka o zadovoljstvu uopšte su da, (i) je zadovoljstvo nesposobno 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“<sup>461</sup>

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 jedenju breskve dok se uopšte ne jede, nego se (sa uživanjem) gacka po blatu.“<sup>462</sup>

Bitna implikacija ovakvog shvatanja odnosi se i na paragraf §5. *Kritike moći suđenja*, u kome Kant uvodi tezu da mi razlikujemo tri vrste odnosa predstava prema osećaju, a koja je prema kauzalnoj teoriji tumačena tako da se radi o relaciji kauzaliteta i kojoj je neka predstava uzrok, a osećaj posledica. Nasuprot, 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.“<sup>463</sup>

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

---

<sup>460</sup> Mary A. McCloskey, *Kant's Aesthetic*, Macmillan Press, London, 1987., 20.

<sup>461</sup> *ibid*, 21.

<sup>462</sup> *ibid*.

<sup>463</sup> *ibid*, 22.

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 Zakert. Podsetimo se, prema definiciji zadovoljstvo je: „svest kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta, da se *održ*i u tom stanju“<sup>464</sup>. Skladno ovoj definiciji Zakert zaključuje da se 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’)“<sup>465</sup>

Interpretacija koju Zakert nudi, na taj način, ima dijalektičku prednost u odnosu na onu koju daje Mekloski i po tome što ne ukazuje samo na to da je osećaj intencionalan, već se 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“<sup>466</sup>;

„zadovoljstvo je refleksivno stanje drugog reda u pogledu i nekog drugog mentalnog stanja i njegovog mesta u vremenu, formi unutrašnjeg čula;“<sup>467</sup>

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

---

<sup>464</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>465</sup> Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge University Press, New York, 2007., 234.

<sup>466</sup> *ibid*, 235.

<sup>467</sup> *ibid*, 236.

trajanje u vremenu (održavanje u stanju subjekta). Istovremeno, osećaj kao svest višeg reda je način kako postajemo svesni relacionih karakteristika stanja prvog reda. Kao takvi, osećaji nisu diskurzivne predstave<sup>468</sup>, po čemu su slični sa 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 preko 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“<sup>469</sup>.

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 ćemo moći tek kasnije da izložimo.

Dakle, osnovne pretpostavke intencionalne teorije osećaja, onako kako 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 (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;

---

<sup>468</sup> *ibid.*

<sup>469</sup> KMS, 101, KU, AA 05: 210.

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

#### *Problem 1: determinacija u vremenu*

Prateći definiciju zadovoljstva, Zakert je zaključila da kauzalitet usmeren na stanje subjekta, da se održi u tom stanju, trebamo shvatiti kao usmerenost na budućnost. Takvu formulaciju ne nalazimo kod Kanta, ali se ona izvodi prema terminu „održavanja“ (*erhalten*), jer je osnovano pretpostaviti da 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*).<sup>470</sup> 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“<sup>471</sup>. U tom slučaju, to da je objašnjenje zadovoljstva transcendentalno trebamo shvatiti u blažem smislu, ne da se 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“<sup>472</sup>.

#### *Problem 2: stanje drugog-reda*

---

<sup>470</sup> Thomas Höwing, *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin, 2013. 96.

<sup>471</sup> V.Met/Schön, AA 28: 512.

<sup>472</sup> 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.



Druga primedba koju, i Heving, i Gajer, upućuju na račun Zakert je verovatno 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 zatim time što Kantov izraz „pounutrašnjeno čulo“ možemo shvatiti upravo tako da se odnosi na mentalna stanja (drugog reda) o nekim metalnim stanjima. Međutim, niti je Kant eksplicitan u tome 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' (vratićemo se ovim problemima uskoro). Hevingova primedba<sup>473</sup> 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“<sup>474</sup>. 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).“<sup>475</sup> 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. Za očekivati je da Kant misli isto i o zadovoljstvu. Slična je i definicija zadovoljstva iz *Metafizike Dohna* (def 4): „neka predstava koja stvara težnju (*conatum*) da se njeno stanje predstavljanja (*statum representativum*) održi naziva se zadovoljstvo [...]“<sup>476</sup>. Isto kao u definiciji nezadovoljstva u *Kritici moći suđenja*, *genus proximum* je ovde neka predstava prvog

---

<sup>473</sup> T. Höwing, *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, 96.

<sup>474</sup> KMS, 35 – 36., EEKU, AA 20: 230 – 231.

<sup>475</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>476</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674 – 675.

reda, sa svojim relacionim svojstvom u pogledu na stanje subjekta, težnjom da se održi u tom stanju, te nikako mentalno stanje drugog reda.

Dodatni 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?“<sup>477</sup>

Problem na koji Gajer referira sastoji se u tom 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 bi 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 generalnom klasifikaciji pripadaju moći (ili receptivitetu) saznanja;
- 2) To isto mentalno stanje ukoliko 'ima', u sebi sadrži, ili preciznije određeno je 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.

---

<sup>477</sup> P. Guyer, „The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*“, 208.

### *Problem 3: razlika osećaja i saznanja*

Najveći izazov u pokušaju da se Kantovo objašnjenje osećaja integriše u intencionalnu 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 to bar mogu postati) i relacionog svojstva da se u stanju predstavljanja održi, 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 predstavlja) usmerenost ka budućnosti neke druge predstave, i prema tome nije odredba odnosa prema predstavi. Dakle, iako Zakert, u jednom momentu izvodi jedan 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 samo po sebi se teško može razlikovati od saznanja.

### 3.3.3 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 reprezentu 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 i kao izvesna, ali ne i mala, modifikacije interpretacije Rejčel Zakert. Prema ovoj tezi subjektivni kauzalitet predstava nije mentalno stanje koga 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 preko 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 *održ*i u tom stanju“<sup>478</sup>, zaista naizgled referira na dve komponente: (1) svest (o) težnji, kauzalitetu, ili kauzalnoj sili neke predstave; i (2) naizgled 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“.<sup>479</sup> 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 bismo, prema tome, trebali 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, težnja 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.

Treba napomenuti, takođe, da se i kod Gajera pojavljuje učenje o kauzalitetu osećaja, kao onog stanja koje želimo da zadržimo, pod imenom pounutrašnjeg kauzaliteta; u smislu u kome je svaki osećaj zadovoljstva ono stanje koje želimo da zadržimo. Međutim, razlika

---

<sup>478</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>479</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, GSK, AA 01: 141.

između stava koji mi želimo da branimo i Gajerovog je očigledna 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 saznanje (oseta, opažaja ili pojma).

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.
- 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.

Da bi smo detaljnije izložili ovu interpretaciju i njen odnos sa kauzalnom i intencionalnom interpretacijom, ispitaćemo četiri problema koja smatramo najvažnijim: (1) odnos osećaja i čulnosti, odnosno razliku osećaja u pogledu na oseta i na unutrašnje čulo; (2) odnos osećaja i saznanja, odnosno zašto osećaji nisu kognitivna stanja, i u kakvom su odnosu sa njima; (3) odnos osećaja i svesti, odnosno zašto je Kant osećaje definisao kao svest, i zašto smatramo da se, prema Kantu, subjektivni kauzalitet predstava i sam po sebi manifestuje kao svest; i (4) odnos slaganja, unapređenja života i kauzaliteta kao pojmova koji određuje Kantove definicije osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva.

#### **3.3.4. Osećaj i čulnost**

Videli smo kako je Kant odbacio shvatanje osećaja kao čula dodira, zatim na koji način je tumačio osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva preko vitalnog čula, da bismo „načeli“ pitanje o Kantovom shvatanju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva. Čulno zadovoljstvo

i nezadovoljstvo, kao ona koja se osećaju u osetu, svakako pripadaju nekom vidu čulnosti. Dodatni problem je što Kant čak i za ono zadovoljstvo koje smatra intelektualnim, i čak i za osećaj poštovanja, smatra da su fizički, i da u osnovi pripadaju čulnosti.<sup>480</sup>

Još nezgodnije je što Kant izraz „osećaj“, čak i ako zanemarimo starije formulacije koje se ne odnose na zadovoljstvo i nezadovoljstvo, samo u kontekstu zadovoljstva i nezadovoljstva koristi trostruko. (1) Prvo, kada se radi o konkretnoj *odredbi* subjekta, koji ima osećaj zadovoljstva *ili* nezadovoljstva. To bi, dakle, bilo jedno određeno duševno stanje, afekcija ili svesnost. (2) Sem toga, osećaj je receptivitet za zadovoljstvo *i* nezadovoljstvo<sup>481</sup>, odnosno sposobnost da budemo aficirani, kao što je uopšteno čulnost jedan receptivitet. (3) Konačno, izraz „osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva“ Kant koristi i kao, barem, kandidata za jednu osnovnu moć duše, ukoliko bi ona imala unutrašnje principe *a priori*.

O tome da li je, i ako jeste na koji način, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva moć duše, bavićemo se u četvrtom delu ovog rada. I pitanje receptiviteta ovde ćemo razmatrati samo uslovno, jer Kant smatra da se samo u ukusu nalazi jedan receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo koji zahteva posebno objašnjenje.<sup>482</sup>

Pre svega, osećaj kao receptivitet, ne smemo poistovetiti sa receptivitetom moći saznanja. Kant razlikuje 'dve vrste' čulnosti, po tome što ono što je subjektivno na nekoj predstavi ili može da se, putem razuma, odnosi na neki objekat radi saznanja (u tom slučaju se radi o receptivitetu moći saznanja), ili ono subjektivno na nekoj predstavi ne sadrži apsolutno ništa što bi moglo da se iskoristi za saznanje objekta, već puki odnos ka subjektu, samo dejstvo predstave na subjekat i tada je receptivitet osećaj.<sup>483</sup> I to, kao što smo videli, može biti samo osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.<sup>484</sup>

Postoji još jedan momenat koji treba naglasiti u formulaciji čulnosti kao receptiviteta moći saznanja, s jedne, i receptiviteta za zadovoljstvo i nezadovoljstvo, sa druge strane. Čulnost je Kant u *Kritici čistog uma* definisao kao: „sposobnost (receptivitet) da primamo

---

<sup>480</sup> *Metafizika morala*, 14., MM, AA 06: 211.

<sup>481</sup> *ibid.*

<sup>482</sup> KMS, 16., EEKU, AA 20: 207.

<sup>483</sup> *Metafizika morala*, 13 - 14., MM, AA 06: 211.

<sup>484</sup> „Postoji samo jedan takozvani oset, koji nikada ne može postati pojam o nekom objektu, i toj je osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.“ (KMS, 30., EEKU, AA 20: 224.)

predstave prema načinu kako nas predmeti aficiraju.<sup>485</sup> Osećaj je „sposobnost da imamo zadovoljstvo i nezadovoljstvo pri nekoj predstavi“.<sup>486</sup> Dakle, moramo obratiti pažnju da zadovoljstvo i nezadovoljstvo nisu ono čime smo aficirani, kao što je to predmet pri receptivitetu saznanja, već ono što 'imamo', kao akcidencije, kada je osećaj (kao receptivitet) aficiran – što bi u slučaju saznanja bila predstava. I, prema tome, ne primarno dejstvo predmeta, nego „dejstvo predstave (*Wirkung der Vorstellung*)“.<sup>487</sup> Utoliko se relativno paralelno sa definicijom oseta, može naslutiti i objašnjenje određenog osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva. Oset je „dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira“<sup>488</sup>. Osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva bi se prema tome mogao shvatiti kao dejstvo neke predstave na našu sposobnost (osećaj kao receptivitet) ukoliko smo njom aficirani.

### *Osećaj i 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 sličnu razliku, za koju je smatrao da je francuski jezik već pravi:

„Francuzi u svom jeziku razlikuju *sensatio* (oset) i *sentiment* (osećanje). Razlika je osnovana. Šta radimo mi Nemci? sama stvar koja je označena rečju *sentiment* nam nije strana, ali u pogledu prikladnog izraza za to naš jezik je nedostatan. [...] Mi hoćemo da pokušamo da damo toj reči [*sentiment*] neku našu, ne izdajući pravila našeg jezika. *Empfindung* (oset) može važiti za *sensatio*, a za *sentiment* *Empfindniss*. [...] *Empfindung* referira na neki živu, ali nerazgovetnu stvar za nas, *pomoću čula*; *Empfindniss* referira na sličan način, ali *pomoću zamišljanja*. U prvom slučaju stvar nas zaokuplja kao *prisutna*; u drugom slučaju, iako bi trebalo i da je prisutna, čini to više kao *slika*.“<sup>489</sup>

Na sličan način problem formuliše i Eberhard<sup>490</sup>, nešto više ga postavivši u kontekst Volfovog shvatanje intuitivnog saznanja savršenstva:

---

<sup>485</sup> KČU, 69., KrV, AA 03: 49.

<sup>486</sup> MM, AA 06: 211.

<sup>487</sup> *Metafizika morala*, 14., MM, AA 06: 211.

<sup>488</sup> KČU, 69., KrV, AA 03: 50.

<sup>489</sup> T. Abbt, *Vermischte Werke*. Bd. 1, 114 – 116.

<sup>490</sup> *Johann Augustus Eberhard* (1739 – 1809).



„Francuski jezik ima tu prednost da može da razlikuje *sensatio* od *sentiment*. Pod obe reči se očigledno podrazumevaju jasne predstave. Prva, pak, obuhvata samo spoljašnje oseće i osećano savršenstvo tela. Osim tog osećaja savršenstva tela duša oseća i svoje sopstveno savršenstvo i nesavršenstvo: pri čemu oseća u spoljašnjim predmetima izvesna svojstva i promene kao savršene ili nesavršene. Ovi poslednji nisu neposredni predmeti čula, nego se razlikuju od čulnih oseća i u ovom novom obliku uobrazilje se koriste za opažanje (*Anschauen*). Jedan nemački pisac je predložio da se za prvo ograniči na reč oset (*Empfindung*), a da se drugo izražava novom rečju *Empfindniss*.“<sup>491</sup>

Mi smo videli da je i Tetens koristio termin *Empfindniss* (čuvstvo), ali nešto drugačije. Eberhardovo objašnjenje je bliže opažanju sopstvenog savršenstva, Volfu. Kod Tetensa je, pak, jasna razlika između jednog unutrašnjeg oseća, ili osećaja samog sebe, i *Empfindniss* (čuvstva), kao osećaja odnosa predmeta prema subjektu, za koju kod Eberharda, čini se, nedostaje terminologije.

Kant je, očigledno, izabrao da razliku napravi na drugačiji način, između oseća i osećaja (*Gefühl*). O tome zašto je Kant izabrao baš termin *Gefühl*, teško je reći s obzirom da o tome imamo malo evidencije. Jedan od razloga mogao bi svakako biti pomenuta upotreba ovog termina u Lesingovom prevodu Hačisona. Bojmler pretpostavlja da je, takođe, moguće da je Kant izabrao ovaj termin da bi, nasuprot racionalističkih tendencija, naglasio da se radi o nečemu što je sasvim različito od saznanja.<sup>492</sup> Na jasnu razliku između oseća i osećaja prvi je, koliko nam je poznato, ukazao poznati protestantski sveštenik i teolog, osnivač neologije, i prevodilac Šaftsberija 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:

„Koriste se reči: *osećaj*, ukoliko se nešto odnosi na dušu, i , u gotovo istom smislu, *oset*. Ukoliko bi se dopustilo, ili ukoliko bi neko imao volje za to, da različite pojmove okupira takođe različitim oznakama, iako su se one do sada koristili jednovrsno, i time da izrazima da više preciznosti, onda se i ovde može primetiti vrlo određena razlika. Svi oseti se sastoje od predstava u duši, koje se jedna sa drugom mešaju, i nerazgovetne su, ali su

---

<sup>491</sup> Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens I*, Christian Fried. Boss und Sohn, Berlin, 1786., 167 – 168.

<sup>492</sup> A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 270.

pritom istovremeno žive i pobuđujuće. Čovek koji ima duhovne i religiji saobrazne osete je ili sposoban da se svojim promišljanje vrati pojedinačnim saznanjima, iz čijeg usaglašavanja je potekla njegova uzbuđenost, i istovremeno da otkrije njihovu istinitost i ispravnost; ili mora ostati pri tome da je ovog zadovoljstva ili nezadovoljstva, straha ili nade, radosti ili tuge, božijim stvarima svestan iako mu svojstveno poreklo o tome ostaje potpuno nejasno – on ne može ono što njegovu dušu pritom stavlja u kretanje, tako reći, da raščlani na elemente, ne može ujedno date predstave, koje čine oset, razgovetno da postavi jednu prema drugoj, niti, dakle, prethodnom da uvaži dugotrajno odobravanje. Ovo stanje duševnosti može se nazvati posebno osećaj, jer ono zbog nejasnosti njegovog porekla ima tako mnogo sličnosti sa telesnim utiscima, kojima izvorno pripisujemo ovo ime. Prva vrsta, nasuprot tome, može se nazvati *prosvećenim osetom*, pošto u tom slučaju znamo da objasnimo saznanje koje je u osnovi.<sup>493</sup>

Dakle, Spalding sledeći osnove Volf-Lajbnicovske 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. 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 skladno tome da li zastupaju kauzalnu ili intencionalnu teoriju osećaja, pre svega na reprezentativnim primerima Pola Gajera i Rejčel Zakert, koji su o ovoj temi i imali najplodniju raspravu. Ukratko, Gajer ovu razliku smatra nerelevantnom i nepotrebnom, dok Zakert smatra 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:

---

<sup>493</sup> Johann Joachim Spalding, *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum*“, Weidmanns Eben und Reich, Leipzig, 1773., 9 – 10.

„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 [...]“<sup>494</sup>

Postoje dva radikalno različita načina na koji 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.<sup>495</sup> 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 bi mogli da pravimo drugu razliku izbora radnji, i njihovi uzroci bi nam bili, što se pobude tiče, nebitni, sem prema uživanju.<sup>496</sup>

Gajeru se svakako mora priznati da Kantov argument nije dovoljno jasno izložen, ali možda je bolje sa pozitivnom stranom Kantovog argumenta:

„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

---

<sup>494</sup> KMS, 97 – 98., KU, AA 05: 205 – 206.

<sup>495</sup> Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997., 153.

<sup>496</sup> Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge University Press, New York, 2007., 243.

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).<sup>497</sup>

Ovaj argument pre svega poziva se 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 da dođemo do razlike u vrstama osećaja, a umesto toga Kant samo nudi razliku između svih drugih oseta (objektivnih) i osećaja (subjektivnog oseta):

„Ono na što je Kantu trebalo je razlika između vrsta zadovoljstva, 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.“<sup>498</sup>

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

„Srećom, Kantov neuspeh da preko razlikovanja u vrstama oseta, razlikuje vrste zadovoljstva nije opasan, jer u stvari on nema potreba da osporava stanovište da se

---

<sup>497</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 206.

<sup>498</sup> Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 153.

dopadanje uvek sastoji od istog oseća zadovoljstva – stanovište koje je, naravno, on sam generalno zastupao.<sup>499</sup>

Teško je ne složiti se sa Gajerom da Kant zaista prvo želi da napravi razliku između različitih vrsta osećaja, a zatim nudi razliku između oseća i osećaja. Isto tako Gajer je u pravu da Kant koristi izraze subjektivni i objektivni oset, ali jasno dodaje da se pod subjektivnim osetom, zapravo podrazumeva osećaj, što moramo razlikovati od oseća. Ono što se ne možemo složiti sa Gajerom je da je ta razlika nebitna, i da se radi samo o razlici između vrsta oseća. Nasuprot, zajedno sa Rejčel Zakert smatramo da su oset i osećaj, prema Kantu, drugačiji prema vrsti.<sup>500</sup>

Naime, Kant u §3. možda nije u svom argumentu, još uvek, sasvim jasan kakva je u određenju kakva je struktura osećaja, koju trebamo razlikovati od oseća. 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 oseća. 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 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 kaže o tome šta je to, i kako se osećaji mogu razlikovati međusobno, ali, uprkos tome, zahteva od nas da uvažimo ovu razliku, i usvojimo to da osećaj nije oset. Za pretpostavku da ih Kant zaista smatra različitim, to je sasvim dovoljno. Ono što Gajeru zameramo, je što uprkos ovom Kantovom zahtevu, osećaje nastavlja da tretira kao vrstu oseća, što po Kantovoj tezi oni nisu. Implikacije tog stanovišta su dalekosežne, kao što ćemo i kasnije videti.

U skladu sa svojom interpretacijom osećaja kao intencionalnih stanja, mentalnih stanja drugog reda, Rejčel Zakert smatra da su osećaji različiti po vrsti od oseća:

„Da budem jasna, kao i oseti, zadovoljstvo može imati osećan, afektivni kvalitet. Kao i oseti, i zadovoljstvo nije diskurzivna predstava i ima pojedinačne reference: mi smo zadovoljni u (imanju) *tog* stanja predstavljanja. Ali kao stanja drugog reda o drugoj

---

<sup>499</sup> *ibid.*

<sup>500</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 233

predstavi i sa formalnom strukturom, zadovoljstvo nije isto što i oset, odnosno „materijalna“ predstava prvog reda.“<sup>501</sup>

Dakle, prema Zuckert, pošto su osećaji, stanja drugog reda, ili 'svest o', oni se po tome razlikuju od oseta kao materijalnih, primitivnih predstava – prvog reda.

Tome treba pridodati i razliku koju Kant jasno ističe u svojim predavanjima, kada uvodi različite osnovne moći duše, podelu na koju Kant 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.<sup>502</sup> Oseti spadaju pod prve, oni su same predstave nekog predmeta, dejstvo predmeta na našu moć predstavljanja. Međutim, osećaji spadaju pod drugu vrstu odredbi, osećaji imaju odnose sa predstavama (bile one oseti, pojmovi ili opažaji). Da budemo preciznije Kant kaže: „Same naše predstave mogu da postanu dejstvujući uzroci (i utoliko nisu saznanje)“<sup>503</sup> – 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 suđenja*, u *Metafizici morala* kaže:

„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.“<sup>504</sup>

Necemo, svakako, napustiti još ovo pitanje, ali smatramo da je za jedno, makar čisto tehničko, razlikovanje osećaja i oseta to već dovoljno. Na sličan način smo videli i kod Tetensa da se oset spoljašnjeg predmeta shvatao različito nego odnos predmeta prema subjektu, čuvstvo (*Empfindniss*). Kod Kanta spoljašnji oset je nešto različito od dejstva predstave na uslove subjekta.

---

<sup>501</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 236.

<sup>502</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 672.

<sup>503</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

<sup>504</sup> MS, AA 06: 211-212., podebljao I. Cvejić.

### *Osećaj i unutrašnje čulo*

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.“<sup>505</sup> Naše misli, koje aficiraju unutrašnje čulo, ne čine novi materijal nego ga raspoređuje prema formi.<sup>506</sup> 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.

### *Pounutrašnjeno čulo (sensus interior)*

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 pounutrašnjeg 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*).“<sup>507</sup>

Kant, nažalost, ne eksplicira nigde direktnije kakvo je to pounutrašnjeno čulo. Po svemu sudeći razlog tome je što Kant ne smatra da postoji neki poseban organ ovog čula<sup>508</sup>, i što kao što ćemo videti, to „čulo“ treba nešto drugačije objašnjavati u zavisnosti od toga o kom tipu osećaja se radi, te zatim da je Kant rezervisao pojam čula za receptivitet moći saznanja, što ne odgovara osećaju: „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

<sup>505</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 673.

<sup>506</sup> uporediti paragraf 2.5.2. Unutrašnje čulo

<sup>507</sup> Anth, AA 07: 153.

<sup>508</sup> V-Anth/ Pillau, AA 24: 742 – 743.

saznanje.<sup>509</sup> Ako se oslonimo na citat iz *Antropologije*, onda je jasno da ono na šta treba da obradimo pažnju kod osećaja nije ni spoljašnji oset (kao receptivitet spoljašnjih čula), ni unutrašnje čulo (kako nas naše misli aficiraju), već nešto treće, pounutrašnjeno čulo, što Kant samo sa rezervom naziva čulom. Spoljašnja čula nam daju sposobnost da budemo aficirani promenama koje izazivaju spoljašnji predmeti (putem oseta). Unutrašnje čulo sposobnost da budemo aficirani našim mislima (putem opažaja). Pounutrašnjeno čulo, uopšteno, je prema prethodnom tekstu, takođe jedan receptivitet, ali da *subjekt bude određen* da se pri stanju neke predstave održi ili da ga odbaci.

Rejčel Zakert je preko navedenog citata iz *Antropologije* o pounutrašnjem čulu pokušala da opravda svoju tezu o tome da su osećaji mentalna stanja drugog reda:

„Kant možda ukazuje na ovaj posebni, intencionalni, formalni i pre svega subjektivan status zadovoljstva u *Antropologiji*, u svojoj tvrdnji da smo svesni zadovoljstva (*aware of pleasure*) ne u unutrašnjim čulom, nego 'pounutrašnjim čulom' našeg sopstvenog stanja; ova formulacija ukazuje (kao i moja analiza Kantove definicije) da je zadovoljstva reflektivno stanje drugog reda u pogledu i drugog mentalnog stanja i mesta ovog stanja u vremenu, formi unutrašnjeg čula.“<sup>510</sup>

Zaista je nemoguće samo na osnovu Kantove primedbe iz *Antropologije* utvrditi da li ja Zakert u pravu. Međutim, problem je što tvrdnja iz *Antropologije* ne samo da ne iznosi eksplicitno tu tezu, već i ne ukazuje na nju, nego na nešto sasvim drugačije. Kant kaže: „prijemčivosti subjekta da putem nekih predstava bude određen da stanje tih predstava održi ili odbaci“. Prvo, nema nikakvog govora o tome da je ovaj receptivitet predstavljen na taj način da je svest zadovoljstva, već pre receptivitet da se 'ima' ili 'nema' zadovoljstvo. Prema tome, pounutrašnjeno čulo, nije primarno označeno tako da predstavlja način na koji smo svesni našeg 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 odgovara onome 'o' čemu smo svesni, relacionom svojstvu neke predstave ili mentalnog stanja, ili kako Zakert još kaže, njenoj usmerenosti na budućnost. Nema sumnje da je to, po svojoj prirodi, nešto drugačije od samog mentalnog stanja prvog reda,

---

<sup>509</sup> *Metafizika morala*, 201., MM, AA 06: 400.

<sup>510</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 236.



ali nije, bar Kant na ovom mestu ne navodi ništa čime bi to naslutili, ni mentalno stanje drugog reda 'o' tom stanju – već je pre pounutrašnjeno čulo receptivitet za određeni odnos prema nekom mentalnom stanju.

Moramo, ipak, jasnije obrazložiti šta može da znači „prijemčivost subjekta da putem nekih predstava bude određen da stanje tih predstava održi ili odbaci“. Za Kanta „*odrediti*“ znači postaviti predikat s isključenjem njegove opreke.<sup>511</sup> Ova čisto tehnička definicija nam je ovde od male pomoći. Možemo pak primetiti da je za objašnjenje potrebno odgovoriti na osnovna pitanja: šta se određuje (*bestimmbare*) i kojom odredbom (*bestimmung*)? Odgovor na prvo pitanje je očigledno subjekt, njegova duševnost ili predstave, osećaj je sposobnost subjekta da može biti određen. Kojom odredbom? – odredbom da se stanje nekih predstava održi ili odbaci. Da bi smo to bolje razumeli pozvaćemo se još jednom na razliku između mogućih odredbi duše koju Kant pravi u svojim predavanjima, koja nam je i do sada bila bitna. Kant kaže: „Mi u duši imamo dvostruke odredbe (*Bestimmungen*) ili su one same predstave (na primer razum) ili one imaju odnos (*Bezug*) sa predstavama“<sup>512</sup>. Prvoj vrsti odredbi pripadaju predstave saznanja, drugoj osećaji i žudnje. Dakle, na osnovu ovog možemo zaključiti da se radi o odredbi, koja nije sama predstava, već odredba koja ima odnos sa predstavama. To se slaže sa navedenim citatom iz *Antropologije*, dakle ne odredba koja je sama predstava, nego odredba odnosa prema predstavi, naime odnosa da se stanje predstavljanja održi ili da se odbaci. U tom smislu, pounutrašnjeno čulo treba shvatiti kao sposobnost subjekta, da odnos prema predstavama bude određen, da se one održe ili da se odbace, odredbu kauzalne sile neke predstave u pogledu stanja subjekta.

*Da li su osećaji uopšte predstave?*

Sada bismo trebali da dotaknemo i pitanje da li su osećaji predstave? U ovom paragrafu koji se bavio mestom osećaja u čulnosti, došli smo do zaključka da Kant zahteva razliku između osećaja i oseta. Sem osnovne razlike, po tome što su osećaji nešto što se naprosto odnosi na subjekat, i ne može se iskoristiti za saznanje, ukazali smo i na još jednu bitnu razliku, po tome što osećaji nikada nisu nikakav novi materijal unutrašnjeg čula, za razliku od oseta, koji su jedini materijal unutrašnjeg čula. Prema tome osećaj i oset su

---

<sup>511</sup> I. Kant, *Latinska djela*, 93., PND, AA 01: 391.

<sup>512</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 672.

različiti prema vrsti, jer su samo oseti osnovni materijal sa kojim naša duša barata. Bilo bi preterano da jednostavno zaključimo da je osećaj forma, način na koji je jedinstvo raznovrsnosti dato, mada je to jedno pitanje koje se svakako mora razmatrati na svom mestu, jer će Kant kao što ćemo videti napraviti razliku između osećaja u osetu i osećaja u formi.

Međutim, ako osećaji nisu oseti, da li su uopšte ikakve predstave? U *Kritici čistog uma* Kant, na jednom mestu, izlaže podelu prema vrstama predstava:

„*Predstava* uopšte (repraesentatio) jeste rod. Ispod nje stoji predstava sa svešču (perceptio), Jedna *percepcija* koja se odnosi samo na subjekat kao modifikacija njegovog stanja jeste *oset* (sensatio); jedna objektivna percepcija jeste *saznanje* (cognitio). Saznanje je ili *opažaj* ili pojam (*intuitus* vel *conceptus*). Opažaj se odnosi neposredno na predmet i pojedinačan je, pojam se odnosi na premet posredno, posredstvom jedne oznake koja može biti zajednička većem broju stvari. Pojam je ili *empirički* ili čist pojam; i čist pojam ukoliko ima svoje poreklo jedino u razumu (ne u čistoj čulnosti) zove se *notio*. Jedan pojam izveden iz nocióna i koji prevazilazi mogućnosti iskustva jeste *ideja* ili pojam uma.“<sup>513</sup>

Dakle, razumno je pretpostaviti da su osećaji, ako su uopšte predstave, predstave sa svešču, jer se pojam „svest“ nalazi u njihovoj definiciji. One se dele na osete i saznanje, odnosno osete, opažaje ili pojmove. Ukoliko osećaj nije oset, a sasvim sigurno nije ni saznanje, prema samoj definiciji, onda se pokazuje da u ovoj podeli vrsta predstava nema mesta za osećaje.

Moguće je, takođe, da je Kant promenio svoje stanovište nakon pisanja *Kritike čistog uma*, pa da se *percepcije* koje se odnose na subjekat, mogu podeliti na osete i osećaje, jer je jasna razlika između oseta i osećaja izneta tek nekoliko godina kasnije u *Kritici moći suđenja*. Prema tome bi osećaji bile vrsta čulnih percepcija, kako je zadovoljstvo i nezadovoljstvo i bilo shvaćeno unutar Volf-Lajbnicove škole. Međutim, postoje i druga mesta na kojima Kant eksplicitno ukazuje na to da osećaj nije predstava.

---

<sup>513</sup> KČU, 209., KrV, AA 03: 249 – 250.

Još u njegovim najranijim predavanjima, *Metafizika Herder*, šezdesetih godina, zabeleženo je:

„Predstava je, dakle, osnov zadovoljstva, ali ne zadovoljstvo samo. [...] Predstave su osnove različitih svojstava. Osećaj je svojstvo nekog bića da je sposobno za zadovoljstvo i nezadovoljstvo. [...] Ukratko: taj osećaj nije da se stvar sazna, nego sa zadovoljstvom itd. ne *facultas judicandi* (logički) nego *dijudicandi*. Ne da se objasni, **nije sama predstava**, nego neka konsekvencija (*Folge*).“<sup>514</sup>

Prema podeli koju Kant čini među odredbama duše, u *Metafizici Dohna*, krajem osamdesetih godina, jasno je da razlikuje one koje su same predstave, i one koje imaju odnose prema predstavama, a koje su osećaji i žudnje:

„Mi u duši imamo dvostruke odredbe (*Bestimmungen*) ili su one same predstave (na primer razum) ili one imaju odnos (*Bezug*) sa predstavama“<sup>515</sup>

U *Kritici moći suđenja*, postoji nešto blaža tvrdnja, da osećaj nije predstava predmeta:

„pod rečju oset razumemo objektivnu predstavu čula [...] 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 [...]“<sup>516</sup>

Konačno, u *Metafizici morala*, u drugoj polovini devedesetih godina, Kant opet ukazuje na razliku između predstava i osećaja:

„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.“<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> V-Met/Herder, AA 28: 74., Poblebljao Igor Cvejić

<sup>515</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 672.

<sup>516</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 206.

<sup>517</sup> MS, AA 06: 211-212., poblebljao I. Cvejić.

To bi nas moglo navesti na zaključak da osećaj nije predstava. Nasuprot tome stoji nekoliko definicija osećaja koje za svoj *genus proximum* imaju upravo predstavu.

U *Kritici praktičkog uma* Kant zadovoljstvo definiše kao predstavu slaganja:

„Zadovoljstvo je **predstava** saglasnosti predmeta ili radnje sa subjektivnim uslovima života“<sup>518</sup>

Moglo bi se reći da je Kant to stanovište promenio radeći na *Kritici moći suđenja*. Međutim, i definicija nezadovoljstva u ovom delu, takođe nezadovoljstvo označava kao predstavu:

„nezadovoljstvo [je] **ona predstava** koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost (*da se spreče ili odbace*).“<sup>519</sup>

Takođe, u *Metafizici Dohna*, zadovoljstvo je definisano na sličan način:

„**neka predstava** koja stvara težnju (*conatum*) da se njeno stanje predstavljanja (*statum representativum*) održi naziva se zadovoljstvo [...]“<sup>520</sup>

Ukoliko želimo da uvažimo sve ove Kantove primedbe zajedno, mogli bi smo doći samo do protivrečnosti: da osećaji i jesu i nisu predstave; i do zaključka da Kant nije adekvatno odgovorio na ovo pitanje. Međutim, kako čitaoca ne bismo ostavili u ovako mučnoj situaciji, smatramo da se može reći da se ne radi o protivrečnosti nego o malom pojmovnom nesporazumu (*contradictio vera – apparens*)<sup>521</sup>. Zamislite da radite kao vodič u etnografskom muzeju u kome se, između ostalog, nalazi i jedna imitacija starinskih kočija, koja se koristila nekoliko vekova ranije i imate običaj da pri obilasku kažete: „ovo je prevozno sredstvo kakvo su koristili naši preci“. Jednom prilikom zatekao se i jedan dokoni, i jezički inteligentan, posetilac koji vam daje primedbu: „to nije prevozno sredstvo, nikada nije ni korišćeno za prevoz, to je muzejski eksponat“. Da ne ulazimo u raspravu, koja bi mogla da potraje, činjenica je da te kočije prema svojoj strukturi jesu prevozno sredstvo, i nemaju šta drugo da budu, ali da se, ipak, ne koriste za prevoz, nego kao muzejski eksponat.

---

<sup>518</sup> KPU, 11., KpV, AA 05: 9.

<sup>519</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>520</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

<sup>521</sup> Prava kontradikcija, ali ne prema smislu pojmova, nego prema rečima (V-Met/Dohna, AA 28: 624.)

Slično, mada svakako ne i sasvim identično, smatramo da stoje stvari i sa pitanjem da li je osećaj predstava u Kantovoj terminologiji. Osećaj, po svojoj građi, jeste neka predstava, i kao mentalno stanje nema baš mnogo šta drugo da bude, ali osećaj se ne manifestuje u upotrebi te predstave da se nešto predstavi, već je neka predstava osećaj, ukoliko ima specifičan odnos prema stanju subjekta, da se subjekt održi u tom stanju ili da ga odbaci.

Kantova terminologija na to ukazuje na nekoliko mesta. To se najbolje vidi prema navedenim definicijama nezadovoljstva iz *Kritike moći suđenja* i zadovoljstva iz *Metafizike Dohna*, koje su date u formi 'neka predstava, ukoliko proizvodi težnju u pogledu stanja subjekta'. Takođe, na drugim mestima Kant ukazuje na to:

„Same naše predstave mogu da postanu dejstvujući uzroci (i utoliko nisu saznanje).“<sup>522</sup>

„osećaj, koji sadrži dejstvo predstava (bile one čulne ili intelektualne) prema subjektu“<sup>523</sup>

Da bismo bolje razumeli odnos predstava i osećaja, prećićemo sada na razmatranje odnosa osećaja i saznanja, odnosno odnosa osećaja sa kognitivnim stanjima, u širem smislu, odnosno onim stanjima koja imaju svoj reprezentovani sadržaj.

### 3.3.5. 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.“<sup>524</sup>

Ovaj citat iz prvog, neobjavljenog, uvoda za *Kritiku moći suđenja*, predstavlja jedan od najkonkretnijih primera na kome 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.

---

<sup>522</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

<sup>523</sup> MS, AA 06: 212.

<sup>524</sup> KMS, 37., EEKU, AA 20: 232.

Treba napomenuti, s obzirom da Kant nikada sam nije objavio ovaj deo teksta<sup>525</sup>, da sam argument Kant 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*.“<sup>526</sup> 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.“<sup>527</sup>

### *Osećaj nije kognitivno stanje*

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

---

<sup>525</sup> 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 Kant nije bio zadovoljan i nekim njegovim argumentima. U tom pogledu nam je objavljeni uvod svakako pouzdanije svedočanstvo.

<sup>526</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 206.

<sup>527</sup> *Metafizika morala*, 14., MM, AA 06: 212.

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.“<sup>528</sup>

„Volf je hteo sve da izvede iz moći saznanja i definisao je zadovoljstvo kao akt (*actus*) moći saznanja. [...] Međutim, to je ovde nemoguće.“<sup>529</sup>

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 intencionalno, odnosno tako da je intencionalno upućen na objekat, ili na stanje subjekta, iako nije saznanje.

#### *Odnos osećaja i kognitivnih stanja*

Da bi smo razumeli ovaj Kantov argument, prethodno treba da naglasimo 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 moć 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.“<sup>530</sup>

„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.“<sup>531</sup>

---

<sup>528</sup> V-Met/Herder, AA 28: 74.

<sup>529</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674 – 675.

<sup>530</sup> V-Met/Mron, AA 29: 878.

<sup>531</sup> V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 246.

Dakle, neka predstava (moći saznanja) mora uvek da leži u osnovi zadovoljstva ili nezadovoljstva. Ne bi trebalo, ipak, saznanje u tom slučaju da shvatimo u užem smislu, saznanje objekta iskustva, već samo to da se zahteva receptivitet moći saznanja, da bi se uopšte imala predstava (oset, opažaj ili pojam).

Kakav je odnos osećaja i kognitivnih stanja, odnosno predstava predmeta, takođe, se različito tumači u zavisnosti od toga da li prihvatamo kauzalnu ili intencionalnu interpretaciju. Međutim, smatramo da nam obe interpretacije ne nude zadovoljavajući odgovor. Ukratko, kauzalna teorija nudi premalo, jer ona ovu vezu redukuje naprosto na odnos uzroka i posledice, kao dva odelita mentalna stanja; intencionalna teorija, onako kako nam je predstavila Rejčel Zakert, nudi više sličnosti nego što je slučaj, jer ne uvažava neke od osnovnih distinkcija između osećaja i kognitivnih stanja koje Kant pravi.

Dakle, prema kauzalnoj teoriji 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 Ričarda Akvile, zastupnik intencionalne interpretacije, razmatrajući sud ukusa:

„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. [...]“<sup>532</sup>

„'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.“<sup>533</sup>

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

---

<sup>532</sup> R. Aquila, „A New Look at Kant's Aesthetic Judgement“, 17.

<sup>533</sup> *ibid*, 23.



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*]”<sup>534</sup>, osećaj “pri nekoj datoj predstavi [*bei einer gegebenen Vorstellung*]”<sup>535</sup>.

Ukoliko nam kauzalna teorija 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.“<sup>536</sup>

Zakert, dakle smatra da osećaj nije 'o' predmetu, već o drugom subjektivnom mentalnom stanju, prema tome ne može se iskoristiti kao predstava objekta.<sup>537</sup>

Da li je mentalno stanje kao predstava 'o' nekom subjektivnom mentalnom stanju (ili njegovoj usmerenosti na budućnost) uopšteno gledano saznanje ili nije, jeste pitanje 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

---

<sup>534</sup> KMS, 97., KU, AA 05: 205

<sup>535</sup> KMS, 130., KU, AA 05: 239

<sup>536</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 233.

<sup>537</sup> *ibid*, 232.

primer razum) ili one imaju odnos (*Bezug*) sa predstavama<sup>538</sup>

Takođe i dosta ranije, 70ih 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.<sup>539</sup>

Dakle, Kant je vrlo jasan 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, nego 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.

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) nam zapravo nudi više nego samo shvatanje osećaja koje Zakert daje. Najjednostavnije rečeno: osećaj jeste odredba odnosa sa kognitivnim stanjima; ili, drugačije rečeno osećaj je odredba odnosa predstave prema stanju subjekta; odnosno relaciono svojstvo neke predstave. To je, smatramo, formulacija, koja najviše odgovara osnovnim Kantovim distinkcijama na osnovu koji 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

---

<sup>538</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 672.

<sup>539</sup> V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 228.

saznanje).<sup>540</sup> 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“<sup>541</sup>; 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 [*Beschaffeneit*] predstave, ne znači da je neka osobina [*Eigenschaft*] ili modifikacija [*modi*] same predstave. Prema Kantovoj podeli osobinama (*Eigenschafften, 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*).<sup>542</sup> Dakle, osećaj nije osobina, ni modifikacija predstave, nego relacija (kauzalitet) koju ona ima u pogledu stanja subjekta. Kant sam formuliše estetsko svojstvo na sledeće način: „ono [...] na predstavi nekog objekta [...] što sačinjava njenu vezu sa subjektom.“<sup>543</sup>

Uzmimo na primer priyatnost 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

---

<sup>540</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 675.

<sup>541</sup> *ibid.*

<sup>542</sup> ŪE, AA 07: 229.

<sup>543</sup> KMS, 80., KU, AA 05: 188.

ne doprinosi ni na koji način predstavljanju zelene boje i livade (osobinama predstave), za razliku od samog oseća, 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.<sup>544</sup> Obeležja su pojmovi (empirijski ili intelektualni) koji se pripisuju kao objektivna odredba neke stvari.<sup>545</sup> Međutim, osećaj je u osnovi subjektivan, sastoji se u dejstvu predstave u pogledu na subjekat, koje ne može biti iskorišćeno za saznanje predmeta. Te, tu nailazimo na jednu 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. Međutim, to da, recimo, osećamo zadovoljstvo prilikom unapređenja našeg procesa disanja na čistom planinskom vazduhu na sasvim drugačiji način, nije vrsta, niti predmet, saznanja, nego 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

---

<sup>544</sup> *Logika*, 175., AA 09: 143.

<sup>545</sup> *Logika*, 71 – 72., AA 09: 58.

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*.

Argument je, zapravo, u nešto drugačijoj verziji, izneo Pietro Veri u svom delu *Misli o prirodi uživanja*, kritikujući Dekartovo, Volfovo i Zulcerovo shvatanje zadovoljstva.<sup>546</sup> 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.

#### *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 posredno moguće tako posmatrati: to su fiziologija i empirijska psihologija.

Fiziologija je za Kanta deo antropologije, „istraživanje onoga što *priroda* čini od čoveka“.<sup>547</sup> Jedno takvo razmatranje osećaja Kant pre svega pripisuje Edmundu Berku.<sup>548</sup> Ovakvo objašnjenje moguće je ako ljudsko telo, ne sam osećaj, učinimo objektom saznanja. Kant svakako ne negira da je jedno takvo istraživanje moguće, kakvo danas pre svega odgovara neuronaukama. Šta više, neka od Kantovih objašnjenja koja daje u predavanjima iz antropologije su upravo 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 objašnjenjem<sup>549</sup>; (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

---

<sup>546</sup> Pietro Verri, *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Weygand, Leipzig, 1777.

<sup>547</sup> Anth, AA 07: 119.

<sup>548</sup> KMS, 167., KU, AA 05: 277.

<sup>549</sup> *ibid.*

razlike ujednačiti u jedan opštevažeći pojam o objektu, tek pod nekom, ne sasvim iskustveno utemeljenom, pretpostavkom iste prijemčivosti ljudske prirode.<sup>550</sup>

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 o onome što o duši saznajemo 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 tu ne pripada, jer ne upućuje na osnovne principe.<sup>551</sup> 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 je empirijska psihologija može biti nauka, Kantov odgovor je izričit: ne. Dva su razloga zašto, prema Kantu, empirijska psihologija ne može da ispuni methodske zahteve nauka: (1) opservacija je u empirijskoj psihologiji preteška, a (2) eksperiment nije moguć – „jer eksperiment koji pravimo već menja naše stanje duševnosti.“<sup>552</sup>

### 3.3.6. Osećaj i svest

Prema svojoj definiciji zadovoljstvo i nezadovoljstvo jesu svest: „svest kauzaliteta neke predstave [...]“. U čemu se zapravo sastoji ova svest svakako nije tako lako odgonetni. Teško da je moguće odgovoriti jednom opštom teorijom na ovakvo pitanje, već ćemo pre baveći se pojedinačnim vrstama osećaja možda naći odgovore na to pitanje. Međutim, pre svega moramo naznačiti neke osnovne odnosa svesti i osećaja.

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 svest zadovoljstvo. (Mada je izvesno da mi preko uticaja koji osećaj ima možemo biti svesni i o zadovoljstvu i nezadovoljstvu: na primer kada u unutrašnjem čulu primećujemo da se neka predstava

---

<sup>550</sup> *ibid.*

<sup>551</sup> KMS, 10, 43., EEKU, AA 20: 199, 238.; KČU, 416., KrV, AA 03: 548.

<sup>552</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 679.

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, jako retko koristi termin svesti kao rodni pojam u nekoj definiciji. Ukoliko je naše istraživanje bilo dovoljno iscrpno, uobičajeno se taj pojam koristi tamo gde bi smo i očekivali: za osnovne vidove svest, opažanje i apercipciju; (1) „opažanje [*Wahrnehmung*] je empirička svest, to jest jedna takva svest u kojoj se istovremeno nalazi oset“<sup>553</sup>; (2) „ovu čistu praosnovnu nepromenljivu svest hoću da nazovem *transcendentalnom apercipijom*“<sup>554</sup>. U *Kritici čistog uma* samo je još pojam refleksije definisan rodnim pojmom svesti: „svest odnosa datih predstava prema našim različitim izvorima saznanja“<sup>555</sup>. U Kantovoj praktičkoj filozofiji pojavljuju se još dve definicije preko rodnog pojma svesti, kao što smo već posebno raspravljali *fakt uma* je po definiciji svest moralnog zakona, i poštovanje, koje je jedna modifikacija osećaja, je definisano kao svest slobodnog podvrgavanje volje moralnom zakonu.<sup>556</sup> I u *Kritici moći suđenja* Kant zadovoljstvo definiše rodnim pojmom svesti. Koliko nam je poznato, barem u Kantovim objavljenim delima, ništa drugo se ne definiše ovim rodnim pojmom.

Kao što smo već videli, Kant je 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? Kao što smo videli Kantova definicija, barem što se tiče samog osećaja zadovoljstva, otklanja tu dilemu – Kant kaže 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

---

<sup>553</sup> KČU, 139., KfV, AA 03: 152.

<sup>554</sup> KČU, 428., KfV, AA 04: 81 – 82.

<sup>555</sup> KČU, 185., KfV, AA 03: 215.

<sup>556</sup> KPU, 87., KpV, AA 05: 80.

svesti, to jest prirodi osećaja pripada to da se oseća.<sup>557</sup> 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.

Kant, međutim, zaista razmatra jednu posebnu modifikaciju osećaja, koja, uslovno rečeno, nije povezana sa svešću – to su afekti: „Osećaj koji subjekt 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*.“<sup>558</sup> Međutim, to ne znači da se i afekat ne sastoji u jednom specifičnom vidu relaciji (subjektivnom kauzalitetu) prema svesti, odnosno duševnosti, samo što je ovaj odnos pre njeno ukidanje i pomućenje, nego jedna odredba svesnosti: „Afekat je iznenađenje preko oseta, kojim se ukida ustrojstvo duševnosti (*animus sui compos*).“<sup>559</sup>

Vratimo se samoj definiciji, osećaj je „svest kauzaliteta neke predstave“. Kao što se već može naslutiti, u zavisnosti od toga koju ćemo interpretaciju prihvatiti, kauzalnu ili intencionalnu, mesto svesti u ovoj definiciji se može tumačiti drugačije. Prema kauzalnoj interpretaciji zadovoljstvo je neka svesnost prouzrokovana kauzalitetom neke predstave; prema intencionalnoj interpretaciji, kakvu je ponudila Rejčel Zakert, zadovoljstvo je mentalno stanje drugog reda, svest 'o' kauzalitetu predstava. Mi smo u prethodnim paragrafima ponudili treću interpretaciju, prema kojoj osećaj jeste subjektivni kauzalitet neke predstave, ili stanje u kome neka predstava ima kauzalitet da se u sopstvenom stanju predstavljanja 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 sama i jeste fenomenološki struktuirana kao

---

<sup>557</sup> uporediti o osećaju kao relacionom pojmu (*Beziehungsbegriff*), koji mora uvek biti povezan sa svešću J. Rehmke, *Das Bewusstsein*, 228 – 235. Takođe, 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“, In: *Das Unbewußte: Schriften zur Psychoanalyse*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1960., (5 – 40), 17.

<sup>558</sup> Anth, AA 07: 254.

<sup>559</sup> Anth, AA 07: 252.



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;
- 2) *Genitiv pripadnosti*: izražava pripadnost nečemu, kao što je recimo u istoj rečenici izraz „stanje subjekta“ (*Zustand des Subjekts*), doslovno bi onda ovu rečenicu trebalo shvatiti u smislu: „Svest koja pripada kauzalitetu neke predstave [...]“ - recimo kao fenomenološka manifestacije kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta;
- 3) *Kvalitativni genitiv (Eigenschaftgenitiv)*: izražava neku specifičnu osobinu, kvalitet, svojstvo ili vrstu. Tako na primer u izrazu „Vagon prve klase“, prva klasa označava određenu vrstu kako je vagon kvalifikovan. Prema tome bi Kantovu definiciju trebali 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 ili subjektivni genitiv*: izražava određeni identitet, 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 prva pravi i faktu, a ne samo logičku, razliku između svesti i kauzaliteta neke predstave, dok je za ostale kauzalitet neke predstave istovremeno i svest, odnosno fenomenološka struktura svesti. Sve ove interpretacije su čisto gramatički korektne, ali nas uobičajena upotreba termina svest, kao „svest o“, navodi da se oslonimo na objektivni genitiv, kao što to i Zakert čini. Međutim, shvatanje da je svest 'o' je uobičajeno shvatanje da svest referira na objekat, da smo svesni nekih karakteristika objekta, što sa osećajem, prema Kantovom shvatanju, nije

uobičajeno, što nam daje za pravo da razmotrimo i druge 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*).“<sup>560</sup>

Obratimo pažnju na drugi deo definicije, definiciju nezadovoljstva, koja bi trebalo da je paralelna sa definicijom zadovoljstva: „ona predstava koja sadrži razlog da se stanje predstava odredi u njihovu vlastitu suprotnost“. U ovom slučaju smo prinuđeni da ili pretpostavimo da 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 da pretpostavimo 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 ovde nezadovoljstvo: „neka predstava koja stvara težnju da se njeno stanje predstavljanja održi naziva se zadovoljstvo [...]“<sup>561</sup>. 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 jedno mentalno stanje koje je i samo svest (ima svojstvo da se fenomenološki manifestuje kao svest), a da ne treba da pretpostavimo svest višeg reda na osnovu koju 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. Prisetimo se, nešto slično, mada svakako ne isto, je bilo slučaj sa *faktom 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 jednoj takvoj odredbi mi smo svesni moralnog zakona. Slično stvari stoje i sa osećajem, mi smo svesni u odredbi neke predstave

---

<sup>560</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>561</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 674 – 675.

kauzalitetom u pogledu stanja subjekta da se održi u tom stanju ili da ga odbaci. Ono što je neobičnije jeste što se radi o nečemu što je uvek empirijsko, osećaju. Prema Kantovom shvatanju svesti, da bi smo bili svesni neke čulne predstave, mi moramo da je opažamo (u unutrašnjem čulu), tak tada ta predstava se 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 bi smo 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 videli osećaj nije ni opažanje, odnosno nije unutrašnje čulo, ali ipak jeste jedan način, ne materija, kako smo svesni.

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*“<sup>562</sup>

U ovom primeru, 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 sud<sup>563</sup>, 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 zadovoljstva ili nezadovoljstvo, što takođe predstavlja jedan od načina kako nam je predstava predmeta data, iako ništa ne doprinosi saznanju predmeta; tako nastaje jedan estetski sud, koji možemo izraziti u formu „x se dopada“. Dakle, ukoliko smemo da dodamo prethodnom primeru, recimo da onaj ko zna upotrebu kuće, kada je vidi oseti zadovoljstvo jer mu je neophodno prenoćište, a da neko ko ne zna

---

<sup>562</sup> *Logika*, 37., AA 07: 33.

<sup>563</sup> *Prolegomena*, 61., Prol, AA 04: 298.

upotrebu kuću, 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.

Uzmimo još nešto drugačiji primer zelene boje livade, kada ne moramo da povezujemo znanje upotrebne vrednosti, već je osećaj neposredan. Prema Kantovoj epistemologiji naša čula prvo moraju biti aficirana, u ovom slučaju oči, da bi se javila jedna modifikacija našeg stanja, odnosno čulna predstava, zatim, ukoliko mi tu predstavu opažamo u jedinstvu empiričke svesti (u unutrašnjem čulu kao njegov materijal) onda smo nje svesni, i nazivamo je osetom zelene boje. Ukoliko još možemo razgovetno da primenimo pojmove, onda ta predstava postaje iskustveno saznanje. Ali, nešto je sasvim drugo ukoliko osećamo priyatnost u zelenoj boji livade, ova priyatnost ništa ne doprinosi razgovetnosti opažaja, samo se radi o tome da je taj oset u relaciji prema našem duševnom stanju, pri čemu se on nekako dovodi do svesti, ne na taj način da se razjasni ili učini razgovetnim, nego smo samo svesni u osećaju koji taj oset izaziva, da nam se dopada ili ne dopada. Taj proces se odvija, u slučaju osećaja zadovoljstva u čulima, tako što je sama predstava (oset) dovedena u subjektivnu relaciju prema duševnom stanju, aficirajući našu duševnost. Kako Kant kaže: „neka draž u predstavi predmeta iznova budi pažnju, pri čemu je duševnost pasivna“<sup>564</sup>.

Ovi primeri nam omogućuju da objasnimo i zašto su osećaji uvek svest i zašto su osećaji način na koji smo svesni predstava, odnosno način na koje predstave razlikujemo jedne od drugih.<sup>565</sup> Podsetimo se – za Kanta je uslov da smo neke predstave svesni da pripada jedinstvu svesti u kome možemo da je razlikujemo od drugih predstava (2.5.). Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva u tom smislu figurira kao sposobnost razlikovanja<sup>566</sup>, koja konstituše 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, ali taj oset ne razlikujete unutar mnoštva drugih oseta koje imate kada probate preliv (prema Kantovoj terminologiji to bi značilo da imate nejasnu predstavu čula). Međutim, pored vas je neko kome pečurke smetaju i oseća veliku

---

<sup>564</sup> KMS, 114., KU, AA 05: 222.

<sup>565</sup> KMS, 101., KU, AA 05: 210.

<sup>566</sup> KMS, 96., KU, AA 05: 204.

neprijatnost i pri najmanjem osetu pečuraka. On je sasvim sigurno svestan da preliv sadrži pečurke, jer je taj oset intenziviran težnjom da se on odbaci, te on na osnovu neprijatnosti koja je povezana sa tim osetom može da razazna oset koji potiče od pečuraka u mnoštvu drugih oseta. Dakle, osećaj figurira uvek kao način na koji su nam predstave date u duševnosti, jer se sastoji od relacije predstave prema duševnosti, na osnovu koje je moguće razlikovati predstave jedne od drugih. Pritom se osećaj nikako ne može posmatrati kao sasvim odvojen od predstave (u prethodnom slučaju oseta pečuraka) koja se u osećaju manifestuje kao povezana sa subjektivnim kauzalitetom predstave.

Prema tome struktura mentalnog stanja ili svesti, koje nazivamo osećajem, je uvek složena. Ona se sastoji iz jedne (1) reprezentativne komponente, 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-kauzalne komponente, 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 osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva. Međutim, subjektivno-kauzalnu komponentu nikada ne možemo posmatrati faktički odvojenom od reprezentativne komponente, jer je ona sama uvek subjektivni kauzalitet neke predstave i ujedno i način na koji se ta predstava odnosi prema svesti uopšte.

### **3.3.7. Slaganje, unapređenje i subjektivni kauzalitet**

Pitanju na koji način je jedna predstava dovedena u vezu sa njenom subjektivno-kauzalnom komponentom, odnosno na koji način dolazi do odredbe sile neke predstave u pogledu na stanje subjekta, mi još nismo posvetili mnogo pažnje.

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 preko 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 kontraverzna.

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.“<sup>567</sup>

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, slaganja predmeta sa uslovima života, odnosno unapređenje života (kao jedne kauzalne sile), i obratno suprotstavljanje je prepreka.

I dalje ostaje pitanja: 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 određenja 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 predstave i moć predstavljanja kao „kauzaliteta neke predstave s obzirom na stvarnost njenog objekta“.<sup>568</sup> Prema tome, unapređenje života bi trebalo shvatiti kao povišenje mere sile neke predstave s obzirom

---

<sup>567</sup> V-Met/Mron, AA 29: 894.

<sup>568</sup> V-Met/Mron, AA 29: 894.

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):

„Osećaj zadovoljstva [i nezadovoljstva] je sposobnost moje sile predstavljanja da, preko neke date predstave, bude određenja za održanje i unapređenje ili za izbegavanje te predstave.“<sup>569</sup>

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.“<sup>570</sup>

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.<sup>571</sup>

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.

---

<sup>569</sup> V-Met/Mron, AA 29: 890.

<sup>570</sup> V-Met/Mron, AA 29: 894.

<sup>571</sup> V-Anth/Busolt, AA 25: 1500.

\*

U prethodnih nekoliko paragrafa izneli smo razmatranje Kantovih definicija zadovoljstva i nezadovoljstva, to jest osećaja. Pri tom smo i predstavili dve osnovne, različite interpretacije ovih definicija: kauzalnu, Pola Gajera, prema kojoj se osećaj objašnjava preko svojih uzroka, i intencionalnu, kako ju je iznela Rejčel Zakert, prema kojoj se osećaj shvata kao mentalno stanje drugog reda, o nekom drugom subjektivnom stanju, i njegovom relacionom svojstvu.

Umesto ove dve interpretacije mi smo ponudili treću, koja izbegava prigovore koji su upućeni prethodnim, a istovremeno odgovara Kantovoj terminologiji. Pri tome nam je najveću prekretnicu predstavljala Kantova podela osnovnih moći duše koju smo razmatrali u prethodnom delu rada.

Prema ovoj interpretaciji Kant objašnjava osećaje preko njihove fenomenološke strukture, koja se sastoji u subjektivnom kauzalitetu predstave, odnosno osećaj je relaciono svojstvo neke predstave u pogledu stanja subjekta. Osećaj, prema tome, iako sam nije vrsta saznanja, uvek zahteva predstavu koja je sastavni deo njegove strukture.

Osnovna Kantova definicija zadovoljstva glasila je: „Svest kauzaliteta neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekat *održi* u tom stanju.“<sup>572</sup> Pojam svesti prema našoj interpretaciji ovde ne bi trebalo da shvatimo, ni kao posledicu, čija je neka predstava uzrok, kako to čini kauzalna teorija, niti kao mentalno stanje drugog reda, kako to čini Rejčel Zakert. Prema našoj interpretaciji relaciono svojstvo neke predstave u pogledu stanja subjekta, naime njen subjektivni kauzalitet, sam po sebi *jeste* svest, odnosno fenomenološka struktura svesti, koju možemo označiti kao osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva

Takođe, smatramo da pojam subjektivnog kauzaliteta neke predstave treba razumeti drugačije nego što to čini kauzalna teorija. Prema kauzalnoj teoriji, radi se o odnosu između dva odelita mentalna stanja ili predstave, prema takozvanom „događaj-događaj“ modelu kauzaliteta. Mi, nasuprot tome, smatramo da je ovde primereno primeniti

---

<sup>572</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.



shvatanje kauzaliteta neke predstave kao odredbe kauzalne sile neke predstave, ili mentalnog stanja, prvog reda.<sup>573</sup>

### 3.4. 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, gde se, kao što ćemo videti, radi o zadovoljstvu u sudu ukusa.

Tabela 4: Kantova podela osećaja prema predstavama<sup>574</sup>

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

I Kantovu podelu različitih vrsta osećaja možemo shvatiti na različite načine u zavisnosti od toga koju teoriju osećaja prihvatimo. Zastupajući kauzalnu teoriju 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 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 trebao da napravi razliku prema tome da li su različiti kvaliteti dejstva ovih predstava, ili prema tome da li je odnos

<sup>573</sup> uporediti 2.1.3. Kantov model kauzaliteta.

<sup>574</sup> uporediti V-Met/Dohna, AA 28: 675.

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 jedna nerazdvojna komponenta osećaja. Drugačije rečeno, osećaj ne može postojati bez neke predstave, koja uzeta sama za sebe ne mora biti, niti izazivati, osećaj.

Gajer<sup>575</sup> se, kao i Luis Vajt Bek<sup>576</sup> pre njega, i Andrea Kern<sup>577</sup> 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 proizvođenje 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.“<sup>578</sup>

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, ni kasnije u *Antropologiji* koju je Kant priredio. Međutim, Zakert<sup>579</sup>, 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,

---

<sup>575</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 103 – 105.

<sup>576</sup> Lewis White Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960., 93 – 94.

<sup>577</sup> Andrea Kern, *Schöne Lust. Eine Theorie Ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000., 21.

<sup>578</sup> *Kritika praktičkog uma*, 25., KpV, AA 05: 23.

<sup>579</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 238 – 241.

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 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 [...]“<sup>580</sup>

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 na to da se definicija nije vidno promenila, prijatno je „šta me neposredno (preko čula) tera da *zadržim* svoje stanje“<sup>581</sup> i na to da zadovoljstvo u ukusu pripada čulnim zadovoljstvima. Međutim, Gajer navodi samo definiciju čulnog zadovoljenja i nezadovoljenja (*Vergnügen/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 rod<sup>582</sup>, ne znači ipak da Kant zadovoljstvo u ukusu brka sa drugom podvrstom čulnog zadovoljstva, uživanjem (*Vergnügen*), kao zadovoljstvom putem čula.<sup>583</sup> Naprotiv, upravo na istom mestu u *Antropologiji*, Kant eksplicitno navodi da ne možemo zadovoljstvo u čulima mešati sa drugima: (1) „Izrazi o onome što se *dopada* ili *ne dopada*, i o onome što je između toga, o onom *ravnodušnom*, su preširoki; jer oni mogu ići i na ono intelektualno, gde se onda ne bi podudarali sa uživanjem i bolom“<sup>584</sup>; (2) zatim Kant kaže za osećaj lepog da je „delom čulno, delom intelektualno zadovoljstvo“<sup>585</sup>.

---

<sup>580</sup> KMS, 157., KU, AA 05: 266.

<sup>581</sup> Anth, AA 07: 231.

<sup>582</sup> Anth, AA 07: 230.

<sup>583</sup> 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.)

<sup>584</sup> Anth, AA 07: 230.

<sup>585</sup> Anth, AA 07: 239.

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 (prijatnost, 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.<sup>586</sup> 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*:

„Prijatno znači za nekoga ono što ga zadovoljava, lepo znači za nj ono što mu se dopada, dobro znači ono što on ceni, odobrava, to jest ono čemu on pridaju neku objektivnu vrednost. 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.“<sup>587</sup>

---

<sup>586</sup> V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 248.

<sup>587</sup> KMS, 102. , KU, AA 05: 210.

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, po kome 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.“<sup>588</sup>

Gajer, kao što smo videli, ovaj pasus razume tako da nam on govori da nije sam osećaj različit, već ih zovemo različitim, na osnovu odnosa predstava koje ga uzrokuju. Nasuprot tome, videli smo, da Mekloski, zastupajući 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 koji smo mi ponudili, da su odnosi predstava različiti bi značilo da je subjektivno-kauzalna

<sup>588</sup> KMS, 101, KU, AA 05: 209 – 210.

komponenta 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.<sup>589</sup>

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 IV poglavlju) ćemo posebno posmatrati osećaj koji je nezavisan od moći žudnje.

### 3.5. OSEĆAJ I MOĆ ŽUDNJE

Zadovoljstvo i nezadovoljstva, ukoliko su povezani sa moći žudnje, Kant naziva praktičkim, za razliku od čisto kontemplativnog zadovoljstva (kakvo je dopadanje u lepom).<sup>590</sup>

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.

#### 3.5.1. Osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva kao razlog odredbe moći žudnje

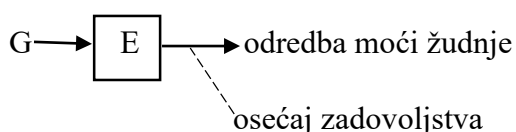
Osećaj čulnog zadovoljstva (prijatnost, uživanje) i odredba moći žudnje su prema Kantu u neposrednoj vezi. U §2. *Kritike praktičkog uma* Kant razmatra moguće praktičke

---

<sup>589</sup> Uporediti Zaključni komentar

<sup>590</sup> *Metafizika morala*, 14, MS, AA 06: 212.

principe prema kojima objekat moći žudnje treba da bude odredbeni razlog volje, ili drugačije rečeno, materijalni odredbeni razlog slobodnog izbora (*arbitrum, Willkür*), gde se pod materijom podrazumeva „predmet čija se stvarnost želi“<sup>591</sup>. Na tom mestu Kant definiše i zadovoljstvo izazvano stvarnošću predmeta kao *odnos* „predstave kojim se moć žudnje određuje za ostvarenje tog objekta“.<sup>592</sup> Dakle, imamo predmet koji nas aficira, njegovu predstavu, primarno oset, i odnos te predstave prema odredbi moći žudnje je osećaj zadovoljstvo



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.“ su usko povezani. Kant kaže „život je moć žudnje praktično shvaćena“<sup>593</sup>, ili, drugačije rečeno, njena aktuelizacija u delanju. Prema tome, Kant zaključuje: „zadovoljstvo je slaganje, a nezadovoljstvo suprotstavljanje sa našom moći žudnje“<sup>594</sup>.

Dakle, pitanje šta je tu čemu razlog izgleda da nas ne vodi samoočigledno u jednom smeru. Tu dvostrukost primećuje i Fihte: „Prijatno je prijatno, zato što određuje pobudu, a određuje pobudu zato što je prijatno“<sup>595</sup>. Za Fihtea to ne predstavlja problem, on to vidi kao neposrednu datost, koja se „ne može drugačije analizirati“<sup>596</sup>, jer „ukoliko bi hteli to

<sup>591</sup> KPU, 23, KpV, AA 05: 21.

<sup>592</sup> *ibid.*

<sup>593</sup> V-Met/Mron, AA 29: 894.

<sup>594</sup> *ibid.*

<sup>595</sup> 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.

<sup>596</sup> *ibid.*

da ispitamo, naišli bi na protivrečnost; jer bismo morali neposredni oset da podvedemo pod pojmove, a onda bismo govorili o dobrobiti jednog pojma<sup>597</sup>.

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 našem delanju (život, koji je povezan sa moći žudnje) svakako moramo pretpostaviti i pre nego što nastupa osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, ali taj kauzalitet još uvek nije odredba žudnje u pogledu tog predmeta. Slaganje predmeta sa uslovima života, u kome se sastoji osećaj zadovoljstva, zatim figurira kao razlog odredbe moći žudnje; ono na osnovu čega imamo interes za egzistenciju tog predmeta.<sup>598</sup>

U *Kritici moći suđenja* Kant je nešto eksplicitniji u pogledu toga, da ne samo da zadovoljstvo može biti odredbeni razlog žudnje, već da svaka priyatnost, uživanje u osetu, neposredno utiče na odredbu žudnji.<sup>599</sup> Kant ni na tom mestu nije sasvim jasan zašto je to tako, ali argument koji se može naslutiti, a Kant ga kasnije iznosi u svojim predavanjima<sup>600</sup>, jeste da 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), prema tome i za kauzalitet da se stvarnost tog objekta proizvede, što je uopšteno označeno žudnjom. Tako da 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.<sup>601</sup>

---

<sup>597</sup> *ibid.*

<sup>598</sup> KMS, 96., KU, AA 05: 204.

<sup>599</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 207.

<sup>600</sup> V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009. Za detaljnije razmatranje intencionalnosti osećaja u pogledu egzistencije objekta pogledati poglavlje *Osećaj i intencionalnost* u ovom radu.

<sup>601</sup> 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 za *Kritiku 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, “Happiness and Contentment: A Kantian Way to Maximize Pleasure“, u *pripremi.*) 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) istovremeno dovode do odredbe. Za dalju raspravu, također pogledati: Nick Zangwill, “Kant on Pleasure in Agreeable” , *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53/2, 1995., (167 – 176).



I u ovom slučaju postoji izvesna razlika između kauzalne i intencionalne interpretacije. Prema kauzalnoj teoriji, osećaj je u ovom slučaju u osetu, u smislu da je to jedan novi oset, koji sledi kao posledica oseta nekog predmeta (na primer zelene boje). Ta interpretacija, videli smo, ne može biti zadovoljavajuća, zbog Kantovog razlikovanja oseta i osećaja. Pre svega, u ovom slučaju moramo razlikovati to da osećaj, za razliku od oseta nije novi materijal unutrašnjeg čula. Utoliko postoji potreba da se Kantov izraz da je zadovoljstvo „u osetu“ shvatimo na drugačiji način: naime, zadovoljstvo nije neki novi oset, već je zadovoljstvo u već postojećem osetu nekog predmeta; na primer priyatnost zelene boje neke livade, ne zahteva nijedan drugi oset, izuzev zelene boje, u kome se upravo sastoji naše zadovoljstvo. Bilo bi možda očekivano da se prema intencionalnoj interpretaciji ovaj osećaj shvata kao svest o kauzalitetu nekog oseta u pogledu na stanje subjekta, odnos svest koja za svoj objekat ima kauzalitet nekog oseta. Međutim, Rejčel Zakert, odstupajući od svog uobičajene interpretacije osećaja kao intencionalnog stanja drugog reda, s obzirom da nikakva refleksija ili odredba volje u ovom slučaju ne prethodi osećaju zadovoljstva, smatra da to nije slučaj i da čulno zadovoljstvo, priyatnost, odudara od njene generalne sheme Kantovog shvatanja zadovoljstva:

„[...] podvrsta zadovoljstva koja jeste oset, oset zadovoljstva ili oset koji zadovoljava (na primer oset zelenog) [...] takvo zadovoljstvo se može najadekvatnije opisati ne kao 'svest o' (*consciousness of*) kauzalitetu oseta u pogledu na stanje subjekta da se održi u tom stanju', nego pre kao mentalno stanje [prvog reda] koga smo svesni (*conscious*); čulne predstave čine „podsticaj“ subjekta, i ne zapravo da ih zadrži, nego da dela da bi ih reprodukovao“<sup>602</sup>

Naše osnovne primedbe upućene interpretaciji Rejčel Zakert bile su upućene shvatanju zadovoljstva kao stanja drugog reda, i kao 'svesti o'. U ovom slučaju njena interpretacija uglavnom odgovara onome što smo mi razmatrali kao generalno Kantovo objašnjenje osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, ali prema interpretaciji koju je Zakert ponudila ostaje nejasno koja je razlika između žudnji i osećaja zadovoljstva, između objektivnog i subjektivnog kauzaliteta predstave. Objašnjenje koje smo mi do sada ponudili bi napravilo tu razliku, jer osećaj nije sam kauzalitet da se predmet predstave proizvede, već

---

<sup>602</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 258., 267.

samo kao subjektivni kauzalitet oseta neposredno utiče na interes za egzistenciju predmeta koja stimuliše odredbu izbora. Dakle, radi se o kauzalitetu nekog oseta u pogledu stanja subjekta. Istovremeno, kao što smo opisali, zbog zavisnosti oseta od spoljašnjih predmeta koji nas aficiraju, neposredno povezan sa žudnjama (da se taj predmet proizvede), te je oset jedna motivaciona predstava koja subjekta pokreće na delanje. Mi smo na taj način, ne svesni o kauzalitetu oseta, nego smo, takoreći, bez naše volje svesni da nam se nešto 'nameće', zaokuplja našu pažnju<sup>603</sup>, i nagoni nas da to reprodukujemo.

U pogledu pitanja o kakvoj vrsti kauzaliteta se radi nema bitnih razlika među interpretatorima. Već iz toga što je oset nešto što nam mora biti dato empirijski, kao materija pojave, jasno je da je i kauzalitet o kome se ovde radi empirijski, odnosno neki vremenski odnos među pojavama, u kojima se nalaze oseti. Kant je najeksplicitnije o tome u *Antropologiji*:

„Ali mi smo nezadrživo ubačeni u maticu vremena i u promenu osećaja koja je povezana s tim. Premda je sada napuštanje nekog stanja i stupanje u drugo stanje jedan te isti akt (promene), to je ipak neki vremenski sled u našoj misli i svesti o toj promeni; primeren odnosu uzroka i posledice.“<sup>604</sup>

Ono što nam Kant ovde govori je, dakle, da se smena osećaja, prema smeni oseta koje dobijamo od spoljašnjih čula, mora odvijati prema vremenskom sledu. Tako da imamo trenutak  $t_1$  stanja, recimo, ravnodušnosti, zatim  $t_2$  nekog zadovoljstva i žudnje itd. Kauzalna povezanost ovih trenutaka je vremenski sled, to jest, odnos uzroka i posledice.

Iz ove teze Kant izvodi još jedan bitan zaključak: da bol uvek prethodi zadovoljenju. Argument je sledeći: (1) vreme nas vuče od sadašnjeg ka budućem (ne obrnuto); (2) (prema redosledu promena) najpre smo prisiljeni da izađemo iz sadašnjeg stanja; (2a) težnja da se odbaci sadašnje stanje je prema definiciji bol; (3) težnja da izađemo iz sadašnjeg stanja (bol) mora biti uzrok, prethoditi, zadovoljenju; (3a) utoliko „zadovoljenje nije ništa drugo nego ukidanje neke boli“<sup>605</sup>. Da pojasnimo, argument je primarno zasnovan na tome da stanje u kome osećamo zadovoljstvo, koje težimo da

---

<sup>603</sup> KMS, 114., AA 05: 222.

<sup>604</sup> Anth, AA 07: 231.

<sup>605</sup> *ibid.*

zadržimo (označimo ga t2), mora biti vremenski povezano sa prethodnim stanjem koje težimo da napustimo (označimo ga t1). Osnovna teza argumenta, koja je analitička, je da stanje t1 mora prethoditi bilo kakvom stanju t2. Utoliko svakom stanju t2 mora prethoditi odbacivanje stanja t1.

### **3.5.2. Intelktualna odredba moći žudnje kao razlog osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva**

Intelktualno zadovoljstvo i nezadovoljstvo, u kome odredba moći žudnje prethodi osećaju, prema Kantu, nastaje kada je predstava koja poseduje kauzalitet u pogledu stanja subjekta intelektualna, odnosno pojam<sup>606</sup>, ili, kako Kant na drugom mestu određuje: „kada ja jesam svestan promena sopstvenog stanja“<sup>607</sup>, za razliku od čulnog kada je samo moje stanje aficirano.

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 priyatnost: ovaj osećaj je svakako čulni, to vino nas zadovoljava u osetu (čula ukusa). Sada uzmimo drugi primer, mi možemo znati sve, imati sasvim razgovetan pojam o kanarskom vinu, sa svim njegovim obeležjima, mirisom, ukusom, slatkošću, mogućnosti da odredimo berbu itd. Svo to saznanje ne bi promenilo ništa u tome da nam se vino, koje probamo (uzevši uobičajeni slučaj da nam je prijatan njegov ukus) dopada u osetu, a ne u pojmu.<sup>608</sup>

Očigledno je, da kada Kant kaže da nam se nešto dopada u pojmu, želi reći nešto sasvim drugo nego samo to 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

---

<sup>606</sup> Anth, AA 07: 230

<sup>607</sup> V-Anth/Mron, AA 25: 1229.

<sup>608</sup> 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.

pomešati sa tim da neki oset predmeta, koga 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 na sledeći način: „moć žudnje, ukoliko se na nju može uticati samo pojmovima, to jest tako da dela shodno predstavi o nekoj svrsi“. <sup>609</sup> Pritom je volja „neki kauzalitet prema svrhama“. <sup>610</sup> 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. <sup>611</sup> 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 jer 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

---

<sup>609</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>610</sup> KMS, 112., KU, AA 05: 220.

<sup>611</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 70.

nezadovoljstva: „Predstave ne mogu postati uzroci objekta, ukoliko nemamo zadovoljstvo tim predstavama“<sup>612</sup>. Dakle, prema ovoj tezi, nije dovoljno da imamo odredbu volje, da izvršimo neku radnju, ukoliko ta odredba nekako ne odredi i izbor subjekta u pogledu toga da se takvo stanje održi: „Svaka odredba izbora kreće od predstave moguće radnje, preko osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, njom ili njenim dejstvom, ka delanju“<sup>613</sup>. Na primer, kada ja želim da sagradim kuću, 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.“<sup>614</sup> Naravno kauzalitet se razlikuje o tome da li je subjektivan, u pogledu stanja subjekta, ili je objektivan, u pogledu na stvarnost objekta, ali po svemu sudeći Kant ne smatra da se radi o faksički drugom kauzalitetu, odnosno radi se o istoj kauzalnoj sili neke predstava, koja svoj 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:

---

<sup>612</sup> V-Met/Mron, AA 29: 894.

<sup>613</sup> MS, AA 06: 399.

<sup>614</sup> V-Met/Mron, AA 29: 894. Podeljao Igor Cvejić.

„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.“<sup>615</sup>

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 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.<sup>616</sup> 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“<sup>617</sup>. 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.

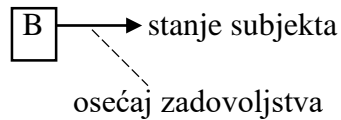
Prema interpretaciji koji smo mi ponudili osećaj je relaciono svojstvo, naime kauzalitet, neke predstave u pogledu na stanje subjekta. Opšte odredba intelektualnog zadovoljstva bi, s tim u skladu, bila: 'kauzalitet nekog pojma u pogledu stanja subjekta':

---

<sup>615</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 244 – 245.

<sup>616</sup> Upporediti poglavlje 2.1. *Tri osnovne moći duše*

<sup>617</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 268.



slika 2: subjektivni kauzalitet pojma  
(B = pojam[Begriff])

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 bi tu kuću zaista i 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* svrhu Kant definiše kao: „predmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok onog predmeta“<sup>618</sup> U tom smislu je pojam, kao što smo videli, predstava neke svrhe (pr. 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“<sup>619</sup>. Pritom moramo obratiti pažnju da se susrećemo sa jednom sasvim drugačijom vrstom kauzaliteta nego što je to uobičajeni iskustveni odnos u kome 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

<sup>618</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>619</sup> *ibid.*

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:

„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.“<sup>620</sup>

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 uzet 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 naše 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 suprotno slučaj, radi se 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 čitati 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

---

<sup>620</sup> KMS, 260., KU, AA 05: 372.



kasnije: „Dakle, prijatno, lepo i dobro upućuju na tri različita odnosa (*Verhältnisse*) predstava prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva“<sup>621</sup>.

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 kakvo moje stanje, ili predmet ili radnja koje predstavljam, treba da bude: „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.“<sup>622</sup> 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 kome 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 prijatnost 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.<sup>623</sup> 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 preko razlike između spoljašnjeg i unutrašnjeg kauzaliteta, ali njoj ćemo se vratiti u sledećem

---

<sup>621</sup> KMS, 101, KU, AA 05: 209 – 210.

<sup>622</sup> KMS, 99., KU, AA 05: 207.

<sup>623</sup> V-Met/Mron, AA 29: 892.

delu, u poglavlju o svrhovitosti. 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.“<sup>624</sup> Neposredno dobro, odnosno ono što se neposredno prema pojmu dopada, prema Kantu, je samo moralnost.<sup>625</sup>

### 3.5.3. 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.<sup>626</sup> Utoliko, neki autori smatraju da zapravo i nema razlika, odnosno da je jedini moralni osećaj osećaj poštovanja moralnog zakona.<sup>627</sup> 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.<sup>628</sup>

*Moralni osećaj* u *Metafizici morala* Kant definiše kao: „receptivitet za zadovoljstvo i nezadovoljstvo naprosto iz svesti slaganja ili neslaganja naše radnje sa zakonom dužnosti“<sup>629</sup>. Dakle, ono što je specifično za moralni osećaj jeste to 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

---

<sup>624</sup> V-Lo/Philippi, AA 24: 346.

<sup>625</sup> V-Met/Mron, AA 29: 892.

<sup>626</sup> MS, AA 06: 464.

<sup>627</sup> 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.)

<sup>628</sup> Uporediti naredno poglavlje *Osećaj i intencionalnost*

<sup>629</sup> MM, 200., MS, AA 06: 399.

odbaci, a ovaj kauzalitet se manifestuje kao moralni osećaj.<sup>630</sup> 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*. Utoliko se postavlja 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) 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 nezavisian 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 nahodjenju.<sup>631</sup> Čovek kao čulno biće, sem svojim mišljenjem (*Denkungsart*), određen je i svojom čulnošću (*Sinnesart*)<sup>632</sup>, te da 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).“<sup>633</sup>

To uopšteno odgovara strukturi intelektualnog zadovoljstva, koju smo pokazali, a koja se sastoji u kauzalitet nekog pojma u pogledu na stanje subjekta. Samo što kauzalitet u ovom slučaju primarno pripada moralnom zakonu:

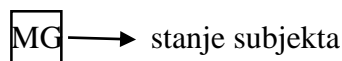
---

<sup>630</sup> *ibid.*

<sup>631</sup> KPU, 78., KpV, AA 05: 72.

<sup>632</sup> KČU, 295., KpV, AA 03: 373.

<sup>633</sup> KPU, 79., KpV, AA 05: 73.



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, 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.“<sup>634</sup>

Dejstvo moralnog zakona na čulnost se ovde prikazuje kao isključivo negativno i utoliko predstavlja neprijatnost u pogledu čulnih sklonosti.<sup>635</sup> 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 čistost 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*.“<sup>636</sup>. 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 ne neki put pojavljuje se nešto kasnije: „[...] za taj zakon ne postoji nikakav osećaj, već se u sudu

<sup>634</sup> KPU, 79., KpV, AA 05: 72 – 73.

<sup>635</sup> KPU, 81., KpV, AA 05: 75.

<sup>636</sup> KPU, 80., KpV, AA 05: 73.

uma, budući da zakon uklanja s puta otpor, otklanjanje neke prepreke jednako ceni kao pozitivno unapređivanje kauzaliteta.“<sup>637</sup>

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 bila povezana sa čulnim aficiranjem, nego sa intelektualnim odnosom.<sup>638</sup> 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“<sup>639</sup>. 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.<sup>640</sup>

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 njenu potencijalnu primenu 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“.<sup>641</sup> 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.<sup>642</sup> 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.“<sup>643</sup> Kant zastupa ovaj drugi

---

<sup>637</sup> KPU, 81., KpV, AA 05: 75.

<sup>638</sup> Upređiti: 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.

<sup>639</sup> KPU, 85., KpV, AA 05: 78.

<sup>640</sup> Dieter Henrich, *Ethics of Autonomy*, In: Dieter Henrich: *The Unity of Reason*, Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts, 1994., 110.

<sup>641</sup> NG, AA 02: 171 – 172.

<sup>642</sup> NG, AA 02: 176 – 177.

<sup>643</sup> NG, AA 02: 180.

odgovor i daje jedan primer za to. Ukoliko uzmemo 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 zadovoljstava bio  $4a+0=4a$ , što očigledno nije ispravno. Ukoliko bi međutim rekli da je zbirno zadovoljstvo „časne“ spartanske majke „3a“ onda se može reći da je nezadovoljstvo, ali kao negativno zadovoljstvo (pozitivni razlog nekog zadovoljstva, koje je iz nekog drugog razloga, delom ili u potpunosti, opozvano), „=a“, sledi dakle „ $4a-a=3a$ “.<sup>644</sup> 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 vrlina“, jer nastaje samo suprotstavljanjem onome što sledi iz zakona, i utoliko se i ovde radi o realnoj suprotnosti, a ne o logičkoj negaciji.<sup>645</sup>

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 kauzaliteta sklonosti, kauzalitet sklonosti, prema tome, teži da odbaci dejstvo predstave moralnog zakona kao „negativna vrlina“, a samo ovo dejstvo je „negativno zadovoljstvo“, bol. Međutim, u pogledu na moralni zakona to isto dejstvo je pozitivno, kauzalitet predstave moralnog zakona u pogledu na stanje subjekta, s tim da se to stanje predstavljanja održi, odnosno zadovoljstvo. 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

---

<sup>644</sup> NG, AA 02: 180 – 181.

<sup>645</sup> NG, AA 02: 182 – 183.

zadovoljstva.<sup>646</sup> Međutim, u *Kritici moći suđenja* Kant više nema nikakvih problema da moralni osećaj naziva „modifikacijom osećaja zadovoljstva“<sup>647</sup>. Jedan od bitnih razloga za odlučniji stavu u *Kritici moći suđenja* bi moglo biti to što je Kant artikulirao precizniju definiciju zadovoljstva i nezadovoljstva, prema kojoj osećaj više nije bio shvaćen kao jedna posebna predstava (unutar čulnosti subjekta), već kauzalitet neke predstave u pogledu na stanje subjekta. Da je Kant zadržao stanovište prema kome 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“<sup>648</sup>. 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*)<sup>649</sup>, međutim osećaj poštovanje je, ipak, kao i svaki osećaj jedan čulni receptivitet, modifikacija čulnosti subjekta. Tako da je najispravnije reći da se je ova svest

---

<sup>646</sup> KPU, 84., KpV, AA 05:

<sup>647</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 222.

<sup>648</sup> KPU, 87., KpV, AA 05:

<sup>649</sup> KPU, 85., KpV, AA 05: 79.

čulna, ali po svom poreklu intelektualna: „ta svest nije empirijskog porekla, već može samo da sledi svest moralnog zakona, kao njeno dejstvo na duševnost.“<sup>650</sup>

### 3.5.4. Osećaj i intencionalnost

U ovom poglavlju bavićemo se pitanjem da li se osećaji, onako kako ih Kant objašnjava, mogu shvatiti kao intencionalna mentalna stanja, i ako da, na koji način. Mi smo u prethodnom delu rada odbacivali interpretaciju osećaja kao intencionalnih mentalnih stanja, pre svega jer ona ne odgovara Kantovoj opštoj razdeobi osnovnih moći duše, i u skladu sa tim posebnih odredbi duše, po kojoj osećaji nisu 'predstave o' – u osećajima se ne radi o tome da se nešto predstavi. Sada se, međutim, ipak bavimo pitanjem da li su osećaji intencionalna stanja. Utoliko je odmah i jasan izazov koji je postavljen, a to je da se osećaji, iako sami nisu predstave, i ne upotrebljavaju se da se predmet predstavi, označe kao intencionalna stanja. Prvo ćemo označiti neke prednosti interpretacije koju smo ponudili, koja se sastoji u bliskoj intimnoj vezi predstava, kao kognitivnih stanja, sa samim osećajem, jer predstava, kao reprezentativna komponenta, čini nerazdvojni deo fenomenološke strukture osećaja. Zatim ćemo se pojedinačno baviti intencionalnošću osećaja uživanja i bola, pa zatim osećaja u posredno dobrom, i na kraju moralnog osećaja i osećaja poštovanja.

Pitanje o intencionalnosti, kada se govori o Kantovoj filozofiji, jeste pre svega teško zbog toga što je pojam intencionalnosti u filozofiji dobio mesto kakvo danas poznajemo tek nakon Kanta, sa učenjem Franca Brentana (*Franz Brentano*) i Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*), a ni danas nemamo ujednačeno shvatanje ovog pojma. Pokušaj da se takav, tek kasnije označen, ili čak još nejednoznačno određen fenomen unatrag pronalazi u Kantovoj filozofiji, po svemu sudeći, zahtevao bi jedan tip improvizovanja. Autori koji Kantovo shvatanje osećaja interpretiraju kao intencionalno uglavnom se pozivaju na najjednostavniji koncept intencionalnosti. Elison tako na jednom mestu piše: „iako ovde ne mogu da ulazim u prirodu intencionalnosti, verujem da je plauzibilno razumeti intencionalnost kao karakteristiku svesti da je usmerena (*directedness*) i o nečemu (*aboutness*).“<sup>651</sup> Međutim, ovakvo određenje je suviše opšte. Smatramo da, ako

---

<sup>650</sup> MS, AA 06: 399.

<sup>651</sup> “Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison’s *Kant’s Theory of Taste*“, in: Kukla, Rebecca (Ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2006., (111 – 137), 130.



odgovarajuće treba da primenimo pojam intencionalnosti na Kantovu filozofiju, moramo da napravimo razliku između toga da je svest o nečemu, i toga da je usmerena na nešto. Oznaku da je svest 'o nečemu' (*aboutness*) ćemo koristiti za saznanja, predstave ili sudove saznanja, koji iznose nešto o nekom predmetu. Ova stanja su svakako time što su o nečemu istovremeno usmerena na nešto (svoj objekat). Međutim, već ako pogledamo Kantovu definiciju žudnji, kao kauzaliteta predstave u pogledu stvarnosti njenog objekta, jasno je da su one usmerene prema svom objektu i na jedan drugačiji način koji se nikada ne može redukovati na saznanje, niti samu predstavu, usmerenost da se objekat proizvede<sup>652</sup> - bez ove razlike ostali bismo u potpunosti neosetljivi na Kantovo razlikovanje žudnji i predstava saznanja. U tom smislu, usmerenost nekog stanja prema objektu treba shvatiti, barem kada se radi o Kantovoj filozofiji, kao širi pojam od toga da je ono o nečemu (*aboutness*). Da li osećaji, kao subjektivni kauzalitet predstave imaju tu karakteristiku da su usmereni na neki objekat je pitanje na koje tek treba da odgovorimo.

Kantovo shvatanje osećaja, s obzirom da je osećaj ono samo subjektivno, što nikada ne može postati saznanje nekog objekta, čini se, ne odgovara pozitivno na moguću intencionalnost osećaja. Osećaj nije nikakvo (ni nerazgovetno) saznanje koje treba da se odnosi na objekat, i osećaj nema nikakav novi propozicionalni sadržaj u pogledu objekta, takva teza stoji u osnovi Kantovog shvatanja osećaja. Upravo iz tih razloga je Brentano kritikovao Kantovo stanovište (smatrajući da su sva mentalna stanja upućena na neki objekat).<sup>653</sup> Gajer, takođe, u skladu sa tim, zaključuje da je Kant, iako uobičajeno shvatamo osećaje kao intencionalna stanja, smatrao da osećaji nisu intencionalna stanja, već puki oseti koji se mogu objasniti kao posledice fizičkih događaja, refleksije ili predstava (*raw feel*).<sup>654</sup> Uprkos tome, videli smo da neki autori, poput Ešli Mekloski i Rejčel Zakert smatraju da je Kant osećaje smatrao intencionalnim stanjima, kao svest čiji je intencionalni objekat neka druga predstava (subjektivno stanje) ili kao svest drugog reda, 'svest o' nekom drugom subjektivnom stanju i njegovoj relacionoj karakteristici. Mi ćemo pokušati da pokažemo da je Kantovo shvatanje intencionalnosti osećaja kompleksno i da zahteva preciznije objašnjenje, te da Kant na izvestan način uspeva da

---

<sup>652</sup> Serl pravi razliku između osnovnih tipova intencionalnosti, jednog koji je vezan za predstave i drugog koji je vezan za akcije. Kao što ćemo videti to samo delimično odgovara razlici koju mi želimo da naglasimo u Kantovoj filozofiji (John Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.)

<sup>653</sup> Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge, London/New York, 1995, 141f.

<sup>654</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of taste*, 105.

zadrži oba aspekta i da je osećaj ono naprosto subjektivno i da je osećaj na izvestan način upućen na objekte.

Kauzalna teorija pravi radikalni jaz između kognitivnih stanja i osećaja, te time dolazi do teze da osećaji nisu intencionalna stanja. Interpretacije koje smo označili kao intencionalne ne uvažavaju u dovoljnoj meri Kantovo razlikovanje osećaja i saznanja, interpretirajući osećaje kao predstave „o“. Mi smo ponudili interpretaciju prema kojoj osećaje treba shvatiti kao subjektivni kauzalitet neke predstave. Prema tome, osećaji su mentalna stanja koja se sastaje od neke predstave (kognitivnog stanja) i njene kauzalne sile u pogledu na stanje subjekta; drugačije rečeno: mentalno stanje *u kome* je neka predstava određena kauzalitetom da se njeno stanje predstavljanja održi ili odbaci. Na taj način veza neke predstave, kao mentalnog stanja koje ima intencionalni sadržaj, i osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva je mnogo intimnija nego što to predlaže kauzalna interpretacija, ali istovremeno sami osećaji nisu predstave, već njihov subjektivni kauzalitet; jer nema osećaja zadovoljstva ili nezadovoljstva koje kao mentalno stanje može postojati nezavisno od predstave koja ispoljava nekakav subjektivni kauzalitet. Utoliko se lako vidi da osećaji uvek imaju neku vezu sa intencionalnim sadržajem preko predstave koja im stoji u osnovi. Međutim, interesantnije pitanje jeste da li subjektivni kauzalitet predstava na neki način doprinosi intencionalnosti nekog mentalnog stanja, odnosno da li kauzalna sila, koja je ipak samo usmerena na stanje subjekta, može, na neki način, u stanju subjekta biti intencionalno usmerenje na neki objekat. Da bismo to jasnije odredili bavićemo se posebno svakom od vrsta osećaja. Ovde pre svega uživanjem i bolom i intelektualnim zadovoljstvom i nezadovoljstvom.

Pre nego što pređemo na ovo razmatranje, uvešćemo nekoliko termina iz savremene teorije emocija, koji će nam pomoći da označimo Kantovo potencijalno shvatanje intencionalnosti osećaja. To su: meta, fokus i formalni intencionalni objekat.<sup>655</sup> *Formalni intencionalni objekat* nekog osećaja je način na koji je neki predmet za nas bitan. On određuje kojoj vrsti osećaj pripada. Na primer, tako se strah može razlikovati od ljutnje, jer se u strahu predmet oseća kao opasan, a u ljutnji kao napadan, itd. Formalni

---

<sup>655</sup> Tu trijadu pojmova uveo je Ronald de Sousa, dok ćemo se mi više osloniti na njihovo označavanje kod Beneta Helma (Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge/London, 1987., 107 – 141. Bennet W. Helm, *Love, Friendship and the Self*, Oxford University Press, Oxford/ New York, 2009., 57 – 58.)

intencionalni objekat bi u ovim slučajevima bila opasnost, napadnost itd. Meta (*target*) nekog osećaja je neki predmet na koji se osećaj neposredno odnosi, ili preciznije ono što je u svesti dato sa evaluativnim svojstvom definisanim formalnim intencionalnim objektom, ono opasno čega se plašimo i sl. Fokus nekog osećaja je pozadinski objekat koji je za nas od značaja na taj način da čini smislenim da meta ima svojstvo definisano formalnim objektom. Formalni intencionalni objekt se, prema tome, može objasniti i kao odnos mete spram fokusa, odnosno kao vrsta relacije koju meta ima naspram fokusa (npr. opasnost). Iznesimo to i jasnije na primeru:

„Ja mogu biti uplašen kada dete iz komšiluka baci loptu koja zamalo da slomi moju vazuu. U ovom slučaju meta mog straha je lopta, koja se u osećaju (*emotion*) daje u svesti sa pripisanim formalnim objektom – da je opasna; fokus mog straha je vaza, jer s obzirom i na značaj koji vaza ima za mene i odnos koji lopta ima prema vazii (da je potencijalno slomi) lopta se smisleno smatra opasnom.“<sup>656</sup>

Pored toga, želimo da uvedemo još jedan bitan pojam – fokalne privrženosti (*focal commitment*).<sup>657</sup> Fokalna privrženost označava to da jednom određeni fokus, nastavlja u narednim situacijama da bude od značaja. Na primer: ukoliko se nadamo da ćemo ostvariti neki cilj, onda se s obzirom na fokalnu privrženost, može očekivati da ćemo osećati nezadovoljstvo, ako nas nešto u narednom koraku u tome sprečava, ili razočarenje kada se sve izjalovi. Fokalna privrženost u tom smislu nije nužna pojava, ali, kao što ćemo videti pomaže u karakterizaciji određenih osećaja.

*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 kome je oset dat u svesti putem njegovog subjektivnog kauzaliteta, intencionalni sadržaj tog mentalnog stanja je sadržaj oseta, kome sam osećaj ništa ne doprinosi. Međutim, oset je prema Kantu samo „predstava koja se odnosi na subjekat kao modifikacija njegovog stanja“.<sup>658</sup> Prema tome, uživanje i bol su primarno

---

<sup>656</sup> B. Helm, *Love, Friendship and the Self*, 58.

<sup>657</sup> *ibid*, 59.

<sup>658</sup> KČU, 209., KrV, AA 03: 249 – 250.

zadovoljstvo ili nezadovoljstvo ne objektom, nego stanjem subjekta. Tu tvrdnju Kant jasno izriče 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.“<sup>659</sup>

Međutim, oset, kao i sve druge predstave ima i neku (barem moguću) upućenost na predmet<sup>660</sup>. Ovde moramo da pojasnimo Kantovo 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 to da je neko stanje subjektivno, estetsko svojstvo, a ne logičko (objektivno) kako Kant navodi<sup>661</sup>, i „reprezentativne subjektivnosti“, koja označava da neka predstava predstavlja samo stanje subjekta; „reprezentativna objektivnost“, nasuprot kada neka predstava predstavlja objekat ili nešto o objektu. S obzirom na ovu distinkciju nema ničega kontradiktornog u tome da kažemo da oset može biti estetski subjektivan, a reprezentativno objektivan.<sup>662</sup> 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.<sup>663</sup> Ali, način na koji oset, koji je inače subjektivno stanje, referira na objekat je u nekom opažaju, preko primene pojmova, dakle sa saznanjem objekta. Na primer, kiselost predstavlja limun samo u opažaju limuna i sa primenom pojma limuna, dok sam oset kiselosti ne predstavlja limun. Uživavanje i bol, prema definiciji, nisu struktuirani kao saznanje, pa, dakle, nema nikakve ni reprezentativno objektivne ni subjektivne upotrebe oseta.<sup>664</sup> 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::

---

<sup>659</sup> V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009.

<sup>660</sup> V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1012.

<sup>661</sup> KMS, 80., KU, AA 05: 188.

<sup>662</sup> 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).

<sup>663</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 206.

<sup>664</sup> *ibid.*

„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.“<sup>665</sup>

Iz prethodnog citata možemo da zaključimo da iako niti osećaj predstavlja predmet, niti subjekt, radi saznanja, i iako su uživanje i bol samo osećaj 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 bi smo to razumeli, moramo se okrenuti još jednoj karakterizaciji oseta, koju Kant iznosi u poglavlju o *anticipaciji opažaja Kritike 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.“<sup>666</sup> 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 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 da ta aficiranost (oset) ima neku težnju da se 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 bi smo 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.

---

<sup>665</sup> V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009.

<sup>666</sup> KČU, 139., AA 03: 152.

Ako pažljivije pogledamo koji je to objekat na koji smo usmereni, onda to nije ni određeni objekat (saznanjem), 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 (nema karaktera da je svest o nečemu), već samo u pogledu interesa, što je jedna 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 kome 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 nemamo ni najnerazgovetnijeg pojma koji je to objekat, iako to naknadno možemo da saznamo (pomoću pojmova).

Utoliko načelno možemo da se složimo sa komentarom Ešli Meklsoki da se ne može imati zadovoljstvo u jedenju breskve, ako se uopšte ne jede breskva nego se gacka po blatu.<sup>667</sup> 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 je 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 koja 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

---

<sup>667</sup> Upporediti poglavlje 3.3.2. *Intencionalna teorija osećaja*

u svesti kao jedna vrsta fokusa; jer se oset, kao aficiranost našeg stanja, preko težnje da se to stanje predstavljanja održi ili ne održi nameće kao objekat od značaja, u zavisnosti da li je ovaj kauzalitet pozitivan ili negativan razlikujemo uživanje od bola (negativan od pozitivnog fokusa)<sup>668</sup>. 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 intencionalnim objektom, način na koji je meta povezana sa fokusom koji pripisujemo meti kao njen atribut, i na osnovu koga razlikujemo vrstu osećaja koja 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 – te samo u skladu da li se radi o negativnom ili pozitivnom kauzalitetu mi objekt nazivamo prijatnim ili neprijatnim. 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 koja nas aficira.

*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 ona 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 kome 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.<sup>669</sup>

---

<sup>668</sup> Kažemo jednoj vrsti fokusa, jer oset u tom slučaju nije standardan unapred određeni fokus spram koga nas drugi predmeti zadovoljavaju ili ne zadovoljavaju, već ono što se preko uživanja ili bola nameće kao negativni ili pozitivni fokus.

<sup>669</sup> KMS, 111., AA 05: 220.

Na primer zadovoljstvo, koje se zasniva na pojmu kuće koju hoću da sagradim, će se odnositi 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 kome je nastao koncept intencionalnosti, naime „*intentio*“, mu je poznat. Sledeći Baumgartena, Kant ovaj termin koristi da bi označio predstavu svrhe, odnosno nameru (*Absicht*).<sup>670</sup> 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*).“<sup>671</sup> 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.<sup>672</sup> 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 sa ma kojom odredbom volje su mentalna stanja kompleksne intencionalne strukture. U skladu sa današnjom terminologijom predmet pojma kojim je volja određena, možemo označiti kao fokus osećaja, odnosno objekat prema kome smo nastrojeni, koji je za nas od značaja. Fokalna privrženost ovom objektu određena je odredbom volje, na osnovu koje postajemo receptivni za pozitivni ili negativni odnos prema fokusu.

---

<sup>670</sup> 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 tehčki termin „*intentio*“. Naime, izraz „*in Absicht auf*“ koji se pojavljuje u ovoj definicije, po svemu sudeći, je imao nešto drugačije značenje: „u pogledu na“, „u odnosu na“. Uporediti: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?lemma=absicht> Pristupljeno: 31.8.2016.

<sup>671</sup> VAMS, AA 23: 389.

<sup>672</sup> 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.)



Prema kauzalnoj interpretaciji i osećaj intelektualnog zadovoljstva ili nezadovoljstva treba shvatiti kao puku posledicu odredbe volje, naprosto oset koji se ne može drugačije kvalitativno razlikovati od drugih osećaja. Prema intencionalnoj interpretaciji osećaj u ovom slučaju treba shvatiti kao 'svest o', ili kao predstavu o objektivnom kauzalitetu pojma. Međutim, prema interpretaciji koju smo mi ponudili osećaj nije niti 'predstava o', niti oset, već se sastoji u istom kauzalitetu pojma, kao odredbe volje, koji se manifestuje u stanju subjekta kao odredba stanja subjekta u pogledu težnje da se subjekat održi u tom stanju predstavljanja ili da ga odbaci (kao uticaj na odredbu izbora subjekta). Na taj način 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 ta intencionalnost zasnovana na odredbi volje pomoću pojmova, koja je istovremeno razlog intelektualnog 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 koja 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 prijetnost 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 prijetnost) 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 prijetnošću možemo da napravimo razliku između korisnog u pogledu na dobro ili na prijetnost.<sup>673</sup> Na primer: ukoliko želim da sagradim kuću, ja imam pojam kao predstavu svrhe, koji određuje moju nastojenost prema kući kao objektu koji hoću da proizvedem, i spram čega se receptivan za pozitivne ili negativne uticaje na ovu moju nameru. Nadalje ćemo se pre svega baviti

---

<sup>673</sup> KMS, 101., KU, AA 05: 209.

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, prema gore uvedenoj terminologiji, 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 posredne svrhovitosti ili nesvrhovitosti, da bi označio odnos predmeta, stanja ili radnja, koji su korisni za neku drugu svrhu (na primer kiša za gradnju kuće).<sup>674</sup> 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 da utvrdimo 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 struktuiran tako da se ova kompleksna intencionalna struktura oseti, a ne uvidi, u dejstvu koji ima na subjekat preko 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

---

<sup>674</sup> KMS, 254., KU, AA 05: 367.

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 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 propozicionalni 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 jedno (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 koje možemo reći da li je osećaj adekvatan ili ne (iako strogo gledano ne greši osećaj nego moć suđenja i razum u evaluaciji predmeta).

*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*, gde je definisan kao „prijemčivost za zadovoljstvo ili nezadovoljstvo naprosto iz svesti slaganja ili suprotstavljanja naše radnje sa zakonom dužnosti.“<sup>675</sup> 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 zakonom<sup>676</sup>, 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 koga se ova procena vrši, odnosno da budemo privrženi moralnom zakonu.

Međutim, Kant kaže i da je objekat poštovanja čoveštvo u našoj ličnosti.<sup>677</sup> Kant 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 može se govoriti samo preneseno, u smislu u kome je neka ličnost za nas primer jednog moralnog zakona: „da bi smo vežbanjem u [talentima] postali njoj slični“<sup>678</sup>. 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 isto kategorisati kao osećaj nečime

---

<sup>675</sup> MS, AA 06: 399.

<sup>676</sup> *ibid.*

<sup>677</sup> MS, AA 07: 435.

<sup>678</sup> ZMM, 29., AA 04: 401.

(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.<sup>679</sup> 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 kome Kant na tom mestu govori 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.“<sup>680</sup> Ono što Kant zapravo želi ovime da kaže je 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 sebedočinjavanje ujedno primjereno sadržaju toga, čemu sam se podčinio i za što imam osećaj poštovanja [zakonu], uzdizanje sebe kao sebočitavanje u najsvetlijem dostojanstvu. Kant jasno vidi taj čudnovato suprotno usmjereni dvostruki smjer u intencionalnoj strukturi poštovanja kao sebedočinjavajućega uzdizanja sebe.“<sup>681</sup>

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

---

<sup>679</sup> KPU, 95., AA 05: 88.

<sup>680</sup> KPU, 94., AA 05: 87

<sup>681</sup> Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006., 150.

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 osećaj [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.“<sup>682</sup>

Odatle je ostao još jedan korak u argumentu, da se objasni kako se ovo poštovanje može odnositi na druge osobe, a ne na moju 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.

Dakle, ono što smo pokušali da pokažemo u ovom poglavlju jeste da, uprkos kritičarima, Kant osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, posebno s obzirom na to o kojoj se vrsti osećaja radi, objašnjava kao kompleksne intencionalne strukture. Prethodno označena fenomenološka struktura osećaja, kao mentalnog stanja koje se sastoji iz dve intimno povezane komponente, (1) reprezentativne komponente, predstave i (2) subjektivno kauzalne komponente, kauzalne sile te predstave, omogućila je da, za razliku od kauzalne interpretacije, ne odbacimo intencionalnost osećaja, a da za razliku od intencionalne interpretacije ne tvrdimo istovremeno da su osećaji 'predstave o' – što bi se kosilo sa karakterizacijom osećaja kao posebnih odredbi duše, nesvodivih na same predstave. Zahvaljujući ovoj reprezentativnoj komponenti, koja svakom osećaju stoji u osnovi, osećaji uvek imaju neku usmerenost na objekt.

---

<sup>682</sup> *ibid*, 151.

Međutim, mi smo se suočili i sa izazovom da odgovorimo na pitanje da li subjektivni kauzalitet predstava, na neki način, i sam doprinosi intencionalnosti mentalnih stanja. Uživavanje i bol, u tom pogledu, mogu biti intencionalno okarakterisani kao zadovoljstvo ili nezadovoljstvo stanjem subjekta koji su intencionalno usmereni na egzistenciju svog objekta. Pri tom intencionalni objekat ovih osećaja nije nikakav kvalitativno određen predmet, nego naprosto (ne)egzistencija objekta koji izaziva osećaj, a stanje subjekta (oset) je fokus ovih osećaja. Osećaj posredno dobrog i korisnog ima svoju kompleksnu intencionalnu strukturu u kojoj možemo označiti metu, fokus i formalni objekat osećaja. To isto važi i za moralni osećaj, s tim što je njegova meta uvek radnja, a fokus uvek moralni zakon. I na kraju, osećaj poštovanja možemo označiti kao fokalnu privrženost moralnom zakonu, pri čemu ova intencionalna struktura istovremeno na delatan način označava poštovanje ličnosti.

### **3.6. ZAKLJUČNI PREGLED TREĆEG DELA**

U prethodnom poglavlju pokušali smo da izložimo osnove Kantovog shvatanja osećaja i da ponudimo najreprezentativnije konkurentne interpretacije. Zaključak do koga smo došli je da Kantovo shvatanje osećaja ne može biti redukovano ni na jednu od dve najistaknutije reprezentacije, kauzalnu i intencionalnu. 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 su trebali biti 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 saznanja, a drugoj osećaj i žudnje. Kauzalna teorija, kako je izneo Pol Gajer, u tom pogledu osećaje posmatra kao vrstu oseta, dakle i

vrstu predstava; a intencionalna, kakvu zastupa Rejčel Zakert, kao predstave drugog reda, o nekog drugom našem stanju i njegovim relacionim odredbama. Dakle obe interpretacije, ne mogu da inkorporiraju relacioni karakter osećaja, to da osećaj nije sama predstava, nego njeno relaciono svojstvo (prema stanju subjekta).

Uprkos tome što nismo prihvatili interpretaciju Rejčel Zakert, prema kojoj su osećaji intencionalna stanja drugog reda, smatramo da se, i prema interpretaciji koju smo ponudili, može dati pozitivan odgovor na pitanje intencionalnosti osećaja. Kauzalna teorija pretpostavlja da su osećaji, kao primitivni oseti, odvojeni od kognitivnih stanja, to jest da su sa njima povezani samo kao njihove posledice, i utoliko osećaji sami nisu usmereni na objekte, već samo prouzrokovani objektima (odnosno njihovom predstavama). Na taj način osećaj je radikalno odvojen od kognitivnih stanja. Međutim, intencionalna interpretacija, poput one Rejčel Zakert, koja osećaje razume kao 'svest o', ili predstavu drugog reda, u nedovoljnoj meri uvažava Kantovo insistiranje da osećaj nije nikakva vrsta saznanja, dakle da nije sama predstava, bez obzira na to šta je predmet koji ona predstavlja (bilo to samo stanje subjekta ili neki predmet). Nasuprot tome, interpretacija koju smo ponudili može da uvaži osnovnu razliku između osećaja i saznanja, po tome što osećaj nije sama predstava, nego relaciono svojstvo, a da se istovremeno ne izgubi intimni odnos kognitivnog stanja i osećaja, kao što je to slučaj u kauzalnoj interpretaciji. Naime, s obzirom da je osećaj relaciono svojstvo neke predstave, kauzalitet te predstave da se u stanju predstavljanja održi, osećaj se može shvatiti kao jedno kompleksno stanje, koje u sebi nužno sadrži, kao svoju jedinu 'građu' predstavu, kognitivno stanje, iako osećaj nije sama predstava. Na taj način se može objasniti zašto osećaj ima određeni sadržaj, ali tom sadržaju, već je samo nosilac sadržaja. Kada uživamo u ukusu ovog vina, ili lepoti neke slike, ili osećamo zadovoljstvo u dobroti neke osobe, preko kognitivnog osnova koji je u osnovi osećaja mi smo usmereni na ove predmete koji su objekti osećaja (vino, sliku, osobu), iako osećaj sam nije nikakva nova kognitivna informacija o tim objektima.

Pored toga, pokušali smo da pokažemo i da uživanje i bol imaju svoj specifični intencionalni objekat, koji se doduše ne sastoji u kvalitetu nekog predmeta, već samo u egzistenciji objekta. Zatim, da zadovoljstvo ili nezadovoljstvo u posrednom dobrom i korisnom imaju kompleksnu intencionalnu strukturu u kojoj se može označiti meta, fokus i formalni intencionalni objekat osećaja. Na kraju, istakli smo da se moralni osećaj može



okarakterisati kao specifičan osećaj kome je fokus moralni zakon, a meta moguća radnja, te da se osećaj poštovanja može razumeti kao fokalna privrženost moralnom zakonu koja je na delatan način poštovanje ličnosti.

### *Kant u odnosu prema prethodnicima*

Osnovni stav racionalističke škole u pogledu na zadovoljstvo i nezadovoljstvo bio je da je to vrsta kognitivnog stanja, naime jedan, nerazgovetan ili razgovetan, uvid u savršenstvo predmeta ili stanja subjekta. Kant je, kao što smo videli, sasvim jasno odstupio od ovakvog gledišta. Osećaj za Kanta nije nikakva, pa ne ni nerazgovetna vrsta saznanja, već jedna sasvim drugačija vrsta stanja subjekta, naime relacionalna odredba nekog kognitivnog stanja.

Shvatanja da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo relacioni po karakteru iznosili su i Dekart, za koga su strasti duše uopšteno određene kao odnos tela i duše, Tetens, za koga je čuvstvo odnos predmeta prema subjektu i donekle Hjum u razmatranju ukusa, za koga je zadovoljstvo koje imamo u lepoti uvek u skladu sa prirodom objekta i dispozicijom naših organa. Kod Kanta se ne radi neposredno o odnosu tela ili predmeta prema subjektu, već o odnosu predstava prema stanju subjekta, što svoje razloge ima svakako i u osnovnim obrtima koje je transcendentalna filozofija napravila, ali to je mnogo šira tema o kojoj na ovom mestu ne bismo mogli da se izjasnimo.

Istovremeno, Kant ima sasvim različite poglede i od britanske škole. Za razliku od Lokovog shvatanja, za Kanta osećaj nije primitivan oset, nego kompleksna struktura, subjektivnog kauzaliteta neke predstava. Šaftsberi i Hačison su smatrali da postoji posebno čulo/a za zadovoljstvo ili nezadovoljstvo u lepom i moralnom. Međutim za Kanta osećaj nije nikakvo posebno čulo, jer kako Kant uviđa čula su teorijska sposobnost, sposobnost da naša moć predstavljanja bude aficirana, dok osećaj ni na koji način ne doprinosi predstavi predmet.

Bitne implikacije Kantovog stanovišta o osećaju se sastoji u lociranju osećaja kao svesti. Podsetimo se osnovi Lokovog shvatanja svesti su bili takvi da se u našu duševnost upisuju utisci, koje opažamo. Međutim, kod Kanta, osećaj nije ni utisak (oset), kao materija unutrašnjeg čula, ni opažanje. Kod Volfa, koji se vodi osnovama Lajbnicovog shvatanja

svesti, osnova svesti se sastoji u razlikovanju (predstava među sobom i predstava objekata od subjekta), na osnovu koga su predstave jasne, a zatim razgovetne. Međutim, kod Kanta, osećaj nije sama predstava, i ništa ne doprinosi saznanju predmeta, niti, uopšteno uzev, razgovetnosti ili jasnosti predstavi. Nasuprot tome, osećaj je način na koje možemo razlikovati predstave jedne od drugih prema tome da li nam se dopadaju ili ne (da li su prijatne ili neprijatne, dobre ili loše, lepe ili ružne). Osećaj, kao način na koji smo nečega svesni, jeste utoliko kod Kanta prilično originalan u odnosu na njegove prethodnike. Ne radi se o uobičajenom slučaju, da nekako imamo predstavu ili predstavljamo nešto, ali se ipak radi o načinu na koji su nam određene predstave date. Na primer, ukusa vina možemo biti svesni u osetu, da je ono kiselo, slatko itd., te oseće možemo učiniti razgovetnim u pojmovima, međutim, ti isti oseti nam mogu biti dati u svesti na taj način što uživamo u njima. U osećaju mi smo svesni u određenoj relaciji predstava prema našem duševnom stanju, ukus vina nam zaokuplja pažnju, ili nam je njegova gorčina odbojna.

#### *Poseban receptivitet i moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva*

Mi smo do sada pojedinačno posmatrali samo osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva, ukoliko je on povezan 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 konstitutivan 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.“<sup>683</sup> Razlog tome zašto ovo nije nikakav naročiti receptivitet je što „zadovoljstvo [...] dolazi tek posle odluke moći htenja, i ne predstavlja ništa drugo do oset te odredljivosti volje umom.“<sup>684</sup> Dakle, ne radi se o tome, da ovo naprosto nije nikakav naročit receptivitet, nego da je taj receptivitet objašnjen, sa 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 odredba moći žudnje, može prethoditi osećaj).

---

<sup>683</sup> KMS, 16, EEKU, AA 20: 207.

<sup>684</sup> *ibid.*

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 se treba pokazati da postoji neki unutrašnji princip, prvi razlog, na osnovu koga je osećaj moguć ili na osnovu koga 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 u pravom smislu se 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.

## 4 OSEĆAJ U FORMI SVRHovitosti

U dosadašnjem razmatranju bavili smo se generalno Kantovim objašnjenjem osećaja, kao i pojedinačnom onim tipovima osećaja koji su povezani sa moći žudnje (praktičnim zadovoljstvom ili nezadovoljstvom). Ovi osećaji, prema Kanta, 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*. Očevidno 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 kauzalnu teoriju osećaja (poput pre svega Pola Gajera) smatraju da je prosuđivanje uzrok, a osećaj njegova (psihološka) posledica. Interpretatori koji zastupaju intencionalnu teoriju osećaja (poput recimo Rejčel Zakert 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 jedno 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 (prosuđivanja) 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 zasniva 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.“<sup>685</sup>

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, je da bi se ukus, za razliku od čisto materijalnog zadovoljstva u osetu, morao nekako povezati sa formom čulnosti.<sup>686</sup> Kako znamo iz transcendentalne estetike da su *apriorne* forme čulnosti prostor i vreme, mogli bismo pomisliti da je Kant tu našao rešenje. – To nije slučaj. Jedno drugačije rešenje Kant nalazi tek krajem 80-ih godina, kada je već, po sopstvenom priznanju, mislio da je ono nemoguće. Svedočanstvo o tome nalazimo u poznatom pismu Rajhnoldu<sup>687</sup>:

„Mogu da potvrdim, ne plašeći se pri tom da će me optužiti za nadmenost, da što dalje koračam svojim putem postajem sve bezbrižniji u vezi sa tim da bi se ikada mogla pojaviti jedna ili mnoštvo protivrečnosti (što danas nije neobično) koje bi mom sistemu mogle naneti štetu. Ta unutrašnja uverenost potiče otud što u daljem napredovanju u drugim poduhvatima uvek nalazim da je on saglasan ne samo sa sobom samim nego i u slučajevima kada ne znam tačno kako da primenim metodu ispitivanja na neki predmet, pa treba samo da pogledam unazad na spisak elemenata saznanja i moći duše da bih dobio obaveštenje koje mi nedostaje. Trenutno sam zanet *kritikom ukusa*, koja nam omogućava da otkrijemo apriorne principe potpuno različite od onih koji su nam dosada bili poznati. Jer su tri moći duševnosti: moć saznanja, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva i moć žudnje. Za prvu sam principe pronašao u kritici čistog (teorijskog) uma, za treću u kritici praktičkog uma. Tražio sam ih i za drugu moć i iako sam zaista mislio da je to nemoguće,

---

<sup>685</sup> KČU, 70., KrV, AA 03: 50.

<sup>686</sup> Refl, AA 16: 118, 161.

<sup>687</sup> *Karl Leonhard Reinhold* (1757 – 1823).

*sistematičnost*, koja mi je dozvolila da otkrijem raščlanjavanje prethodno razmotrenih moći u čovekovoju duši, predstavila mi je materijal dostojan ushićenja [...]“<sup>688</sup>

Međutim, Kant ovaj princip za moć osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva nije našao u čistim formama čulnosti (prostoru i vremenu) već u principu moći suđenja, i istovremeno 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**.“<sup>689</sup>

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

---

<sup>688</sup> Pismo Rajnholdu 28.12.1787. (Br, AA 10: 514), prevod prema Ernst Kasirer. *Kant – Život i učenje*, Hinaki, Beograd, 2006., 306.

<sup>689</sup> KMS, 28., EEKU, AA 20: 221 – 222. Podebljao Igor Cvejić.

oseti 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 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.“<sup>690</sup>

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 kome 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 transcendentelnim 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.

## 4.1. REFLEKSIVNA MOĆ SUĐENJA

### 4.1.1 Moć suđenja: opšte razmatranje

Moć suđenja je za Kanta jedna od tri više moći saznanja, pored razuma i uma.

*def.*

- (1) „sposobnost koja *subsumira* pod pravila, to jest koja odlučuje da li nešto stoji pod datim pravilom (*casus datae legis*) ili ne“<sup>691</sup>;
- (2) „sposobnost razlikovanja da li je nešto slučaj pravila ili ne“<sup>692</sup>;

---

<sup>690</sup> KMS, 28 – 29., EEKU, AA 20: 222.

<sup>691</sup> KČU, 125., KrV, AA 03: 131.

<sup>692</sup> Anth, AA 07: 199.

(3) „moć *supsumcije* posebnog pod opšte“<sup>693</sup>;

(4) „moć koja nas osposobljava da zamislimo ono što je posebno kao nešto što se sadrži pod onim što je opšte“<sup>694</sup>.

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 po 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*.“<sup>695</sup>

Mi ćemo se za prvo 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.<sup>696</sup> 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*.<sup>697</sup> Otuda se moć suđenja ne može poučavati, već samo upražnjavati.<sup>698</sup> 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.“<sup>699</sup>

Međutim, ono što važi za opštu logiku, uopšte ne treba da važi za transcendentalnu logiku.<sup>700</sup> 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

---

<sup>693</sup> KMS, 12., EEKU, AA 20: 201.

<sup>694</sup> KMS, 71., KU, AA 05: 179.

<sup>695</sup> *ibid.*

<sup>696</sup> KČU, 125. KrV, AA 03: 132.

<sup>697</sup> *ibid.*

<sup>698</sup> *ibid.*

<sup>699</sup> *ibid.*

<sup>700</sup> KČU, 126., KrV, AA 03: 133.



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.“<sup>701</sup> Međutim, uslove po kojima je moguće da se sud odnosi na objekat, kao praosnovno jedinstvo apercipije, odnosno kao pravila (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 proizlaze 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.<sup>702</sup> Bez tog izlaganja „misli jesu prazne“<sup>703</sup>, 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.

#### **4.1.2. 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) koje je dato, 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“<sup>704</sup>.

---

<sup>701</sup> KČU, 113., KfV, AA 03: 114.

<sup>702</sup> KMS, 27., EEKU, AA 20: 220.

<sup>703</sup> KČU, 86., KfV, AA 03: 75.

<sup>704</sup> KMS, 71., KU, AA 05: 179.

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 transcendentalnoj 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).<sup>705</sup> 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.<sup>706</sup>

Refleksija je kod Kanta pojam koji je pre svega vezana 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.<sup>707</sup>

Postoje dva kandidata za objašnjenje 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“.<sup>708</sup> Ovaj princip, kao što je očigledno, nadovezuje se na potrebu formiranja 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.“<sup>709</sup> Naizgled, imamo jednu „konkretnu“ upotrebu refleksivne moći suđenja pri prosuđivanju, kada se odnosi na posebne predmete (kako bi se reflektovalo o

---

<sup>705</sup> O učešću kategorija u izgradnji empirijskih pojmova pogledati: Beatrice Loungenesse, *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

<sup>706</sup> KMS, 71., KU, AA 05: 179.

<sup>707</sup> KMS, 19., EEKU, AA 20: 211.

<sup>708</sup> KMS, 20., EEKU, AA 20: 211.

<sup>709</sup> KMS, 23., EEKU, AA 20: 216.

njegovom pojmu), i jednu „apstraktnu“, kako bi se reflektovalo o sistemu specifikacije prirode.<sup>710</sup> Ova dva principa, ipak, smatramo, nisu toliko različita i potiču iz istog osnova. Naime, (1) zato što princip da priroda specifikuje 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 specifikuje 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.“<sup>711</sup> Razlog tome je (u šta mi na ovom mestu ne možemo detaljnije da ulazimo) to 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.“<sup>712</sup>

Princip, po kome se priroda posmatra kao uređena prema sistemu koji se sa našim razumom slaže u svojoj specifikaciji, Kant još naziva i *principom formalne svrhovitosti prirode*. Preliminarno izvođenje ove formulacije Kant izvodi na sledeći način. Prvo definiše svrhu kao: „pojam jednog objekta, ukoliko taj pojam sadrži u isto vreme osnov stvarnosti tog objekta.“<sup>713</sup> Prema ovoj definiciji svrha je, dakle, neka predstava (pojam) koja je osnov stvarnosti objekta.<sup>714</sup> 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 reflektivne moći suđenja taj 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

---

<sup>710</sup> uporediti Jens Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1994., 52.

<sup>711</sup> KMS, 79., KU, AA 05: 187.

<sup>712</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 47. Za detaljnije izlaganje argumenta pogledati R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 44 – 47.

<sup>713</sup> KMS, 72., KU, AA 05: 180.

<sup>714</sup> Videćemo da na kasnijem mestu Kant svrhu definiše nešto drugačije, te da bi smo pojam pre trebali shvatiti kao predstavu svrhe (*Zweckvorstellung*).

prirodi da je tako i zaista uređena, ili, još manje da se tvrdi pojam neke svrhe na osnovu koga je priroda uređena. Radi se samo o principu za refleksivnu moć suđenja, koji ona primenjuje u prosuđivanju, kako bi naša raznolika saznanja razvrstala.<sup>715</sup>

Transcendentalno *a priori* važenje ovog principa Kant opravdava time što ono proizlazi iz toga što je ovakav princip nužan za naše saznanje objekata, mogućnost iskustva, i sam princip se ne može izvesti iz samog iskustva.<sup>716</sup>

#### 4.1.3. 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.<sup>717</sup> Utoliko je osnovno pitanje logičkog porekla pojmova „kako se date predstave u mišljenju pretvaraju u pojmove [postaju opšte]“, odnosno „kako nastaje neka za više objekata zajednička predstava (*conceptus communis*)“, što je u osnovi isto sa osnovim pitanjem refleksije: „kako se različite predstave mogu poimati u jednoj, naime, istoj svesti.“<sup>718</sup> Refleksija tako predstavlja osnovu učenja o izgradnji empirijskih pojmova, a druga dva logička akta, komparacija i apstrakcija, samo su podređeni refleksiji.<sup>719</sup> Dakle, tri akta kojima se izvode pojmovi po 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.“; i *apstrakcija* „izdvajanje svega onoga što je suvišno, po čemu se date predstave razlikuju.“<sup>720</sup> 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

---

<sup>715</sup> KMS, 72., KU, AA 05: 180 – 181.

<sup>716</sup> KMS, 73., KU, AA 05: 181f

<sup>717</sup> *Logika*, 115., Log, AA 09: 91.

<sup>718</sup> *Logika*, 118 – 119., Log, AA 09: 94.

<sup>719</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995., 232.

<sup>720</sup> *Logika*, 119., Log, AA 09: 94.

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.“<sup>721</sup>

Ovaj primer u literaturi često se označava naivnim, a svakako nije dovoljan da bismo razumeli Kantovo učenje o izgradnji empirijskih pojmova.<sup>722</sup> 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 pitanje kako neko može da uoči i obrati pažnju na baš ta obeležja, kao zajednička, ako već nema pojam drveta.<sup>723</sup>

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.<sup>724</sup> 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).*“<sup>725</sup> 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, već individualno datog, apstrahovati: „[a]pstrakcija je samo negativni uslov pod kojim se mogu proizvoditi opštevažeće predstave, a pozitivni uslov je komparacija i refleksija. Jer kroz apstrakciju ne nastaje nikakav pojam, apstrakcija ga samo dovršava i zatvara u njegove granice.“<sup>726</sup> Bojmler nas upućuje na to kakva je tačno funkcija

---

<sup>721</sup> *ibid.*

<sup>722</sup> 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.

<sup>723</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 22.

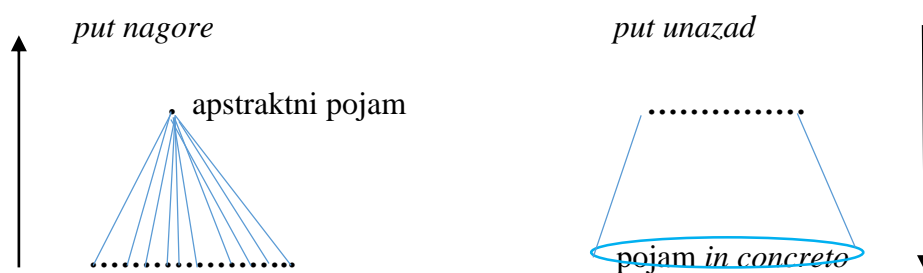
<sup>724</sup> M. Heidegger, „*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*“, 236.

<sup>725</sup> *Logika*, 119 – 120., Log, AA 09: 95.

<sup>726</sup> *Logika*, 120., Log, AA 09: 95.

apstrakcije, u osnovi da apstrahuje ono čulno (izvor raznovrsnosti) od logičkog, odnosno od predstave, koja treba da dobije formu pojma.<sup>727</sup>

Kant je, takođe, propustio da nam kaže ko je, još pre njega, uveo drugačije shvatanje apstrakcije. Kako to Alfred Bojmler uviđa, to je bio Baumgarten.<sup>728</sup> Za Volfa apstrahovati znači apstrahovati obeležja (*Merkmale*), za Baumgartena apstrahovati od neke stvari obeležja (pre svega onih koja su manje razgovetna).<sup>729</sup> 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 nagore“. 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).

<sup>727</sup> A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 334.

<sup>728</sup> *ibid.*, 199.

<sup>729</sup> A. Baumgarten, *Metaphysik*, §386, 389.

Određenu potrebu za ovakvim izlaganjem individualne predstave čulnosti nalazimo i kod Kanta. Beatris Lognes<sup>730</sup> 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*)“<sup>731</sup>

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.“<sup>732</sup>

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, kao što ćemo videti u sudu ukusa slučaj:

„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.“<sup>733</sup>

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.<sup>734</sup> Kako onda da razumemo značenje izraza „još

---

<sup>730</sup> B. Loungeness, *Kant and the Capacity to Judge*, 118.

<sup>731</sup> Refl, AA 16: 558.

<sup>732</sup> KMS, 27., KU, EEKU 20: 220 – 221.

<sup>733</sup> V-Lo/Wiener, AA 24: 710.

<sup>734</sup> *Logika*, 115 – 116., Log, AA 09: 92.

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.“<sup>735</sup> Dakle, da je pravilo (pojam), na osnovu koga 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.“<sup>736</sup> 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 jedini 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 kojoj 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.<sup>737</sup>

Prema prethodnom izlaganju nam može biti jasniji i princip refleksivne moći suđenja. Podsetimo se on glasi, da se „posebni empirijski zakoni, s obzirom na ono što su u njima opšti prirodni zakoni koji imaju svoj osnov u našem razumu ostavili neodređeno, moraju posmatrati prema takvom jednom jedinstvu, kao da ih je isto tako postavio neki razum

---

<sup>735</sup> B. Loungeness, *Kant and the Capacity to Judge*, 118.

<sup>736</sup> KČU, 185., KrV, AA 03: 215.

<sup>737</sup> 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* je sam 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 za *Kritiku 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“, in: G. Mohr i M. Willaschek (Hg.), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998., (325 – 352).



(mada ne naš) radi naših saznanja.“<sup>738</sup> Dakle, ono što refleksivna moć suđenja prema svom principu pretpostavlja, je 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 saznajnim izvorom.

#### 4.1.4. 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 koji 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 suđenja<sup>739</sup> dovodi predstavu u neku vezu sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.

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

---

<sup>738</sup> KMS, 72., KU, AA 05: 180.

<sup>739</sup> 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 ne 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 *Amfibolijama refleksiju* u *Kritici čistog uma*, Kant naznačio neophodnost pretpostavke sistema prirode. Mi ćemo ovde navesti samo osnovni rezultat njene analize, kako bi smo oklonili 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 Judgement, 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) )

autori zastupaju tezu da moramo razlikovati uobičajenu refleksiju predmeta od meta-refleksije o samoj toj refleksiji.<sup>740</sup> 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 kome je mesto suda u jeziku. Iako Kantovo shvatanje odnosa jezika i mišljenja nije sasvim precizirano<sup>741</sup>, 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“<sup>742</sup>;
- (2) „sud je predstava jedinstva svesti različitih predstava, ili predstava odnosa tih predstava ukoliko one sačinjavaju neki pojam“<sup>743</sup>
- (3) „objedinjavanje predstava u svesti jeste sud“<sup>744</sup>.

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 refererira samo na naš subjekat.<sup>745</sup> 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.<sup>746</sup>

---

<sup>740</sup> J. Kulenkampff, *Kants Logik der ästhetischen Urteils*, 65.

<sup>741</sup> uporediti ÜE, AA 08: 193.

<sup>742</sup> KČU, 113., KrV, AA 03: 114.

<sup>743</sup> *Logika*, 127., Log, AA 09: 101.

<sup>744</sup> *Prolegomena*, 69., Prol, AA 04: 304.

<sup>745</sup> *ibid.*

<sup>746</sup> uporediti o svesti kao mestu suda, kod Kanta: Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001., 81 – 103.

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 kako dolazimo do svesnih predstava tako što vršimo poređenje 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) suđenja 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 proizvođenju naših svesnosti.<sup>747</sup>

### *Estetski sudovi*

U estetskoj upotrebi moći suđenja, za razliku od upotrebe moći suđenja za saznanje (logičke), 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 kome odredbeni razlog nije pojam, već osećaj. Estetski sud je „onaj sud čiji odredbeni razlog *ne* može biti *drukčiji* do *subjektivan*“<sup>748</sup>, odnosno sud čiji je odredbeni razlog osećaj zadovoljstva ili nezadovoljstva.<sup>749</sup> 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 kome se neka predstava ne dovodi u vezu sa

---

<sup>747</sup> Falk Vunderlih smatra jednom od najsuštinskih 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. Jahrhunderts*, 189 – 204.

<sup>748</sup> KMS, 95, KU, AA 05: 203.

<sup>749</sup> uporediti: KMS, 30, KU, EEKU 20: 224.; KMS, 80, 82., KU, AA 05: 189, 191.

objektom (logički) već sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.<sup>750</sup> Na primer, kada kažemo da je vino prijatno, to ne znači da prijatnost predičamo 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.<sup>751</sup> Drugačije rečeno sud u kome 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 nezadovoljstvu<sup>752</sup>, u kome 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 u nastavku njome, takođe, baviti. U osnovi, 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“ su primeri objektivnih empirijskih sudova koji osećaj posmatraju kao objekat našeg saznanja.

Međutim, i prve tri formulacije, naizgled, nisu usaglašene. Prema jednoj (2) osećaj je element suda<sup>753</sup>, 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

---

<sup>750</sup> KMS, 82., AA 05: 191.

<sup>751</sup> KMS, 29, EEKU, AA 20: 222.

<sup>752</sup> Takvu interpretaciju suda ukusa, pre svega koristi Pol Gajer.

<sup>753</sup> O shvatanju osećaja kao elementa suda uporediti W. Wieland, *Urteil und Gefühl*, 207.

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, 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 priyatnost predmeta, na primer „vino je prijatno“. Utoliko je u tom sudu odredbeni razlog 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 jednu 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.<sup>754</sup> Utoliko je estetski čulni sud, jedna vrsta kvazi-suda, u kome se zapravo *ne povezuje* predstava prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva, već samo izriče fakt povezanosti neke predstave predmeta sa uživanjem ili bolom.<sup>755</sup> 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.<sup>756</sup> Kant još u prvom uvodu jasno navodi razliku između estetskog čulnog suda i estetskog refleksivnog suda, ukazujući, da za estetski refleksivni sud ne možemo da se pozovemo na neposredni oset predmeta, već moramo da gapovežemo sa prosuđivanjem o formi predmeta i harmonijom uobrazilje i razuma:

---

<sup>754</sup> Perceptivni sudovi prema Kantu iznose samo „samo odnos dvaju oseta prema istom subjektu“ (za više uporediti *Prolegomena*, 61 – 65., Prol, AA 04: 298 – 301.)

<sup>755</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 207.

<sup>756</sup> 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.)

„U estetskom čulnom sudu je [odredbeni razlog] oset koji neposredno biva proziveden od predmeta, a u estetskom refleksivnom sudu onaj koji proizvodi harmonična igra obeju saznajnim moći suđenja: uobrazilje i razuma.“<sup>757</sup>

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 koga se ovaj sud donosi. Međutim, ukoliko ovaj princip treba da bude i princip za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, kao jednu posebnu osnovnu moć duše, onda se ne radi samo o jednom principu na osnovu koga donosimo sud, već o principu, kao prvom razlogu, razlogu mogućnosti (*ratio essendi*), na osnovu koga 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, koji, kao odredbu subjekta, pripisujemo predstavi nekog predmeta, koji oglašavamo za lep.

#### *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) Jedan 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 jednog relacionog svojstva (*Beschaffenheit*) predstave i da je to samo 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 koju interpretaciji osećaja se priklonimo, na taj način se shvata i veza

---

<sup>757</sup> KMS, 30, EEKU, AA 20: 224. Prema interpretaciji koju zastupamo, treba 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.

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 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 za *Kritiku 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.“<sup>758</sup>

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 govoriti kao o nečemu što pripada nekoj predstavi (u, na ili pri njoj), i da s obziromna 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 karakteristici 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.“<sup>759</sup> U saznanju predmeta čula obe ove veze padaju 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 jednom estetskom svojstvu koje apsolutno ne može da postane deo saznanja:

---

<sup>758</sup> KMS, 80., KU, AA 05: 188.

<sup>759</sup> KMS, 80., KU, AA 05: 189.

„[...] 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.“<sup>760</sup>

Kant kasnije nastavlja:

„[...] a sama ta predstava [predmeta] jeste estetska predstava svrhovitosti. – Samo se postavlja pitanje da li uopšte postoji neka takva predstava.“<sup>761</sup>

Dakle, pitanje o jednom estetskom svojstvu predstave (svrhovitosti) povezano je sa pitanjem da li je sama ta predstava predmeta estetska predstava svrhovitosti. 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 povezan 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 kojom 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?

Da bi objasnio na koji način je pripisivanje nekog svojstva u refleksiji moguće, Kant počinje navođenjem odnosa uobrazilje i razuma, koga 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

---

<sup>760</sup> KMS, 80 – 81., KU, AA 05: 189.

<sup>761</sup> KMS, 81., KU, AA 05: 189.



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.“<sup>762</sup>

Ovaj slučaj, odnosi se 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.“<sup>763</sup> U tom slučaju čisto reflektivna moć suđenja je, da tako kažemo, prepuštena sama sebi, ne pravilima razuma.

Primarno, refleksija ne barata sa samim predmetima, pa ni osetima predmeta: „[r]efleksija je svest odnosa datih predstava prema našim različitim izvorima saznanja“<sup>764</sup>. Ono o čemu se reflektuje je, primarno, forma, odnosno način na koji nam je predmet dat. Pod tom formom, mislimo na 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 ta forma pripada nekom razumu, to jest, da li je ta forma uređena *kao da* je neko pravilo. Pošto takvog jednog 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:

„ 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.“<sup>765</sup>

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

---

<sup>762</sup> KMS, 27., EEKU, AA 20: 220.

<sup>763</sup> *ibid.*

<sup>764</sup> KČU, 185., KrV, AA 03: 215.

<sup>765</sup> KMS, 81., KU, AA 05: 190.

možda radi o (samo) minimalnim uslovima slaganja? To bi mogli biti, recimo, red, harmonija, jedinstvo. Svakako, jedna takva predstava, nije neka haotična, nesređena i nejedinstvena: ali, na osnovu čega bi 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 bi smo 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 svrhovitost, 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 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 predmete je osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva*

Jedan od načina da se pokaže da je subjektivna svrhovitost, kao samo subjektivno svojstvo predstave, povezana sa osećajem je da se pokaže da je osećaj jedino što može biti naprosto subjektivno. Kant to zaista pokušava na nekim mestima:

„[...] moć suđenja se povezuje samo sa subjektom [...] osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva predstavlja samo receptivitet za jednu odredbu subjekta, tako da ako moć suđenja treba da odredi nešto sama za sebe onda to ne bi moglo da bude ništa drugo do osećaj zadovoljstva“<sup>766</sup>

„[...] 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 samo subjektivan, dok naprotiv svaki drugi može da se upotrebi radi saznanja.“<sup>767</sup>

„ono subjektivno na nekoj predstavi što apsolutno ne može da postane deo saznanja, predstavljaju zadovoljstvo i nezadovoljstvo, koji su sa tom predstavom povezani, jer na osnovu tog zadovoljstva ja ne sazajem ništa na predmetu predstave. Ali, ni svrhovitost jedne stvari, ukoliko se zamišlja u opažaju, nije takođe nikakvo svojstvo objekta [...] Prema tome, ona svrhovitost koja prethodi saznanju nekog objekta [...] jeste ono subjektivno što apsolutno ne može postati nikakav deo saznanja. Dakle, neki predmet se tada naziva svrhovitim samo zbog toga jer je njegova predstava neposredno povezana sa osećajem zadovoljstva.“<sup>768</sup>

Čitav argument je problematičan, na šta nam, pre svega, Gajer skreće pažnju. Prvo, Kant nam daje nešto, što jako teško može dobiti formu zaključka. On navodi da je osećaj zadovoljstva subjektivan, a zatim skače na zaključak da je svrhovitost, pošto je isto subjektivna, osećaj zadovoljstva. Jedina povezanost koju tu nalazimo je što su i subjektivna svrhovitost i osećaj samo subjektivni, što svakako nije dovoljno.<sup>769</sup> Tome, pak, mogao bi da se pridoda argument da ničega drugog nema što može da bude naprosto subjektivno osim osećaja. U tom pogledu Kant se oslanja samo na to da spoljašnji oset, za razliku od osećaja, može biti korišćen u saznanju. Čak i ako ostavimo po strani pitanje da li je to dovoljno 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 sprečava da upravo ta svrhovitost bude ono naprosto subjektivno, što nije osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva? Otuda nam metod eliminacije, ovde nije ni od kakve koristi. Argument bi mogao da stoji samo ako bi Kant pokazao da je odnos predstave

---

<sup>766</sup> KMS, 17., EEKU, AA 20: 208.

<sup>767</sup> KMS, 30., EEKU, AA 20: 224.

<sup>768</sup> KMS, 80 – 81., KU, AA 05: 189.

<sup>769</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 68.

samo prema subjektu, *per definitio*, osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.<sup>770</sup> U *Kritici moći suđenja*, Kant ipak glavni naglasak stavlja na pozitivno objašnjenje ove veze.

*Napomena:* Gajer navodi još dva prigovora ovom argumentu: (1) da Kant ničim ne objašnjava zašto je to osećaj zadovoljstva, a ne bola (nezadovoljstva); (2) ni zašto to ne bi bio neki drugi osećaj: osećaj reda, harmonije ili jedinstva itd.<sup>771</sup> Što se prve primedbe tiče, smatramo da nju može jasno da se odgovori, tek sa 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, već pripada učenju koje osećaj posmatra kao vid nerazgovetnog ili nejasnog saznanja, dakle racionalizmu 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 način ćemo pristupiti 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 svešču o tom prosuđivanju ili o subjektivnoj svrhovitosti predstave. Mi ćemo braniti tezu da subjektivna svrhovitost neke predstave i sama jeste osećaj zadovoljstva. Za sada ćemo prvo razmotriti tri načina na koje je moguće govoriti o vezi svojstva subjektivne svrhovitosti predstave sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva: (a) koristeći argument iz poglavlja VI uvoda u *Kritiku moći suđenja*, prema kome je ostvarenje svake namere vezano za osećaj zadovoljstva – to je uobičajeni argument kauzalne interpretacije; (b) ukazivanjem na jednu mogućnost da je neki predmet (ili predstava) svrhovit upravo zbog toga što izaziva osećaj zadovoljstva; (c) preliminarno

---

<sup>770</sup> Takav argument, delom, Kant i iznosi, ali samo u svojim predavanjima (V-Met/Dohna, AA 28: 672, 674, 675.)

<sup>771</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 67 – 68.

ćemo dati pregled mogućnih interpretacija odnosa subjektivne svrhovitost predstave sa osećajem zadovoljstva: kauzalne – prema kojoj subjektivna svrhovitost, kao uzrok, prethodi osećaju zadovoljstva, intencionalne – prema kojoj je osećaj 'svest o' svrhovitosti, i interpretacije prema kojoj subjektivna svrhovitost nije ništa drugo do osećaj zadovoljstva.

a) argument poglavlja VI uvoda u *Kritiku moći suđenja*

„Ostvarenje svake namere (*Absicht*) povezano je sa osećajem zadovoljstva; i ukoliko je uslov onog prvog neka predstava *a priori*, kao ovde princip moći suđenja, onda je i zadovoljstvo *a priori*.“<sup>772</sup>

Iako izgleda intuitivno prihvatljivo, objašnjenje osećaja zadovoljstva preko ostvarenja namere, kao što smo do sada već videli, nije sasvim klasično za Kantovo uopšteno određivanje osećaja zadovoljstva. Pre svega, ta konstatacija bi se mogla odnositi na intelektualna zadovoljstva, u kojima objektivna odredba izbora (namera) prethodi osećaju zadovoljstva. Kao što smo videli u prethodnom delu rada, tezu da ova rečenica izražava Kantovo generalno stanovište o uslovima pod kojima osećaj nastaje zastupao je Pol Gajer. Jedan od glavnih kritičara ove pozicije jeste jedan od zastupnika intencionalne teorije osećaja Henri Elison. Legitimno je postaviti pitanje koje Elison<sup>773</sup> postavlja, da li ovu konstataciju trebamo shvatiti u smislu da je ostvarenje svake namere povezano sa osećajem zadovoljstva, ili i da je svaki osećaj zadovoljstva povezan sa ostvarenjem neke namere. Ništa nas ne navodi na drugu mogućnost, a sem toga ona deluje kontrarno neposrednim čulnim zadovoljenjima. Prema tome, Elison nasuprot Gajeru<sup>774</sup> zaključuje da nismo obavezni da ovu tezu tretiramo po svaku cenu kao način na koji nastaje zadovoljstvo. Glavni problem je što je primena ovog argumenta na osećaj zadovoljstva u refleksiji problematična. Dalje Kantovo razmatranje ovog argumenta navodi nam da u uobičajenom saznanju tog zadovoljstva nema, jer razum „nenamerno“ primenjuje svoje pojmove, zatim da više ne osećamo to zadovoljstvo u podeli prirode na rodove i vrste, „ali da je ono u svoje vreme postojalo“, i napokon da nam studiranje raznolikosti empirijskih zakona, koje podvodimo pod više zakone, skreće pažnju na ovu podešenost

---

<sup>772</sup> KMS, 78., KU, AA 05: 187.

<sup>773</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 56.

<sup>774</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 70.

prirode za našu moć saznanja koja izaziva zadovoljstvo.<sup>775</sup> Dakle, ovo objašnjenje primarno se odnosi na ostvarenje namere da prirodu specifikujemo (za našu moć saznanja).

Ostaje pitanje, da li se ovo objašnjenje, i ova namera, odnose i na zadovoljstvo u refleksiji koje smo do sada obrađivali? Međutim, kada objašnjava zadovoljstvo u refleksiji, Kant kaže da je ta refleksija nenamerna.<sup>776</sup> U objašnjenju suda ukusa, Kant insistira na tome da se ne radi o nameri u smislu nekog pojma saznanja, i da se ne radi o opštim zakonima (pravilima), već o pojedinačnom predmetu koji je lep. Da se radi o nameri saznanja, to bismo možda mogli smatrati pre razočarenjem (jer se ne radi o tome da se predmet podvede pod pojam). Jedno mesto u prvom uvodu za *Kritiku moći suđenja*, navodi nas na to da je Kant mislio na nešto sasvim drugo:

„Kada nam pak priroda ne bi pokazivala ništa više do tu logičku svrhovitost, onda bismo doduše već imali razlog da joj se zbog toga divimo, pošto prema opštim zakonima razuma ne umemo da navedemo nikakav uzrok te svrhovitosti; ali, teško da bi neko drugi bio sposoban za to divljenje osim možda neki transcendentalni filozof, pa čak ni on ne bi mogao da imenuje nikakav određeni slučaj u kojem bi se ta svrhovitost pokazala *in concreto*, već bi morao da je zamisli samo uopšteno.“<sup>777</sup>

Prethodni pasus nas navodi na mogućnost da se i argument u objavljenom uvodu odnosi na nekog transcendentalnog filozofa, koji je svestan namere da empirijske zakone posmatra kao svrhovito uređene, pa u refleksiji o njima, *in abstracto*, njihova uređenost skreće pažnju na svrhovitost prirode, i izaziva zadovoljstvo. Međutim, čini se da Kant pod čistim zadovoljstvom u refleksiji želi da objasni ono zadovoljstvo koje svako (pre svega prosečan čovek) može imati pri posmatranju ove ruže, školjke, nekog proplanka itd., bez njihovog poređenja sa našim pojmovima i zakonima razuma. Zbog toga prihvatamo tezu koju je izneo Alison<sup>778</sup>, da ovaj argument ima strukturalnu ulogu, da , kao i onaj iz prvog uvoda, napravi prelaz sa razmatranja principa refleksivne moći

---

<sup>775</sup> KMS, 79., KU, AA 05: 187 – 188.

<sup>776</sup> KMS, 81., KU, AA 05: 190.

<sup>777</sup> KMS, 24., KU, EEKU 20: 216.

<sup>778</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 57.

suđenja, na razmatranje estetske predstave svrhovitosti prirode, kada je ova svrhovitost *in concreto* izložena.<sup>779</sup>

b) osećaj zadovoljstva je razlog zašto predmet (ili predstavu) smatramo svrhovitim

Mi smo u dosadašnjem razmatranju polazili od jednog subjektivnog svojstva predstave (subjektivne svrhovitosti) da bismo videli na koji način se polazeći od ovog svojstva može izvesti neki osećaj zadovoljstva. Neka mesta u *Kritici moći suđenja* navode nas na upravo suprotan zaključak, da je predmet svrhovit zato što izaziva zadovoljstvo: „Dakle, neki predmet se tada naziva svrhovitim samo zbog toga jer je njegova predstava neposredno povezana sa osećajem zadovoljstva.“<sup>780</sup> Postoje dva načina da to razumemo. Jedan bi bio da razumemo u smislu svrhovito je ono što nas zadovoljava, upravo, i samo zato, što nas zadovoljava, dakle, da svrhovitost predmeta sledi iz našeg zadovoljenja. Ta pretpostavka nas ne bi daleko odvela, jer se celokupna ekspozicija ukusa zasniva na tome da u principu reflektivne moći suđenja stoji razlog zadovoljstva u sudu ukusa. Drugi način da to shvatimo je da samo zbog toga što osećamo zadovoljstvo možemo da smatramo predmet svrhovitim, odnosno da smo svrhovitosti svesni samo u osećaju, iako ona može biti zasnovana na nečem drugom (principima moći suđenja). Utoliko Zakert tumači osećaj kao *ratio cognoscendi* (razlog saznanja), način na koji postajemo svesni lepote objekta, dok je estetsko prosuđivanje *ratio essendi*, razlog koji zadovoljstvo čini mogućim – iako samo uslovno ovde možemo govoriti o saznanju.<sup>781</sup>

c) subjektivna svrhovitost i osećaj zadovoljstva

Da bismo došli do ispravnog uvida u to na koji način Kant pozitivno povezuje osećaj zadovoljstva i subjektivnu svrhovitost, moraćemo da proširimo raspravu na analitiku ukusa. Generalno se izdvajaju tri osnovna načina na koje možemo interpretirati odnos subjektivne svrhovitosti, pri igri duševnih moći, sa osećajem zadovoljstva. Kauzalna teorija, kakvu je izneo Pol Gajer, polazi od pretpostavke koju smo već izneli, da svrhovitost u igri moći predstavljanja, označava ostvarenje neke namere, i utoliko je (psihološki) povezana sa osećajem zadovoljstva, kao njegov uzrok. Intencionalna

---

<sup>779</sup> Za još jedan gramatički problem sa ovim argumentom, jer ne možemo čisto gramatički utvrditi da li je u citatu „iz VI uvoda, princip moći suđenja uslov ostvarenja, ili uslov namere, pogledati: J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, 61 – 63.

<sup>780</sup> KMS, 81., KU, AA 05: 189.

<sup>781</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 314.

interpretacija, kakvu zastupa Rejčel Zakert, ali i pomenuti Henri Elison, polazi od pretpostavke da je osećaj 'svest o' subjektivnoj svrhovitosti, dakle da je osećaj zadovoljstva u sudu ukusa, jedna intencionalno orijentisana svest, čiji je objekat subjektivna svrhovitost neke predstava. Treća moguća interpretacija, koju ćemo mi u nastavku tekstu braniti, jeste da je subjektivna svrhovitost neke predstave sama osećaj zadovoljstva, i sa njim je identična.

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.

## 4.2. 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 samo 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 određenju 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 bez pozivanja na iskustvo možemo pretendovati na njegovo opšte važenje.<sup>782</sup>

Analizu suda ukusa Kant izlaže u četiri momenta logičkih funkcija u sudovima: kvaliteta, kvantiteta, relacije i modaliteta; koja ćemo ovde samo ukratko skicirati.

---

<sup>782</sup> KMS, 178., KU, AA 05: 288.



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*.“<sup>783</sup>

Sud ukusa prema *kvantitetu*:

„*Lepo* jeste ono što bez pojma izaziva opšte dopadanje.“<sup>784</sup>

Sud ukusa s obzirom na *relaciju svrha*:

„*Lepota* jeste forma *svrhovitosti* nekog predmeta, ukoliko se ona na njemu opaža *bez predstave neke svrhe*.“<sup>785</sup>

Sud ukusa prema *modalitetu*:

„*Lepo* jeste ono što se bez pojma saznaje kao predmet nekog *nužnog* dopadanja.“<sup>786</sup>

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) [...]“<sup>787</sup>

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 tek kasnije da se vratimo.

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.“<sup>788</sup>

---

<sup>783</sup> KMS, 102., KU, AA 05: 211.

<sup>784</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 219.

<sup>785</sup> KMS, 127., KU, AA 05: 236.

<sup>786</sup> KMS, 131., KU, AA 05: 131.

<sup>787</sup> KMS, 95., KU, AA 05: 203.

<sup>788</sup> *Logika*, 127., Log, AA 09: 101.

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 (limitativni sud). Međutim, u sledećem koraku Kant daje novu naznaku: „[p]redmet takvog dopadanja naziva se *lepim*“<sup>789</sup> – koja upućuje na to 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).<sup>790</sup>

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“ se, uslovno rečeno, menja 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).<sup>791</sup> 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.“<sup>792</sup> 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.<sup>793</sup> Dakle, slično kao i u

---

<sup>789</sup> KMS, 102., KU, AA 05: 211.

<sup>790</sup> *Logika*, 130., Log, AA 09: 103.

<sup>791</sup> *Logika*, 128., KU, AA 09: 102.

<sup>792</sup> KMS, 107., KU, AA 05: 215.

<sup>793</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 77.

momentu kvaliteta, ne radi se o odredbi predmeta, već o osećaju i subjektu (-ima), u smislu kojim obimom osećaj zahvata prosuđujuće subjekte, te dakle opštosti osećaja. Ne trebamo zaboraviti, ipak, da se primarno govori o odnosu dopadanja i predmeta – lep je predmet koji bez pojma izaziva opšte dopadanje. Utoliko je forma kvantiteta u sudu ukusa takva da se tvrdi da 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.<sup>794</sup> Beatris Longnes, nasuprot Elisonu, smatra da to uopšteno ne odudara od analogije sa logičkim funkcijama suđenja. Ona naglašava da Kant logičku funkcije 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.<sup>795</sup> 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 „evaluatina moć“ ovog suda, tvrdnju koja se iznosi u sudu ukusa, prenese i na druge koji sude.<sup>796</sup> I modalitet suda ukusa izražen je u dvostrukosti,

---

<sup>794</sup> *ibid.*

<sup>795</sup> B. Loungeness, „Kants Theory of Judgement, and Judgements of the Taste: On Henry Allison’s Kant’s Theory of the Taste“, 155.

<sup>796</sup> H.E. Allison, *Kant’s Theory of Taste*, 78.

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 ovog nužnog dopadanja.

Već 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 svi momenti suda ukusa, ne izriču 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 dvo-aktno 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. Vraćićemo se ovim pitanjima posebno kada se budemo bavili §9. *Kritike moći suđenja*.

#### **4.3. 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 za Šeftsberija 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.

### 4.3.1. 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.“<sup>797</sup> 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 (3.5.) 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 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 sredstvu.

Kant relativno olako daje argument da je neposredno čulno dopadanje vezano interes za egzistenciju nekog predmeta:

„Da neki sud o predmetu, kojim ga oglašavam kao prijatan, izražava interes, jasno je već iz toga što taj sud budi preko oseta neku žudnju prema takvim predmetima, te dakle dopadanje ne predstavlja samo čist sud o tome predmetu, već odnos njegove egzistencije prema mome stanju, ukoliko takav jedan objekat aficira to moje stanje.“<sup>798</sup>

Smatramo, ipak, da je ovaj argument u okviru Kantovog generalnog okvira tačan. Pošto je prethodno (što smo obrađivali) prijatnost odredio kao ono što se u osetu dopada čulima; a kako je oset dejstvo predmeta na našu čulnost, egzistencija predmeta je podrazumevana (da bi se uopšte imao oset). Na primer, prijatnost vina podrazumeva oset koji imam samo ukoliko to vino ima dejstvo na naša čula. Utoliko je ovaj osećaj, kao težnja da se stanje

---

<sup>797</sup> KMS, 96., KU, AA 05: 204.

<sup>798</sup> KMS, 98., KU, AA 05: 206 – 207.

predstavljanja održi, neposredno vezan za stvarnost egzistencije predmeta (ono materijalno u predstavi), odnosno da se taj predmet reprodukuje.

Dopadanje u lepom u prvom momentu suda ukus Kant samo stipulativno određuje kao bezinteresno, bez objašnjenja kako 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 opšte prihvaćeno 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 ogledu postojanja jednog predmeta, povezuje samo njegovo svojstvo sa osećajem zadovoljstva i nezadovoljstva.“<sup>799</sup>

#### **4.3.2. 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 vezani sa nekim interesom i prema tome, od njih 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 bi 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 stanovišta 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 između lepote i bezinteresnosti.<sup>800</sup> 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 nekakvo bezinteresno dopadanje. Hajdeger nam ukazuje na prvi problem, smatrajući da je iz tog razloga Niče pogrešno razumeo Kanta:

---

<sup>799</sup> KMS, 101., KU, AA 05: 209.

<sup>800</sup> Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla / Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2003., 236.

„'Interes' dolazi od latinskog *mihi interest*, stalo mi je do nečega; interesovati se za nešto znači: hteti to imati za sebe, imati to kao posed, upotrebljavati to i raspolagati time. Kada se za nešto interesujemo, mi to povezujemo s onim što nameravamo da uradimo s tim i što želimo od toga. Ono za šta se interesujemo, uvek je već uzeto, to jest predstavljeno s obzirom na nešto drugo.“<sup>801</sup>

Ostavićemo po strani pitanje koliko je Niče dobro shvatio Kanta, jer to pitanje nije tema ovog rada i zahteva iscrpno razmatranje samog Ničeovog shvatanja estetike.<sup>802</sup> Kantovo shvatanje interesa svakako jeste specifično. Ono se zasniva na dve povezane oznake u nekom dopadanju: odnos sa egzistencijom predmeta i sa moći žudnje. I Hajdeger ukazuje na ove dve oznake. 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 interes. Na primer, na našem putu do posla se nalazi jedan park u kome uživamo samo zato što je lep, i imamo neki estetski interes prema tom parku. Međutim, bez dodatnih objašnjenja to nije pravi način da razumemo Kantovo shvatanje bezinteresnog dopadanja. Prvi razlog je što ovaj primer vrlo slabo ukazuje na drugi uslov na kome Kant insistira, da mi se dopada ne egzistencija predmeta, nego forma. U primeru sa 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 je sasvim drugo pitanje. Na veoma lep 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

---

<sup>801</sup> Martin Hajdeger, *Niče*, I tom, Fedon, Beograd, 2009., 121.

<sup>802</sup> O tome pogledati jednu iscrpnu studiju koja ukazuje da je uobičajeno shvatanje da je Niče Kanta čitao samo ovlaš pogrešno: R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2003.

sme da nametne kao takav razlog: interes. Ono što od nas iznuđuje 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.<sup>803</sup>

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 sagrade na putu kojim mi idemo na posao. Ono što nam Kant kaže je da kako bismo bili u poziciji onoga koji donosi jedan sud ukusa, u toj situaciji, moramo se osloboditi od svih mogućih faktora naše zainteresovanosti za ovaj park: od puta kojim prolazimo, korisnosti njegovog položaja, moguće prijatnosti koje 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 tako mi dopuštamo ovim modelima da nam se pokažu tako da dopadanje njime 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.

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, pre svega, naglašava je da to ne znači da se „prekida svaki suštinski odnos sa predmetom“<sup>804</sup>, naprotiv mi sebe u prosuđivanju držimo u jednom 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:

---

<sup>803</sup> M. Hajdeger, *Niče*, I tom, 122.

<sup>804</sup> *ibid*, 123.



„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*.“<sup>805</sup>

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 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 trebao složiti da je lep, i pritom imali jedno bezinteresno dopadanje, a zatim, bez trunke interesovanja za taj park odgovorili – „Ovaj model je lepo, 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 premetima. 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 opšte prihvaćeni empirijski slučaj, u formi „ako se

---

<sup>805</sup> KMS, 185., KU, AA 05: 296.

prizna<sup>806</sup>. 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*;<sup>807</sup>

„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 [...]“<sup>808</sup>

Ostavimo i po strani 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 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 tako 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

---

<sup>806</sup> *ibid.*

<sup>807</sup> *ibid.*

<sup>808</sup> KMS, 186., KU, AA 05: 297.

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.“<sup>809</sup>

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.

### 4.3.3. Svest bezinteresnog dopadanja

Još jedan kontraverzni problem, koji je napravio podele među interpretatorima *Kritike moći suđenja*, vezan za bezinteresnost dopadanja, pojavljuje nam se, ne u prvom momentu suda ukusa, gde Kant razmatra njegov kvalitet, već u drugom, gde se razmatra kvantitet suda ukusa, njegova subjektivna opštost. Sporna Kantova tvrdnja je da time da 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.“<sup>810</sup>

Ukratko rečeno, Kant ovde iznosi tezu da je za opštost našeg suda ukusa dovoljno to da smo 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

---

<sup>809</sup> KMS, 187., KU, AA 05: 298.

<sup>810</sup> KMS, 108., KU, AA 05: 216.

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.“<sup>811</sup>

Elison problemu pristupa nešto drugačije. On smatra da je ovo izlaganje preliminarno-psihološko; nedovoljno, ali izlaže psihološke uslove pod kojima je sud ukusa uopšte moguć.<sup>812</sup> Elison, takođe, iznosi primedbu Gajerovom stanovištu 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.<sup>813</sup>

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 transcendentalnog pitanja (o sintetičkom sudu *a priori*) neophodno da samu formu „očistimo“ od onoga što joj ne pripada. Tako Kant na samom početku transcendentalne estetike piše:

„Mi ćemo, dakle, u transcendentalnoj 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*.“<sup>814</sup>

Isti metod Kant primenjuje u *Kritici praktičkog uma* kada sa materijalnog odredbenog razloga volje prelazi na čistu formu zakona:

---

<sup>811</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 117.

<sup>812</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 100.

<sup>813</sup> *ibid.*, 101 – 102.

<sup>814</sup> KČU, 70., KrV, AA 03: 51.

„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.“<sup>815</sup>

Kantu 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, da bi ovde trebalo razlikovati 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 tu uzmemo 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.

#### **4.4. FORMA SVRHovitosti**

##### **4.4.1. 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 Kant nam izlaže transcendentalno određenje svrhe i svrhovitosti:

---

<sup>815</sup> KPU, 30., KpV, AA 05: 27.

„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*).“<sup>816</sup>

Ovu definiciju svakako treba bliže objasniti. Počnimo sa definicijom svrhe. Prvo što treba primetiti je da pod svrhom Kant podrazumeva predmet. Istovremeno, taj predmet je u vezi sa pojmom, ne bilo kojoj vezi, već u kauzalnoj: svrha je jedan takav predmet kome 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.<sup>817</sup> 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 svrhovitost, 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.

---

<sup>816</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>817</sup> KMS, 83, 117; KU, AA 05: 192, 226.

Razlika između materijine 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 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, kažem 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<sup>818</sup>

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

<sup>818</sup> 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 a.M., 2001., 1194.

#### 4.4.2. 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 koga 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*).“<sup>819</sup>

U slučaju saznanje objektivne svrhovitosti predmeta, odredbeni razlog je predstava posledice (*Wirkung*), u taj problem ne možemo posebno da ulazimo ovde, jer je to primarno predmet teleologije.<sup>820</sup> Problem objektivnog razloga odredbe volje, mi smo već 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:

„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

---

<sup>819</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>820</sup> KMS, 294., KU, AA 05: 408.



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.“<sup>821</sup>

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 koga 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“.

§11.

Paragraf §11. bi prema svom naslovu, „*Sud ukusa ima za razlog samo i jedino formu svrhovitosti nekog predmeta (ili njegovog načina predstavljanja)*“, kako Alison primećuje<sup>822</sup>, trebao da bude ključni paragraf trećeg momenta suda ukusa, jer naglašava da će se u njemu objasniti (odredbeni) razlog suda ukusa. Međutim, ovaj paragraf to ne čini. Umesto toga, Kant nam nudi jedan argument eliminacijom, po kome nikakav svrha ne može biti razlog dopadanja u lepom, jer svaka svrha podrazumeva interes. Na osnovu toga, Kant zaključuje da ništa drugo do subjektivne svrhovitosti u predstavljanju nekog predmeta, bez ikakve svrhe, dakle, čista forma svrhovitosti, ne može biti odredbeni razlog suda ukusa.

Mnoga pitanja ovim ostaju otvorena, pre svega, zbog čega je uopšte sud ukusa povezan sa svrhovitošću. Drugi problem jeste što nam Kant i dalje ne daje odgovor na pitanje kakve veze imaju subjektivna svrhovitost i osećaj zadovoljstvo. Paragraf nam, umesto

---

<sup>821</sup> KMS, 112 – 113., KU, AA 05: 220.

<sup>822</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 125.

toga, govori o tome kakva je relacija svrha u sudovima o prijatnom i dobrom (što je problem koji smo mi već razmatrali)

§12.

Paragraf §12 pod naslovom „*Sud ukusa zasniva se na principima a priori*“, a ne §11., 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.

Prva teza je 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.“<sup>823</sup>

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 jedan 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.<sup>824</sup> Ostavivši sada po strani naše odbacivanje kauzalne interpretacije osećaja kod Kanta u prethodnom delu rada, postoje drugi problemi, specifični za §12., zbog koji 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

---

<sup>823</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 221.

<sup>824</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 97.

razmatrajući osećaj poštovanja i zadovoljstva u ukusu, u nastavku teksta, ništa ne nagoveštava da Kant tu 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.“<sup>825</sup>

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 volje“<sup>826</sup>. 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“<sup>827</sup>. 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.“<sup>828</sup>

Ovakva Gajerova odbrana zahtevala bi svakako jasno izloženo shvatanje svesti pri odredbi volje moralnim zakonom, ali Gajer nam je ne izlaže.<sup>829</sup> 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 svešću obligatorne moći moralnog zakona, već pre afektivnom stranom te iste svesti“; zatim nastavlja: „moralni osećaj ne

---

<sup>825</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 222., podebljao Igor Cvejić.

<sup>826</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 96.

<sup>827</sup> *ibid.*

<sup>828</sup> *ibid.*

<sup>829</sup> Gajer i sam to priznaje (*ibid.*, 383.)

treba da se misli kao uzrokovan odredbom volje preko moralnog zakona, nego je, nasuprot tome, sastavni deo u svesti tog određivanja.<sup>830</sup>

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.<sup>831</sup>

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 jedna posebna sama predstava, već kauzalitet neke predstava 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 kome 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 preko predstave moralnog zakona izveo osećaj poštovanja koji znamo *a priori*, ova predstava bi bila dobar kandidat za pokušaj da se utvrdi neka 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“.<sup>832</sup> Međutim, kauzalitet volje je objektivan. Da bi to prevazišao Kant dodaje 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

---

<sup>830</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 130.

<sup>831</sup> Gajer, zapravo naknadno daje nešto blažu tvrdnju, da mu je jasno da §12. nije sasvim u skladu sa njegovom teorijom, ali da smatra da to ipak nije ozbiljan problem (“Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison's *Kant's Theory of Taste*“, 118.)

<sup>832</sup> KMS, 113, KU, AA 05: 222.

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, odnosu u pogledu svoje relacije prema stanju subjekta, ne naprosto njegovi uzroci i posledice – pri čemu kao posledicu ovakvog kauzaliteta možemo označiti to da mi zaista delamo moralno ili da proizvodimo predmeta u skladu sa tim.

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“<sup>833</sup>. 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.“<sup>834</sup>

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

---

<sup>833</sup> *ibid.*

<sup>834</sup> KMS, 82., KU, AA 05: 190 – 191.

odatile, a upravo se zbog toga niukoliko ne može uporediti sa zadovoljstvom u ukusu, jer zahteva određeni pojam o jednome zakonu“.<sup>835</sup>

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?

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 subjektivnih moći saznanja kod predstave preko koje nam neki predmet biva dat, jeste samo zadovoljstvo [...]“<sup>836</sup>

Ova definicija u osnovi 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 i 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) isto kao što je za osećaj poštovanja bio slučaj da se pokazuje da 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 saznavnih moći, ukoliko smo je svesni, samo zadovoljstvo.

Drugi deo navedene rečenice treba da da 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

---

<sup>835</sup> KMS, 178., KU, AA 05: 289.

<sup>836</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 222.

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 *održ*i samo stanje predstave i uposlenost saznajnih moći. <sup>837</sup>

Tri momenta su navedena kao sadržana u ovoj jednoj svesti: (1) odredbeni razlog; (2) unutrašnji kauzalitet i „kauzalitet u sebi“ (3) čista forma subjektivne svrhovitosti. S obzirom na to da unutrašnji kauzalitet koji je svrhovit očevidno referira na subjektivnu svrhovitost, možemo reći da ova svest sadrži unutrašnji svrhoviti kauzalitet i odredbeni razlog tog kauzaliteta. Međutim, videćemo da neki autori razlikuju unutrašnji kauzalitet od kauzaliteta koji zadovoljstvo ima u sebi. 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 (drugoj stvari)<sup>838</sup>, ili još preciznije, kada je odredbeni razlog predikacije sadržan u samom (logičkom) subjektu (kategorički).<sup>839</sup> Mehanički (fizički) 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 kretajućem pod uslovom pokretačke sile, njegovo kretanje se deli sa drugima i u njegovom kretanju je prema drugim kretajućim samo relativno određeno. Dakle, ovde nedostaje unutrašnje i sve su puke spoljašnje relacije. To je kretanje neke tačke.“<sup>840</sup> 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 ukoliko unutrašnju relaciju ne shvatimo samo komparativno).<sup>841</sup> 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

---

<sup>837</sup> KMS, 113 – 114., KU, AA 05: 222.

<sup>838</sup> KČU, 187., KU, AA 03: 217.

<sup>839</sup> B. Longuenesse, “Kants Theory of Judgement, and Judgements of the Taste: On Henry Allison’s Kant’s Theory of the Taste“, 155.

<sup>840</sup> OP, AA 21: 419.

<sup>841</sup> KČU, 191., AA 03: 224.

sloboda (njegovo dostojanstvo i poštovanje) ne zavisi ni od kakvih okova. Nešto slično Kant, očevitno, pokušava da izvede sa svešću formalne svrhovitosti. Kauzalitet 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.

Ovaj neobični Kantov citat, koji je svakako ključni citat koji definiše osećaj zadovoljstva u sudu ukusa, podelio je interpreatore, prema tome da li zastupaju kauzalnu ili intencionalnu interpretaciju osećaja. Osnovna teza kauzalne teorije je svakako da osećaj ovde trebamo 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 uvod 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, koja 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 da govorimo ne o jednom, nego o dva različita kauzaliteta, na jedan Kant refererira pod imenom „unutrašnji kauzalitet“, a na drugo 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 konstituiše



svrhovitost estetskog objekta, koja se pre svega sadrži u tendenciji da produkuje zadovoljstvo.“<sup>842</sup>

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 jako teško poverovati da je Kant uveo termin unutrašnjeg kauzaliteta u igru, 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, gde 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 da „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 interpretacije ne možemo nikako da razumemo da je „subjektivna svrhovitost“ ili „unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit)“ sadržan u svesti, koja je osećaj zadovoljstva, jer interpretacija

---

<sup>842</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 194.

pretpostavlja da je osećaj zadovoljstva, kao svest, faktički različit od unutrašnjeg svrhovitog kauzaliteta u igri sazajnih moći, odnosno da je njegova puka odelita posledica. Gajer na taj problem ne referira pošto je modifikovao<sup>843</sup> prevod ove rečenice na engleski jezik, tako da umesto zamenice koja se odnosi na svest (*es*) kao gramatički subjekt zavisne rečenice stoji estetski sud, odnosno tako da glasi „jer estetski sud sadrži [...]“.<sup>844</sup> Međutim, ova zamena je gramatički gledano, s obzirom na originalni tekst na nemačkom, neopravdana.

Prema intencionalnoj interpretaciji osećaja kod Kanta, kakva je ona 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, 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 *održi* samo stanje predstave i uposlenost sazajnih moći.“; dok teza koju iznosi Zakert zapravo zastupa 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 omašci:

„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.“<sup>845</sup>

---

<sup>843</sup> 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). Šta više i najnovije izdanje prevoda *Kritike moći suđenja* 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.)

<sup>844</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 193.

<sup>845</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 311.

Dakle, Zakert smatra da se radi o Kantovoj omašci, zbog Kantove 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 Gajerovu distinkciju između unutrašnjeg kauzaliteta i kauzaliteta u sebi<sup>846</sup>:

„Možda se, ipak, ovaj pasus može čitati kao opis tekuće međusobne veze između (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) svrhovitog prosuđivanja, koje (opet) zadovoljava (stoji u osnovi ili prethodi zadovoljstvu).“<sup>847</sup>

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 kome 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.<sup>848</sup>

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, prećićemo na analizu paragrafa §9.

---

<sup>846</sup> Sličnu interpretaciju, ma da ne toliko eksplicitno, zastupa i Henri Elison: H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 130 - 131.

<sup>847</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 311.

<sup>848</sup> Kant sam na nekim mestima ističe jednakost subjektivne svrhovitosti predstave i osećaja zadovoljstva (EEKU, AA 20: 228, KU, AA 05: 290., KMS, 34, 179.)

## 4.5. HARMONIJA U SLOBODNOJ IGRI UOBRAZILJE I RAZUMA

Sama teza o igri uobrazilje i razuma kao osnovi ukusa nije sasvim Kantova originalna postavka, ona se u nekom smislu, što za nas nije od presudne važnosti, mogla naći i kod Bodmera i Zulcera. Ono što je, svakako, Kantov originalni doprinos ovoj tezi je 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 kome 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.

### 4.5.1. Argument §9, deo 1: odredbeni razlog osećaja (pasusi 1 – 7.)

Zbog kompleksnosti i bitnosti §9. proćićemo 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*.“<sup>849</sup> 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.

Treći pasus se okreće pozitivnoj tezi:

---

<sup>849</sup> KMS, 108., KU, AA 05: 217.

„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*).“<sup>850</sup>

Dve važne teze se iznose u ovoj rečenici. Prva jeste ona prema kojoj je ono što je razlog suda ukusa i zadovoljstva opšta sposobnost saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja. I druga je da su ta sposobnost i osećaj u odnosu razloga (*Grund*) i onoga što iz njega sledi (*Folge*), pri čemu je prvo 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.“<sup>851</sup>

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 (*Mitteilbarkeit*) 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 nalazimo u uzajamnom odnosu sila predstavljanja, ukoliko te sile datu predstavu dovode u vezu sa *saznanjem uopšte*.“<sup>852</sup>

---

<sup>850</sup> *ibid.*

<sup>851</sup> *ibid.*

<sup>852</sup> KMS, 109, KU, AA 05: 217.

U četvrtom pasusu Kant započinje uvidom da 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.“<sup>853</sup>

Dakle, u dosadašnjem izlaganju Kant je pošao od toga da prosuđivanje, te zatim da opšta sposobnost saopštavanja duševnog stanja, mora prethoditi osećaju zadovoljstva, a zatim iznosi tezu da to duševno stanje koje je opšte saopštivo mora biti stanje osećaja. Gajer, kao zastupnik kauzalne teorije smatra da bi ova rečenica, ukoliko se uporedi sa prvom rečenicom trećeg pasusa, mogla dovesti do apsurda. 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, je uzrok tog zadovoljstva. To je očigledan apsurd.“<sup>854</sup> Pritom, Gajer uzima kao pretpostavku da je neko stanje (t1) uzrok osećaja (t2). Mi za sada samo navodimo ovaj problem kome 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.“<sup>855</sup>

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 sobom usaglašavaju, jer se njihovo slaganje može kao subjektivni uslov pretpostaviti kao opšte važeći.

U šestom pasusu Kant izlaže nešto drugačiji zaključak:

---

<sup>853</sup> *ibid.*

<sup>854</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 137.

<sup>855</sup> KMS, 109, KU, AA 05: 217.

„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.“<sup>856</sup>

Ono što je posebno intrigantno je što se termin prosuđivanja (*Beurtheilung*) 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 je bilo reči, 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 jedna 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 društvenošću. 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 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 za prethodno objašnjenom harmonijom uobrazilje i razuma.

---

<sup>856</sup> *ibid.*, KU, AA 05: 218.

### *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 kome 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.<sup>857</sup>

Rešenje Gajer vidi u uvođenju dvo-aktne 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 reflektivnu 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.“<sup>858</sup> Dakle, prema Gajeru, *prosuđivanje* o kome 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 koga osećaju pripisujemo opštost, odnosno o „pojedinačnoj kauzalnoj vezi u mojoj sopstvenoj mentalnoj istoriji“.<sup>859</sup> 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 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 apsurd, tvrdnje da je opšta sposobnost

---

<sup>857</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 99, 134.

<sup>858</sup> *ibid.*, 97.

<sup>859</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 147.



saopštavanja duševnog stanja razlog zadovoljstva. Gajer smatra da to mesto ne trebamo shvatiti doslovno, već tako da upućuje na epistemološki status osećaja zadovoljstva, kome, 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 zasnovanog na harmoniji moći.“<sup>860</sup>

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 dvo-aktnoj 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 ukusa 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, gde 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 [...]“<sup>861</sup>.

Zatim Akvila, takođe, ukazuje na drugo mesto na kome Kant označava prirodu suda ukusa, za razliku od objektivnog suda, u §1. Kritike estetske moći suđenja, ukazujući na to 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:

---

<sup>860</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 141.

<sup>861</sup> KMS, 82., KU, AA 05: 191.; naglasio R. Akvila.

„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.“<sup>862</sup>

Iz prethodnih razloga, referirajući na još jedno mesto iz uvoda, Akvila zaključuje da sud ukusa nije sud o opštem važenju zadovoljstvo, nego sud o objektu donosen 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*)“.<sup>863</sup>

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.“<sup>864</sup>

Na Akvilinu kritiku se u izvesnom smislu nadovezuje Hana Ginsborg, navodeći preciznije neke od dodatnih razloga za prethodne prigovore. Ona navodi dve direktne primedbe dvo-aktnoj teoriji. (1) Prva je što ne samo da nema tekstualnog svedočanstva za ovu teoriju, nego se, šta više, 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

---

<sup>862</sup> KMS, 95., KU, AA 05: 204.

<sup>863</sup> 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.)

<sup>864</sup> *ibid*, 29.

naprosto igra saznajnih moći, nego „opšta sposobnost saopštavanje (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja u datoj predstvu“ – Gajer to u doslovnom čitanju smatra apsurdnim i nekoherentnim, jer bi osećaj trebao da bude konsekvenca svoje sopstvene opšte saopštivosti.<sup>865</sup>

Povodom toga Ginsborg, umesto dvo-aktnog, uvodi shvatanje prema kome je refleksivni akt samo-referentan:

„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 samo-referentni 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 izvođeći taj akt prosuđivanja ja nisam neposredno svesna njegove samo-referentne strukture, nego se moj akt prosuđivanja manifestuje u svesti preko određenog iskustva zadovoljstva. Drugim rečima, akt samo-referentnog uzimanja mog duševnog stanja kao opšte saopštivog s obzirom na dati objekat sastoji se, fenomenološki, u osećaju zadovoljstva u tom objektu.“<sup>866</sup>

Dakle, Ginsborg nam kao rešenje predlaže, umesto dvo-aktne teorije, teoriju jednog, intencionalnog, samo-referentnog akta prosuđivanja, koji prosuđujući predmet, reflektuje i o sopstvenoj opštoj saopštivosti, koja je razlog zadovoljstva. Prema takvom shvatanju osećaj jeste izvesna 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 samo-referentan. (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,

---

<sup>865</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 137.

<sup>866</sup> Hannah Ginsborg, “On the Key to Kants Critique of Taste“, *Pacific Philosophical Quarterly* 72, 1991, (290 - 313), 299.

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“.<sup>867</sup> S obzirom na temu našeg rada, u vezi sa prirodom osećaja, svakako je najteži treći prigovor Ginsborg, taj uvid adresira i Gajer u svojom razmatranju.<sup>868</sup> 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, meta zadovoljstvom u pogledu na ono zadovoljstvo u sudu ukusa.<sup>869</sup> 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 pogledu na zadovoljstvo u sudu ukusa, a ostavlja nerešenim pitanje kako nastaje zadovoljstvo u sudu ukusa, za koje *a priori* tvrdimo opšte slaganje svih.

Elison rešenje vidi nešto drugačije, zajedno sa Gajerom odbacujući 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 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) univerzalnost dopadanja koja se tvrdi sudom o lepom mora da bude zasnovana na opštoj sposobnosti saopštavanja duševnog stanja; i (2) i da sposobnost duševnog stanja da bude opšte saopšteno proizlazi iz njegove veze sa opšte saopštivim aktom prosuđivanja ili refleksije, što odmah objašnjava zašto ovo prosuđivanje mora (logički) prethoditi zadovoljstvu.“<sup>870</sup>

Dakle, ono što Elison 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

---

<sup>867</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 114.

<sup>868</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 138.

<sup>869</sup> Uporediti 4.3.2 Problemi u interpretaciji bezinteresnosti, posebno tačku 2.

<sup>870</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 115.

sposobnost opšteg saopštavanja (*Mitteilungsfähigkeit*) duševnog stanja razlog zadovoljstva, što je kao što smo videli Ginsborg posebno naglasila. Elison 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 Elisonu 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 Elisonu prelaz na sud ukusa o ružnom, jer i nezadovoljstvo onda može da bude zasnovano na opšte saopštivom mentalnom stanju (prosudiavanju), 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.) Elison ne smatra, prema tome, da se osećaj ne sastoji u samo-referentnom prosudiavanju, već u intencionalnoj svesti – drugog reda, evaluativnoj svesti, kao jedno 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 disharmoniji ove igre, koja se takođe može opšte saopštiti ukoliko je akt prosudiavanja ove disharmonije opšte saopštivo mentalno stanje.<sup>871</sup>

Ginsborg, zauzvrat, zamera Elisonu, jer razdvaja prosudiavanje 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 zadovoljstvu u samom prosudiavanju (što zastupa sama Ginsborg), ili se mora okrenuti Gajerovoj dvo-aktnoj teoriji, odnosno tome da postoje dva različita akta prosudiavanja, jer je osećaj kao odobravanje ili neodobravanje drugog reda jedno posebno prosudiavanje stanja s obzirom na idealni slučaj harmonije.<sup>872</sup>

---

<sup>871</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 116.

<sup>872</sup> Hannah Ginsborg, „Aesthetic Judging and Intentionality of the Pleasure“, *Inquiry* 46/2, 2003., (164 – 181)

Izložili smo nekoliko najreprezentativnijih interpretacija paragrafa §9. i možemo primetiti da je svaka na svoj način našla za neophodno 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 koga 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 kome smo trenutno, odnosno predstavljanju objekta kao da ima svrhovitu formu“<sup>873</sup>; (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 [...] važi, *mutatis mutandis*, i za estetsko zadovoljstvo“<sup>874</sup>. Međutim, relacija razloga i konsekventna 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 slobode<sup>875</sup>:

„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, međutim, je *ratio cognoscendi* estetskog suđenja, način na koji postajemo (samo)svesni u predstavljanju objekta kao lepog.“<sup>876</sup>

---

<sup>873</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 309 – 310.

<sup>874</sup> *ibid*, 310 – 311.

<sup>875</sup> KPU, 6., KpV, AA 05: 5.

<sup>876</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 314.

Podsetimo se Kant razlikuje tri vida razloga:

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

- 4) *essendi* je ono što sadrži razlog mogućnosti;
- 5) *fiendi* gde prepoznajemo razlog stvarnosti
- 6) *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).<sup>877</sup>

Dakle, relacija uzroka i posledice je samo jedna posebna vrsta relacije razloga i konsekvanta 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 dvo-aktna teorija. Zakert na taj problem odgovara, ne uvođenjem dvo-aktne teorije, i dakle drugog akta prosuđivanja, nego funkcijom osećaja paralelnog sa funkcijom saznavnog razloga (*ratio cognoscendi*), odnosno paralelno sa funkcijom pojmova u 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 ja 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,

---

<sup>877</sup> V-Met/Dohna, AA 28: 648.

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.“<sup>878</sup> Prema tome: „estetsko zadovoljstvo nije kriterijum za smatranje nekog predmeta lepim, već nužni drug pratilac da bi se neki predmet predstavio kao lep.“<sup>879</sup> 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 isti mah 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 fenomenalno posmatrano, koji se jezički može izraziti u formi „x je lepo“.<sup>880</sup>

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 je zadovoljstvo samo zbog opšte saopštivosti duševnog stanja. Dodatno, pošto ovaj intencionalni objekt (jedinstvo predstave predmeta) nastaje tek u prosuđivanju, Zakert mnogo jasnije može da objasni da prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva, što je očigledno i Kantova teza.<sup>881</sup>

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 prosuđivanja – iz opravdanog razloga: jer prosuđivanje mora prethoditi osećaju zadovoljstva. Da bi smo bolje objasnili ove odnose

---

<sup>878</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 318.

<sup>879</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 330.

<sup>880</sup> *ibid*, 326 – 334.

<sup>881</sup> Uporediti fusnotu 46 u: R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 313.



razloga i konsekventa, prećićemo na detaljnije objašnjenje stanja uzajamne igre u harmonije slobodne uobrazilje i razuma.

#### 4.5.2. „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 jedno 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*.“<sup>882</sup>

Ovaj tekst nam ukazuje da umesto da pitamo o slaganju nekog opažaja sa pojmom, treba da pitamo o slaganju moći opažaja sa moći pojmova. Ali, kako formulirati ovo slaganje i dalje nije sasvim jasno.

„Pre-kognitivno“ shvatanje igre uobrazilje i razuma

Da bismo razumeli odnos uobrazilje i razuma, možda se možemo osloniti na njihov odnos koji je predstavljan 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.“<sup>883</sup> Da ne bi bilo zabune, sve tri sinteze

---

<sup>882</sup> KMS, 176., KU, AA 05: 287.

<sup>883</sup> KČU, 424., KrV, AA 04: 76.

su, prema Kantu, radnje uobrazilje; što je jedna specifičnost Kantovog shvatanja uobrazilje u transcendentalnoj podeli posla, prema kome sama čula ne misle, i ne dovode oseće u vezu, te uobrazilja predstavlja jednu poveznicu između čula i razuma:

„Da je uobrazilja jedan nužni sastavni deo samog opažanja, na to nije dosad mislio još nijedan psiholog. To dolazi delom otuda što se ova moć ograničavala samo na reprodukcije, a delom zato što se mislilo da nam čula ne samo daju utiske, već da ih štaviše spajaju i da proizvode slike predmeta, dok je, međutim, za to bez sumnje potrebno još nešto više osim prijemčivosti za utiske, a to je jedna funkcija sinteze utisaka.“<sup>884</sup>

Prva sinteza, sinteza aprehenzije u opažanju, ima ulogu da pređe raznovrsnost modifikacija naših stanja, prvo pojedinačno u sukcesiji, a zatim je 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 kome harmoničnost igre uobrazilje i razuma možemo shvatiti tako što pretpostavimo da se ispunjeni uslove prve dve sinteze, kao „čulni uslovi“ saznanja, iako nema rekognicije u pojmu.<sup>885</sup> 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 je makar 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 je napustio i kritikovao.

Mi smo ovde uzeli za primer Gajerovu ranu interpretaciju kao paradigmatični primer pre-kognitivnog stanovišta, jer na referentan način objašnjava koji procesi dovode do ispunjenja pre-kognitivnih, to jest čulnih uslova, ne samo da pretpostavlja stanje harmonije i uobrazilje kao jedan pre-kognitivan uslov saznanja uopšte.<sup>886</sup>

---

<sup>884</sup> KČU, 433., KrV, AA 04: 89.

<sup>885</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 76.

<sup>886</sup> Takvo stanovište zastupa još i Dieter Henrich, a Gajer referira i na Hanu Ginsborg. Uporediti: Dieter Henrich, „Kant’s Explanation of Aesthetic Judgement”, in: *Aesthetic Judgement and the Moral Image of*

- (1) Hana Ginsborg<sup>887</sup> je iznela primedbu ovakvom stanovištu pošto prema *Kritici čistog uma* ne samo treća sinteza, nego sve tri sinteze moraju biti vođene barem apriornim pojmovima razuma (kategorijama), prema kojima odredbena moć suđenja, tako reći, upravlja uobraziljom da prema njima shematizuje. Međutim, Kant je eksplicitan 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 svakako da ona radnja uobrazilje koju primećujemo kao slobodnu i u harmoniji sa razumom, nije određena kategorijama.<sup>888</sup> Slobodna asocijativnost uobrazilje, isto tako, ne mora biti određena sa kategorijama, ali ona ima samo privatno važenje, te nije jasno kakve bi veze imala sa sudom ukusa.
- (2) Druga primedba nije specifično vezana samo za Gajerovu ranu interpretaciju, već za svako pre-kognitivno stanovište harmonije razuma i uobrazilje, i iznosi je sam Gajer.<sup>889</sup> 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 pre-kognitivni stupanj, onda će nam svi predmeti koji ispunjavaju ove minimalne čulne uslove za saznanje (dakle, svi predmeti našeg iskustva) 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 multi-kognitivna interpretacija igre uobrazilje i razuma. Prema toj interpretaciji igra uobrazilje i razuma se sastoji u tome što uobrazilja ne izlaže nešto što odgovara jednom određenom pojmu, već više pojmova, tako da supsumcija ostaje neodređena, i uobrazilja i razum se unapređuju. Problem sa

---

*the World*, Stanford University Press, Stanford, 1992., (29 – 56). Paul Guyer, “Harmony of the Faculties Revisited“, in: R. Kukla (Ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, (162 – 193)

<sup>887</sup> Hannah Ginsborg, “On the Key to Kants Critique of Taste“

<sup>888</sup> 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.

<sup>889</sup> P. Guyer, “Harmony of the Faculties Revisited“

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 upućuje na takvu interpretaciju: „bilo koji [*irgendeinen*] pojam (neodređeno koji [*welches*)]“<sup>890</sup>. Međutim, sva mesta u samom objavljenom tekstu *Kritike* ukazuje pre na to da nije nijedan konkretni pojam 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 kome se održava, a prema multi-kognitivnoj interpretaciji moralo bi da se radi pre o smeni stanja predstava (prema mnoštvu pojmova).<sup>891</sup>

„*Meta-kognitivno*“ *shvatanje igre uobrazilje i razuma*

Gajer kasnije menja svoje stanovište i uvodi treću mogućnost, koju on naziva meta-kognitivnim 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 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 sazajno 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.

- (1) Gajer zaista nudi jedno 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 iskaz<sup>892</sup>, 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

---

<sup>890</sup> KMS, 27., EEKU, AA 20: 220.

<sup>891</sup> P. Guyer, „Harmony of the Faculties Revisited“

<sup>892</sup> Uporediti poglavlje *Sud i svest* u 4.1. ovog rada.

drugima o kome predmetu se radi, koji nam je lep. 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.<sup>893</sup>

- (2) Čak i kada bi meta-kognitivna 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 tome nam ova teorija još ništa ne kaže.

#### **4.5.3. Estetska upotreba refleksivne moći suđenja: ponovno razmatranje**

Do sada izložene interpretacije kako shvatiti zašto su, iako bez pojma, uobrazilja i razum u harmoniji, nisu nas zadovoljile. Jedan od problema je što su u objašnjenju posmatrale ovaj odnos sa pažnjom usmerenom na kognitivnu nameru. Međutim, i u slučaju pre-kognitivne i meta-kognitivne 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 sazajne namere, se, u slučaju estetskog prosuđivanja predmeta sama od sebe postavljaju: (1) zašto ukus ne predstavlja uobičajen slučaj u kome se reflektuje neka predstava i dolazi se do empirijskog pojma; (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*),

---

<sup>893</sup> Uporediti: W. Wieland, *Urteil und Gefühl*, 203. ; R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 329.

odnosno uobičajeno pojmom. Kakve su mogućnosti refleksivne moći suđenja? Uopšteno, ona treba da uporedi ili izabere<sup>894</sup> 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 kome, zatim, odredbena moć suđenja može da suspsumira predstavu. Ali, u tom svom upoređivanju, bez ikakvog pojma, pa ni konkretnog pravila po kome se to dokazuje, refleksivna moć suđenja može još da „primeti“ i to da uobrazilja pri predstavi nekog predmeta postupi 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“.

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 nužan<sup>895</sup>, a da to nije ni prema kom pojmu. Ne radi se pritom o supsumciji opažaja pod pojmove, nego moći uobrazilje, forme kako ona aprehendira, pod moć pravila (razum).<sup>896</sup> 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 kome 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*.“<sup>897</sup> Podsetimo se, princip formalne svrhovitosti je subjektivni princip moći suđenja, prema kome ona za sebe u prosuđivanju (ne i objektivno) uzima prirodu tako 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 uopšteno uzeta 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 kome uobrazilja aprehendira onako kako to

---

<sup>894</sup> KMS, 81., KU, AA 05: 190.

<sup>895</sup> KMS, 129., KU, AA 05: 238.

<sup>896</sup> KMS, 176., KU, AA 05: 287.

<sup>897</sup> KMS, 161., KU, AA 05: 270.

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 uobičajnih 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 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; (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 Mitteilungsfähigkeit 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“.<sup>898</sup> 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.“<sup>899</sup> Nema nikakvog osnova, da

---

<sup>898</sup> Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetic*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria, 2005., 29.

<sup>899</sup> KMS, 109, KU, AA 05: 218.

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) prosuđivanja predmeta“. Nasuprot, 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 reflektivna moć suđenja.<sup>900</sup>

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 gore 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 na vidno lakši način čitati paragraf §9.

Ono što Kant zapravo tvrdi u trećem pasusu §9., nakon što je utvrdio da bi osećaj zadovoljstva koji prethodi prosuđivanju 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 saopštiti (deliti, *mitteilen*) na opšti način – ta pretpostavka se pokazuje kao nužno 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 hypotesi*, 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. Utoliko je zatim sasvim očekivan prelaz da je estetska moć prosuđivanja (ili

---

<sup>900</sup> 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 učinom razumljivim pred različitim auditorijama, odnosno u različitim jezičkim situacijama, ali i obrnuto da razumemo stvarni ili emotivni sadraj našeg govornog partnera.“ (Thomas Kell, *Die Kunst der Führung*, Verlag Dr. Th. Gabler, Wiesbaden, 2005.)



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 dvo-aktnu 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.<sup>901</sup> Da bi izbegla određene nekoherentnosti, Hana Ginsborg je pokušala ovaj problem da reši uvođenjem interpretacije prema kojoj se radi o samo-referentnom aktu, ali videli smo da je Elison izneo, takođe, seriju prigovora na njenu interpretaciju.

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*.<sup>902</sup> Zakert polazi od pretpostavke da pošto se radi o jednom delu

---

<sup>901</sup> Možda najjasnije povodom ove razlika Jens Kulenkampf insistira da moram razlikovati refleksiju o predmetu od meta-refleksije koja je usmerena na samu sebe (J. Kulenkampff, *Kants Logik der ästhetischen Urteils*, 65.)

<sup>902</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 283, 299f.

transcendentalne filozofije, onda pitanje moramo postaviti kao pitanje o onim kognitivnim uslovima na osnovu koji 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 principu čisto formalne svrhovitosti; kao što Zakert piše: „Estetsko prosuđivanje se onda može razumeti, ne kao „crna kutija“, niti kao slobodno-lebdeće, hipostazirano ili samo-referentno mentalno stanje. Ono je, bolje rečeno, stanje predstavljanja u kome smo angažovani sa nekim objektom kao da ima (*as having*) formalno svrhovitu formu.“<sup>903</sup>

Možemo da iskoristimo terminologiju koju smo uveli u prethodnom delu rada, prema kojoj bi ovu karakteristiku refleksije, da se uvek već odnosi ne 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, je njen odnos prema opštosti, što se u slučaju uspešne refleksije pripisuje opažaju predmeta kao njegov predikat.<sup>904</sup> 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.<sup>905</sup> U osnovi Kantovog primera je da kada vidim neki bor, vrbu i lipu „[...] ja odmah reflektujem samo ono što im je svima zajedničko stablo, grane i samo lišće [...]“.<sup>906</sup> 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 svoj formalni intencionalni objekat. Zapravo, prema Kantovoj

---

<sup>903</sup> *ibid.*, 283.

<sup>904</sup> KMS, 177., KU, AA 05: 288.

<sup>905</sup> *Logika*, 118-119., Log, AA 09: 94.

<sup>906</sup> *ibid.*, 120.

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 kome je moguća ova 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 koga je sinteza (shema) moguća i na osnovu kojeg se dolazi do opštosti predstave daje pojam razuma (pojam drveta), refleksivna moć suđenja je samo usmerena u pogledu na to da nađe i izloži neku takvu opštost i poveže je sa pravilom razuma (pojom) koje joj stoji u osnovi. U slučaju čistog suda 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.<sup>907</sup> 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.<sup>908</sup> 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 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 objekat, opštost ove pojedinačne predstave, iako tek treba da odgovorimo na koji način je do ove prijemčivosti dolazi.

#### *Funkcija razuma u sudu ukusa*

Razum je, kaže Kant, u igri uobrazilje i razuma probuđen, vraćen u život (*erweckt*):

---

<sup>907</sup> KMS, 120., KU, AA 05: 229.

<sup>908</sup> Iako bi neki bor, lipa ili vrba mogli imati pridodate lepote u pogledu na niži pojam – bora, vrbe ili lista ukoliko odgovaraju njegovom izlaganju.

„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.“<sup>909</sup>

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 (*versetz*) uobrazilju u neku pravilnu igru.

Učešće razuma u sudu ukusa je još jedna od kontraverznih 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.“<sup>910</sup>

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 odredbenom razlogu nije estetski, kosi se sa opštom odredbom suda ukusa kao estetskog suda, kome je odredbeni razlog osećaj.

Nešto bližu i 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 kako estetski toliko i razumski sud, ali mišljeni u njihovom jedinstvu (a time zadnji nije mišljen kao čist).“<sup>911</sup>

Ovaj citat nam govori o tome da je razum neophodan da bi se dopadanje predstavilo kao opšte. Jedno uže objašnjenje nalazimo na početku prvog momenta suda ukusa:

---

<sup>909</sup> KMS, 184., KU, AA 05: 296.

<sup>910</sup> KMS, 29., EEKU, AA 20: 223.

<sup>911</sup> Anth, AA 07: 241.

„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) [...]“<sup>912</sup>

Ovaj 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 osećaj, i to ukoliko je taj sud moguć na osnovu nekog opšteg pravila.“<sup>913</sup>

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.

Pristalice dvo-aktne teorije bi mogle vrlo lako da reše 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, dvo-aktne 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., 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

---

<sup>912</sup> KMS, 95., KU, AA 05: 203.

<sup>913</sup> KMS, 120., KU, AA 05: 229.

koju reflektivna 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.<sup>914</sup> 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 [...]“<sup>915</sup>

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 je refleksija na neki način prijemčiva za zakonomernost ove predstave, pokušava da nađe za nju neku opštost pojma i formu kako uobrazilja aprehendira 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 bi smo 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 taj 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

---

<sup>914</sup> *Logika*, 115., Log, AA 09: 91.

<sup>915</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 219., Podebljao Igor Cvejić.

(iako slobodna od pojma) unapređuje razum, u smislu da stimuliše primenu funkcije opštosti.<sup>916</sup>

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 dovoljno plauzibilno za pretpostaviti, i dovoljno za potrebe ovog rada.<sup>917</sup> 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.<sup>918</sup>

Međutim, mogla bi se 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 dat prethodno. 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 je dala već Rejčel Zakert, objašnjavajući osećaj zadovoljstva u sudu ukusa kao obeležje, ili kao *ratio cognescendi*, 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, tako reći 'govori', o tome kako je predmet prosuđen. Uzevši to u obzir, prosuđivanje prethodi osećaju zadovoljstva, i osećaj zadovoljstva je obeležje na osnovu koga nam se predmet

---

<sup>916</sup> Moglo bi se zameriti da se ovde radi samo o lepim pogledima na predmeta, 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.)

<sup>917</sup> Upitno je, svakako, da li je sam Kant uopšte bio spreman da jasno odredi kako funkcioniše ovaj odnos, jer se ne radi o odnosu koje 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. Pri tom, 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 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)

<sup>918</sup> KMS, 180., KU, AA 05: 290 – 291.

reprezentuje kao lep, kao što je i pojam obeležje na osnovu koga 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 kome 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 gde smo pretpostavili da 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 moramo da je osetimo. Zbog toga moramo preći na pitanje veze prosuđivanja predmeta i osećaja zadovoljstva, i načina na kojismo svesni harmonije uobrazilje i razuma.

#### **4.5.4. 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.“<sup>919</sup>

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.“<sup>920</sup>

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

---

<sup>919</sup> KMS, 110., KU, AA 05: 218.

<sup>920</sup> *ibid.*



saglašavanja saznajnih sila svesni putem osećaja zadovoljstva? To pitanje nameće nam se, makar kao mogućnost, i time što je samo par redaka kasnije, u §10. Kant zadovoljstvo definisao kao svest, „svest kauzaliteta predstava [...]“. Istovremeno, čitava analitika ukusa govori o vezi predstave nekog predmeta prema osećaju 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 jednu 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 neka 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“<sup>921</sup>. 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, naime na onu delatnost koja je uopšte potrebna radi nekog saznanja uopšte, to podsticanje je *oset*, čiju opštu saopštivost postulira sud ukusa.“<sup>922</sup>

U citiranoj Kantovoj tvrdnji postoje dva uvida koja nas više vode ka tome da, ukoliko prihvatimo prethodno objašnjenu razliku između oseta i osećaja, zaključimo da 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 to ne spada pod rod oseta, već osećaja zadovoljstva, kao osećaja o unapređenju

---

<sup>921</sup> *ibid.*, KU, AA 05: 219.

<sup>922</sup> *ibid.*

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.<sup>923</sup> (2) U prethodno navedenom citatu Kant kaže da je to oset „čiju opštu saopštivost postulira 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.<sup>924</sup> Naprotiv, Kant tvrdi upravo da se čulni oseti ne mogu saopštavati na opšti način. Ono što na svim drugim mestima Kant tvrdi je 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“<sup>925</sup> Podsetimo se - oset je „dejstvo jednog predmeta na sposobnost predstavljanja ukoliko nas on aficira.“<sup>926</sup> 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 oseta dejstva, koje se sastoji u olakšanoj igri duševnih moći (uobrazilje i razuma) oživotvorenih svojom uzajamnom saglasnošću.“<sup>927</sup>

### *Problemi u interpretaciji*

Za one interpreatore, 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 zastupaju tezu o intencionalnosti osećaja zadovoljstva u sudu ukusa, a time i razliku između oseta i osećaja. Henri Elison, takođe, smatra da, kada govori o osetu kojim smo svesni harmonije uobrazilje i razuma, Kant misli na osećaj, međutim, Elison, pozivajući se na §12., smatra da osećaj na tom mestu treba shvatiti kao intencionalnu svesnost o

---

<sup>923</sup> KMS, 113., KU, AA 05: 222.

<sup>924</sup> KMS, 180., KU, AA 05: 291.

<sup>925</sup> KMS, 110., KU, AA 05: 219.

<sup>926</sup> KČU, 69., KrV, AA 03: 50.

<sup>927</sup> KMS, 110., KU, AA 05: 219.

tome da se naše sazajne moći nalaze u harmoniji, dakle, različito od oseta.<sup>928</sup> Rajčel Zakert je jedna od autorka koja najviše insistira 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 Elisonove 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 da uviđa da se radi o harmoniji uobrazilje i razuma – već to čini transcendentalni filozof.<sup>929</sup>

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 struktuiraju 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.“<sup>930</sup> Međutim, ova Akvilina tvrdnja nije prihvaćena od strane kasnijih autora koji su zastupali intencionalnost osećaja (pre svega Elisona, Ginsborg i Zakert). 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 tom pitanju vratiti kada se budemo bavili intencionalnošću osećaja zadovoljstva u sudu ukusa.

Uzevši sve u obzir, smatramo da najviše argumenata govore 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, kako smo branili u trećem

---

<sup>928</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 54, 69, 130.

<sup>929</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 313. posebno fusnota 47.

<sup>930</sup> R. Aquila, "A New Look at Kant's Aesthetic Judgement", 28.

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 Kant 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 revidiran<sup>931</sup>, 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 se 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 na tome da je svest estetska, odnosno da se radi samo o modifikaciji stanja subjekta, nasuprot Elisona, 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 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.<sup>932</sup>

U naredna dva paragrafa, prvo ćemo se vratiti na pitanje §12. o svesti čisto formalne svrhovitosti i vezi prosuđivanja i osećaja zadovoljstva (kao određene svesti). Zatim ćemo se baviti pitanjem intencionalnosti osećaja i dvosmislenosti koja se može naći u tekstu

---

<sup>931</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 139., pogledati posebno i fusnotu 122. na stranici 390.

<sup>932</sup> 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)

kritike: da li je „objekat“ zadovoljstva harmonija uobrazilje i razum ili forma predstave objekta.

#### 4.5.5. Veza prosuđivanja i osećaja zadovoljstva

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 predstavljanja održi (usmerenost ka budućnosti stanja prosuđivanja). Međutim, videli smo, kada smo se bavili §12. i da prethodne interpretacije ne mogu doslovno da čitaju 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 omašci. 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 saznavnih 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 je da je prosuđivanje, pri predstavi nekog predmeta koji držimo za lep, fenomenološki struktuirano kao 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 sa ovom pretpostavkom.

Kantovo glavno pitanje, koje kao pitanje kako su mogući sintetički sudovi *a priori* pripada transcendentalnoj filozofiji, jeste kako je moguća sinteza opažaj pri prosuđivanju nekog predmeta sa osećajem zadovoljstva. Prema našoj interpretaciji, to pitanje treba razumeti kao pitanje 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 da pretpostavimo da prosuđivanje vremenski prethodi osećaju zadovoljstva (kao uzrok), već samo da je nužno prosuđivanje da bi bilo osećaja zadovoljstva. (3) Navodeći da je kauzalitet o kome 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 se može fenomenološki okarakterisati u četiri momenta, koja, kao što ćemo pokazati, ne mogu biti uzeta 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 radimo<sup>933</sup> 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

---

<sup>933</sup> Uporediti R. Zuckert., *Kant on Beauty and Biology*, 299.

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 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 kome 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, koje 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.

Pri tom 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 je moguće 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 sam 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 *jeste* 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 bismo trebali 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.“<sup>934</sup> 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 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 je što ona pretpostavlja razliku između subjektivne svrhovitosti i osećaja zadovoljstva, a onda bi morali da čitamo Kanta kao da tvrdi da ostajemo u stanju prosuđivanja zato što nas zadovoljava, a ne zato što je svrhovito, nasuprot, ukoliko

---

<sup>934</sup> *ibid*, 311.



subjektivna svrhovitost nekog stanja *jeste* osećaj zadovoljstva onda nema potrebe da ne čitamo doslovno Kantovu tvrdnju.

Sličnu primedbu daje i Henri Elison. 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 svrhovitosti kauzalnim svojstvom mentalnog stanja [u smislu da produkuje zadovoljstvo]), nego zadovoljava zato što je svrhovito. Šta više, to je tačno ono što bi se očekivalo, s obzirom na prioritet prosuđivanja u odnosu na osećaj koji se tvrdi u §9.“<sup>935</sup> Isto kao i Zakert, Elison ovde pretpostavlja razliku između svrhovitosti mentalnog stanja i osećaja zadovoljstva, ako se ona ne pretpostavi, onda se lako možemo složiti sa Elisonom 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 u prosuđivanju. Zakert smatra da se prema njenoj interpretaciji prosuđivanje može shvatiti kao prethodeće, jer konstituiše 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 sa čvršćom identifikacijom prosuđivanja kao ekvivalentnog sa zadovoljstvom kod Ginsborg)“.<sup>936</sup> 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 pitanje da li se identitet intencionalnog objekta prosuđivanja može konstituisati bez osećaja zadovoljstva formom tog predmeta. Dodatno, kao što ćemo pokazati u nastavku, ova teza čini interpretaciju Rejčel Zakert ranjivom na skeptički prigovor da bi neko u tom slučaju mogao da prosuđuje predmet sa harmonijom uobrazilje i razuma, a da uopšte ne oseća zadovoljstvo.

---

<sup>935</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 130 – 131.

<sup>936</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 313.

Interpretacija koju smo ponudili se od interpretacije Hane Ginsborg pre svega razlikuje prema 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 samo-referentnog mentalnog akta, već kvaliteta mentalnog akta da je usmeren na opštost pojedinačne predstave, odnosno da je formalni objekat refleksije opštost pojedinačnog.

#### 4.5.6. Intencionalnost osećaja zadovoljstva u sudu ukusa

Videli smo da je Gajer osećaj razumeo bez veće razlike u odnosu na oset i u osnovi neintencionalno. Mnogi drugi autori, poput Akville, Ginsborg, Elisona i Zakert, stali su u odbranu intencionalnosti osećaja u sudu ukusa. Jedna od glavnih motivacija je svakako i to što Kant insistira na tome da zadovoljstvo u sudu ukusa nije zadovoljstvo mojim stanjem, već zadovoljstvo *formom objekta*.<sup>937</sup> Ovde odmah nailazimo i na jednu ambivalentnost, odnosno na dve različite tvrdnje o (mogućoj) intencionalnosti osećaja, koje se obe kod Kanta nalaze. S jedne strane, osećaj zadovoljstva je svest harmonične igre uobrazilje i razuma (subjektivnog stanja)<sup>938</sup>, 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 intencionalni 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.

---

<sup>937</sup> KMS, 169., KU, AA 05: 279. Kant je eksplicitniji u pogledu toga da se ne radi o tome da nam se dopada stanje subjekta u svojim predavanjima. (V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 1009.)

<sup>938</sup> 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 okarakterise svest harmonije uobrazilje i razuma kao estetsku (što smo izložili nekoliko stranica pre), na ovom mestu se nećemo posebno baviti Elisonovim shvatanjem intencionalnosti osećaja.

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; (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.<sup>939</sup> 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. Naime, s obzirom da prema Kantu, formu raznovrsnih predstava kao ujedinjenih 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.<sup>940</sup> 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 saznajemo, 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

---

<sup>939</sup> KČU, 112., KrV, AA 03: 112.

<sup>940</sup> KMS, 116., KU, AA 05: 225.

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.“<sup>941</sup> 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) objekta, koja je izložena u osećaju zadovoljstva, iako ipak ne kaže ništa *o* tome objektu.<sup>942</sup> Naime, Akvila smatra je da je osećaj u prosuđivanju, i da je struktuiran na isti onaj način kako se u prosuđivanju struktuiraju forma opažanja, te se utoliko može shvatiti kao intencionalan u pogledu forme (jedinstva raznovrsnosti) objekta. Prema tome osećaj zadovoljstva se povezuje sa opažanjem nekog predmeta, analogno kao što se pojam povezuje sa opažanjem u saznanju, kao singularna referenca na formu opažanja 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. Dodatno, Akvila 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 samo-referentan. Takva interpretacija omogućuje joj da odmah objasni zašto je osećaj zadovoljstva intencionalan i u pogledu na stanje subjekta u prosuđivanju (jer je samo-referentan) 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

---

<sup>941</sup> KMS, 82., KU, AA 05: 191.

<sup>942</sup> Richard E. Aquila, "A New Look at Kant's Aesthetic Judgement"

za prosuđivanje datog objekta (iako u uobičajenom slučaju to pravilo daje pojam). Preciznije, s obzirom na samo-referentno 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 samo-referentnim shvatanjem akta refleksije, koje smo već navodili, ono što bi kod nekog 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.<sup>943</sup>

*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“<sup>944</sup>, 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.<sup>945</sup> 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.“<sup>946</sup>

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

---

<sup>943</sup> 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”, in: Kukla, Rebecca (Ed.), *Aesthetic and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2006., (35 - 60).

<sup>944</sup> R. Zuckert., *Kant on Beauty and Biology*, 299.

<sup>945</sup> *ibid.*

<sup>946</sup> *ibid.*, 306.

datoj raznovrsnosti predstava, na analogni način kako su pojmovi obeležja analitičkog jedinstva svesti.<sup>947</sup> Osećaj se, na taj način, pokazuje kao nužan pratilac u predstavljanju nekog predmeta kao lepog.<sup>948</sup> Prema tome, osećaj za Zakert jeste (samo)svest o usmerenosti na budućnost stanja subjekta i ima za svoj intencionalni objekat drugo stanje 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 kome 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 da objasni u kom momentu prosuđivanja se raznovrsnost zaista pokazuje kao jedinstvena forma (identitet objekta prosuđivanja), ili, u kom momentu nastaje zadovoljstvo u prosuđivanju.<sup>949</sup> Nešto drugačije rečeno, čini se da Kant govori o tome da to jeste jedna jedinstvena i identična forma objekta<sup>950</sup>, 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 samo referentna (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.

Pre nego što pređemo na pitanje kako interpretacija osećaja u sudu ukusa koju smo ponudili može da odgovori na prethodne probleme, želimo još jednom da istaknemo razliku, za koju smatramo da se kod Kanta mora uvesti, između karaktera svesti da je o

---

<sup>947</sup> *ibid.*, 317 – 318. Uporediti: KČU, 110., KrV, AA 03: 109.

<sup>948</sup> *ibid.*, 330.

<sup>949</sup> 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)

<sup>950</sup> KMS, 177., KU, AA 05: 288.

nečemu (*aboutness*) i karaktera svesti da je usmerena na nešto (*directedness*). Karakteristika svesti da je o nečemu, unutar Kantove terminologije, označava predstave (saznanja), i utoliko je uži pojam od karaktera svesti da je usmerena na nešto koji se može odnositi i na žudnje i osećaje.

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 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 jedna identična forma. Drugačije rečeno, ova forma se može objasniti kao jedinstvena forma samo u slučaju ukoliko je prosuđivanje struktuirano kao osećaj zadovoljstva.<sup>951</sup>

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“.<sup>952</sup> 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

---

<sup>951</sup> To naravno ne treba pobrkati sa tezom da osećaj prethodi prosuđivanju, koju svakako ne zastupamo. Prosuđivanje predmeta, zakonomerna sinteza raznovrsnosti, je uslov 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`”.

<sup>952</sup> KČU, 111., KrV, AA 03: 111.

„kauzalitet nekog *pojma* u pogledu njegovog *objekta*“.<sup>953</sup> 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 strukturirano 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 karakter svesti da je o tom objektu, nasuprot tome, prema našoj interpretaciji, radi se samo o karakteru svesti da je usmerena na *formu objekta*, bez odredbi o tom objektu.

Na primer, kada posmatram neku formaciju zvezda na nebu koja mi se dopada, ja ne samo da primećujem da su raznovrsne zvezde ujedinjene u jednu formu, koju održavam u prosuđivanju, nego sam još 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 strukturirano kao osećaj zadovoljstva. Takođe, teza koju 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 sa formom 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*.<sup>954</sup>

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 samo-referentno. Takođe,

---

<sup>953</sup> KMS, 111., KU, AA 05: 220.

<sup>954</sup> Uporediti: KMS, 176, 179., KU, AA 05: 135, 290. KČU, 113., KrV, AA 03: 114.



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 jako 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, je stanje u kome *a priori* uzimam u obzir saglasnost svih drugih koji sude (čulima i razumom zajedno)<sup>955</sup>, 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, 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.<sup>956</sup> U težnji da održim stanje prosuđivanja u kome 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).<sup>957</sup>

Na primer, kada neku formaciju zvezda prosuđujem sa dopadanjem, i imam utisak da bih svakom drugom, *a priori*, mogao da ukažem na tu formaciju kao lepu, samim time 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

---

<sup>955</sup> KMS, 182., KU, AA 05: 293.

<sup>956</sup> Uporediti 3.5.4. *Osećaj i intencionalnost*

<sup>957</sup> KMS, 228., KU, AA 05: 340.

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, 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 [...]“<sup>958</sup>

Takođe, ovu intencionalnu strukturu možemo da okarakterišemo preciznije i savremenim pojmovima iz teorije emocije. Naime, kako smo već izložili, *formalni intencionalni objekat* prosuđivanja, ukoliko se ono odvija prema principima *a priori*, je svrhovitost bez svrhe, ili to 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 držimo za svrhovitu (pripisujemo formalni intencionalni objekat). *Fokus* nekog osećaja je, uopšteno uzevši, pozadinski objekat koji je za nas od značaja na taj način da čini smislenim da meta ima svojstvo definisano

---

<sup>958</sup> KMS, 240 – 241., KU, AA 05:

formalnim objektom. Mada je jasno da, s obzirom na to da ne prosuđujemo spram nekog pojma, u strogom smislu za sud ukusa ne postoji nijedan konkretan određen fokus, ipak se pokazuje da se (nenamerno) 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.

### ***Mogući prigovori:***

#### *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 saznajnih moći koji je nužan za mogućnost saznanja uopšte.<sup>959</sup> 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 meta-kognitivnog 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.<sup>960</sup> Iako se slažemo sa Gajerom da se u nekim slučajevima harmonija uobrazilje i razuma može objasniti meta-kognitivno, 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 primat nad razumom<sup>961</sup>, što očigledno nije slučaj sa svakim iskustvom. Zakert, takođe, dodaje dodatni argument da se radi o otvorenoj aktivnosti

---

<sup>959</sup> KMS, 182., KU, AA 05: 392.

<sup>960</sup> Gajer zapravo iznosi i dodatni antopolški argument, da je subjektivni uslov o kome 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 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*”).

<sup>961</sup> H. Ginsborg, “Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding”, KMS, 133, KU, AA 05: 242.

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).<sup>962</sup> 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.<sup>963</sup>

Mi ćemo se ovde skoncentrisati samo da objasnimo mogućnost, 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 koga predmet oglašavamo za lep.<sup>964</sup> 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 kome 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: 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)

---

<sup>962</sup> R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, 351f

<sup>963</sup> P. Guyer, “The Harmony of the Faculties in Recent Books on the *Critique of the Power of Judgement*”

<sup>964</sup> KMS, 133., KU, AA 05: 242.

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.<sup>965</sup> Ovaj princip je nužan, ali ne i konstitutivan za izgradnju empirijskih pojmova. Pored toga, za izgradnju empirijskih pojmova potrebno mnogo više nego samo ovaj princip (komparacija, primena kategorija itd.), i za izgradnju empirijskih pojmova je zakonodavan razum.<sup>966</sup> (3) Možemo da postavimo pitanje: šta bi se desilo, ukoliko 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 to upravo 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 predmeta 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 slučaju nije, strogo gledano, ni produktivan (ili barem nije dovoljan) za izgradnju empirijskih pojmova, jer pojam podrazumeva predstavu koja je zajednička više objekata<sup>967</sup>, 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

---

<sup>965</sup> Uporediti 4.1.3. *Učenje o izgradnji empirijskih pojmova*

<sup>966</sup> Uporediti za više o razlici između refleksije u izgradnji empirijskih pojmova i estetskog prosuđivanja predmeta R. Zuckert., *Kant on Beauty and Biology*, 351f

<sup>967</sup> *Logika*, , Log, AA 07: 94.

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 opšte važećim 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 opšte saopštivom zadovoljstvu. S obzirom na to da Kant sam nikada nije objasnio sud ukusa o ružnom, mi ne vidimo način na koji se o ovom pitanju može dati izvestan odgovor, ali ćemo barem pokušati da otklonimo neke dileme vezane 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 autori<sup>968</sup>, je da treba da napravimo razliku između slobodne igre uobrazilje i razuma, i toga da li su ove moći u harmoniji i disharmoniji. Na osnovu toga, mi 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 saznajnih moći, kao sposobnost odobravanja u slučaju harmonije ili

---

<sup>968</sup> Pre svega Kristel Fricke: Christel Fricke, *Kant Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990., 161f

neodobravanja u slučaju disharmonije, što omogućava tezu da se radi o osećaju nezadovoljstva, koje je logički zasnovano na opštosti (prosudivanja).<sup>969</sup> 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 Ginsborg<sup>970</sup> i Pola Gajera<sup>971</sup>, 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 slučaju 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 odgovara 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 interpretaciju čisti sudovi ukusa o ružnom inherentno kontradiktorni. 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 prosudivanja, nema mesta za analogno opšte važeće 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 prosudivanja, kao opšteg) moglo objasniti kao prepreka ovom kauzalitetu (u prosuđivanju)<sup>972</sup>, 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

---

<sup>969</sup> H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 116.

<sup>970</sup> H. Ginsborg, "Aesthetic Judging and Intentionality of the Pleasure"

<sup>971</sup> P. Guyer, "Kant on the Purity of the Ugly" In *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, edited by Paul Guyer, (141- -162), Cambridge University Press, Cambridge, 2005., 151.

<sup>972</sup> KMS, 29., EEKU, AA 20: 223.

je izneo Gajer, se sastoji 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.<sup>973</sup> Nasuprot tome, naša interpretacija može da ponuditi rešenje za ovaj problem. Prema interpretaciji koju smo ponudili identitet i jedinstvo forme objekta zasniva 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 prosuđivanje se, kao i u osećaju zadovoljstva, pokazuje kao jedno aktivno stanje usmereno na formu nekog predmeta, ali tako da se ona odbaci. Utoliko bi dakle bilo smisleno da kažemo da je moguća (slobodna) ružna forma predmeta, kao intencionalni objekat (meta) osećaja nezadovoljstva u prosuđivanju, s tim što bismo verovatno jedno tako stanje i zaista vrlo brzo odbacili.<sup>974</sup> (2) Drugi problem je vezan za samo *konstituisanje* stanja prosuđivanja, 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 sada, 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“.<sup>975</sup> 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 nanесenu štetu. Ipak, teško da bi se ovo rešenje moglo potkrepiti evidencijom, jer Kant sam, nažalost, o tome nije ništa napisao. (3) Napokon, postoji

---

<sup>973</sup> P. Guyer, “Kant on the Purity of the Ugly”

<sup>974</sup> 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).

<sup>975</sup> KMS, 29., EEKU, AA 20: 223.



*moralni* problem sa čistim sudovi o ružnom, naime sa idejom slobodne ružnoće prirode. Iako ne možemo ovde da ulazimo detaljnije, pošto ćemo se tek kasnije baviti moralnim interesom za lepo, Kant je 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 bi 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 bi 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.

*Da li je moguće da prosuđujemo predmet sa harmonijem 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 Gajer<sup>976</sup>, a nedavno je ponovo dobio značajnu ulogu zahvaljujući Melisi Zinkin.<sup>977</sup> Kako Zinkin ukazuje, praktično sve bitnije interpretacije (koje smo i mi ovde navodili) ne uspevaju da odgovore 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.<sup>978</sup> Kako to Zinkin pokazuje, praktično svaka interpretacija koja osećaj tumači kao svest višeg reda, to jest, svest o harmoniji uobrazilje i razuma, ili

---

<sup>976</sup> Paul Guyer, “The Psychology of Kant’s Aesthetic”, *Studies in History of Philosophy and Science* 39, 2008, (483 – 494)

<sup>977</sup> M. Zinkin, “Kant and the Pleasure of ‘Mere Reflection’”

<sup>978</sup> Paul Guyer, “The Psychology of Kant’s Aesthetic”

usmerenosti stanja subjekta, poput onih Rejčel Zakert i Henrija Elisona, takođe ne mogu da odgovore 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 zadovoljstvo, 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 pokažemo da harmonija uobrazilje i razuma, podstaknuta reflektivnom 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 bi 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.)

#### **4.6. DEDUKCIJA SUDA UKUSA**

Kao i svaka dedukcija jednog sintetičkog *a priori* suda, tako i dedukcija suda ukusa, treba da bude „legitimacija njegovog prekomernog zahtev“.<sup>979</sup> „Prekomerni“ zahtev suda ukusa se sastoji u tome da se jedan predikat na opšti način pripiše nekom predmetu *a priori* (ne na osnovu iskustva), iako nije analitički sadržan u pojmu objekta. Taj predikat je osećaj

---

<sup>979</sup> KMS, 169., KU, AA 05: 279.

zadovoljstva, koji ukoliko je opšte saopštiv, figurira kao predikat lepote, odnosno kao forma svrhovitosti predmeta.

Kako se u sudu ukusa ne tvrdi ništa *o* nekom *objektu*, „nikakav objektivni realitet pojma“<sup>980</sup>, 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.

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*.<sup>981</sup> Podsetimo se, još u uvodu *Kritike moći suđenja* Kant je isključio mogućnost da se radi o nekom apsolutno čistom *a priori* sudu:

„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 pojmovu 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. Ali, kao i svaki drugi empirijski sud, polaže takođe pravo samo na to da važi za svakoga, što je, bez obzira na njegovu unutrašnju slučajnost, uvek moguće.“<sup>982</sup>

Dakle, sud ukusa primarno nema nužnost i apriornost, u smislu u kome *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 topote kamena, ja svakako ne mislim da je to neki sud do koga 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

---

<sup>980</sup> KMS, 179., KU, AA 05: 290.

<sup>981</sup> uporediti pre svega: “Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison’s *Kant’s Theory of Taste*“

<sup>982</sup> KMS, 82., KU, AA 05: 190 – 191.

njih, ne u odnosu na svoje subjektivno stanje.<sup>983</sup> Sada isto tako treba pokazati da je povezivanje osećaja zadovoljstva sa predstavom nekog predmeta, u sudu ukusa, takvo da treba da važi svakoga, na osnovu nekog principa *a priori*, iako nije zasnovano na pojmu, i izriče jedan pojedinačan sud, koji nije o predmetu kao objektu 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 to je i za očekivati, zastupnici kauzalne teorije osećaja smatraju da dedukcija treba da pokaže da uzrok osećaja u sudu ukusa leži u nečemu *a priori* opšte saopštivom; 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.<sup>984</sup> Osnova Gajerovog argumenta se sastoji u tome da nam ništa ne govori da će i drugi, čak i pod istim okolnostima, prosuđivati predmet na taj način da zaista dođe do harmonije uobrazilje i razuma.<sup>985</sup> 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 razum, smatramo opštim opravdan. Na taj način Elison pokušava da ukaže na normativnu stranu dedukcije, nije pitanje kada je slučaj harmonija uobrazilje i razuma, već da se pokaže da je normativni

---

<sup>983</sup> uporediti: *Prolegomena*, 64 – 65., Prol, AA 04: 301.

<sup>984</sup> KMS, 148., KU, AA 05: 291.

<sup>985</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 283.

zahtev da se i drugi slože sa mojim sudom, ukoliko osećam zadovoljstvo u čistom prosuđivanju predmeta, opravdan.<sup>986</sup>

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 je da je odredbeni razlog suda ukusa aprioran (*princip reflexivne 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 da znamo da će se zaista i složiti.

Prema interpretaciji koju smo mi ponudili, za dedukciju suda ukusa, u prethodnom smislu, je dovoljno pokazati da, prema razlogu, koji leži u osnovi reflexivne moći suđenja, možemo pripisati jedno relaciono svojstvo predstavi nekog predmeta, naime njen unutrašnji kauzalitet. I da je, „pravno gledano“, reflexivna 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 kom slučaju se harmonija uobrazilje i razuma 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 da se objasne razlozi 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 uobrazilju 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.“<sup>987</sup>

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

---

<sup>986</sup> “Dialogue: Paul Guyer and Henry Allison on Allison’s *Kant’s Theory of Taste*“

<sup>987</sup> KMS, 175., KU, AA 05: 286.

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 kome je neophodan drugi akt refleksije, odnosno akt u kome 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 da znam da li je sud koji mi neko drugi izriče sud ukusa. Iz tog uvida upravo nastaje antinomije ukusa, jer da bi se, iz pozicije *kritičara*, mogli uveriti da je neki sud, sud ukusa, moramo ga opravdati nekim pojmom - to je, pak, jedno sasvim drugo pitanje nego pitanje o tome na osnovnu kog razloga je opravdano doneti sud ukusa. Kantovo rešenje za ovu autonomiju je da to nije ni jedan određeni pojam, već ideja o natčulnom supstratu pojava (racionalizacija mete osećaja, forme objekta) ili natčulnom supstratu čovečanstva (racionalizacija fokusa osećaja), ali s obzirom da to ne pripada razmatranju osećaja zadovoljstva i nezadovoljstva, nećemo se dalje baviti tim pitanjem.

#### **4.7. 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 [...]“<sup>988</sup>. 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

---

<sup>988</sup> KMS, 182., KU, AA 05: 293.

moći suđenja na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva. Refleksivna moć suđenja, u tom slučaju, očevidno, nije puki receptivitet, već jedan spontanitet (aktivnost) koji osnovnim moćima uvek pripada, međutim u svom dejstvu, ona ipak utiče na našu čulnost, izazivajući osećaj. Estetsku upotrebu moći suđenja (ukus), s obzirom na ovo dejstvo koje ima na osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva, Kant naziva *sensus communis* (zajednički čulo).

Međutim, Kantu konstanto figuriraju dva rešenja za objašnjenje zajedničko 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, odnosnu ukusu; 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.<sup>989</sup> Primarno, ovo objašnjenje je *intra-subjektivno*. Dakle, ono što se pre svega tvrdi je 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 zadovoljstvo. Podsetimo se takvo shvatanje ima koren u Aristotelovom shvatanju zajedničkog čula, kao onog koje predstave različitih čula ujedinjuje u jedno jedinstveno saznanje<sup>990</sup>, samo što, kao što vidimo u ovom slučaju nije reč o saznanju, nego 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 (inter-subjektivno). Tako je, videli smo, Hačison pretpostavio da mi imamo jedno posebno čulo za lepotu, koje je svima zajedničko. 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, intra-subjektivno shvaćen *sensus communis*, ali sada kao ideju jednog inter-subjektivnog zajedničkog čula:

---

<sup>989</sup> KMS, 184., KU, AA 05: 296.

<sup>990</sup> Aristotel, *O duši*, 66 – 67.

„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 *tako reći* 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.“<sup>991</sup>

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 inter-subjektivno zajedničko čulo, i to ne zbog toga jer 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 za osećaj 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.<sup>992</sup>

#### 4.8. 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“<sup>993</sup> *Kritike estetske moći suđenja*, izraziti vidno kraće. Sud o uzvišenom je kao i sud o lepom sud estetske refleksivne moći suđenja. Kao i kod osećaja u ukusu, osećaj uzvišenog nije neka čulna priyatnost, 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 sa predstavom

---

<sup>991</sup> KMS, 182., KU, AA 05: 294.

<sup>992</sup> KMS, 130., KU, AA 05: 239.

<sup>993</sup> KMS, 137., KU, AA 05: 246.



kvaliteta, već kvantiteta. Najvažnija razlika između lepog i uzvišenog je što lepe predmete držimo za svrhovite prema 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* Kant ovu razliku upotrebljava da bi razlikovao ono što se tiče samo opažaja (matematičko) i ono što se tiče egzistencije predmeta (dinamičko).<sup>994</sup> 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 objektu kao neko *matematičko* raspoloženje, a svrhovitost u drugom smislu kao jedno *dinamičko* raspoloženje.“<sup>995</sup>

#### *Kratka ekspozicija matematički uzvišenog*

„Uzvišeno je ono što je apsolutno veliko (*schlechthin groß*)“.<sup>996</sup>

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 preko 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 srednje 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:

---

<sup>994</sup> KČU, 136., KfV, AA 03: 147.

<sup>995</sup> KMS, 138., KU, AA 05: 247.

<sup>996</sup> KMS, 139., KU, AA 05: 248.

„Uzvišeno jeste ono sa kojim u poređenju sve ostalo jeste malo.“<sup>997</sup>

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 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.“<sup>998</sup>

Za procenjivanje svake veličine, prema Kantu, neophodne su dve radnje uobrazilje. Shvatanje (*apprehensio*) i obuhvatanje (*comprehensio*).<sup>999</sup> Shvatanje je ređanje jedinica (brojanje), koje može da ide u nedogled, a obuhvatanje da se taj broj prikaže u jednom. Mi naravno možemo da brojimo koliko god nam je volja, i taj postupak je progresivan. Moguće je, pak, i jedan regresivan postupak ukoliko se to što je progresivno shvaćeno *obuhvati* u jednovremenost.<sup>1000</sup> 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 granice<sup>1001</sup>, iako *de facto* dolazi do toga uvek kada „već počinju da se gase one delimične predstave čulnog opažanja koje su prvo shvaćene, dok uobrazilja

---

<sup>997</sup> KMS, 141., KU, AA 05: 250.

<sup>998</sup> *ibid.*

<sup>999</sup> KMS, 143., KU, AA 05: 252.

<sup>1000</sup> KMS, 149., KU, AA 05: 259.

<sup>1001</sup> uporediti: Michaël Fæssel, „Analytik des Erhabenen“, in: O. Höffe (Hg), *Kritik der Urteilskraft*, (99 – 120), 110.

nastavlja sa shvaćanjem drugih delimičnih predstava“. <sup>1002</sup> 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, je ono što i *de iure* naša estetska moć prosuđivanja 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 svrhovitom s druge, ako refleksivna moć suđenja dovede ovu *proceduru* u vezu sa umom<sup>1003</sup>, 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 uzvišene*.“<sup>1004</sup>

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“. <sup>1005</sup> Dakle, dinamički uzvišeno iznosi na videlo to 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 preko veličine opiranja. O tom dinamičkom odnosu, i dinamičkoj veličini, je 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

---

<sup>1002</sup> KMS, 143., KU, AA 05: 252.

<sup>1003</sup> KMS, 147., KU, AA 05: 256.

<sup>1004</sup> KMS, 150 – 151., KU, AA 05: 260.

<sup>1005</sup> KMS, 150., KU, AA 05: 260.

našom moći htenja (umom), koja poseduje jednu drugačiju moć odupiranja, naime našu slobodu kao nezavisnu i nadmoćnu nad snagom prirode (apsolutno veliko odupiranje).<sup>1006</sup>

#### *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 refleksivna moć suđenja predstavljanje poveže sa umom, onda se u prosuđivanju pokazuje jedan subjektivni svrhoviti kauzalitet, koji dejstvuje na čulnost da se pri tom prosuđivanju održi.

Situacija podseća na osećaj poštovanje i Kant upravo to iznosi.<sup>1007</sup> Postavlja se pitanje da li je osećaj koji imamo u uzvišenom zapravo samo moralni osećaj, a ne neki poseban osećaj, koji pripada estetskoj refleksivnoj 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 zavisian od moralnog osećaja.

#### *O onoj relaciji koja je u osećaju uzvišenog sadržana*

Za razliku od lepog, subjektivna svrhovitost u relaciji uzvišenog je, kaže Kant, spoljašanja.<sup>1008</sup> Mi smo već videli da to 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.

---

<sup>1006</sup> KMS, 152., KU, AA 05: 261 – 262.

<sup>1007</sup> KMS, 148., KU, AA 05: 257.

<sup>1008</sup> KMS, 53., EEKU, AA 20: 249.

Prema tome, subjektivni kauzalitet u osećaju uzvišenog primarno je jedno nezadovoljstvo, težnja da se stanje predstave pri prosuđivanju 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 koga se u prosuđivanje pripisuje predikat subjektivne svrhovitosti nekoj predstavi predmeta, i održava u prosuđivanju tog predmeta.

#### **4.9. 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 konstituise 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.<sup>1009</sup> 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“. <sup>1010</sup> Radi se, dakle, o jednom držanju prema prirodi takvom 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.

Veza 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 ni jednom od njih ne bude naneta neka šteta. (2) U dijalektici kritike ukusa Kant ukazuje kako antinomija ukusa vodi ka pretpostavci ideje jednog natčulnog supstrata (prirode kao svrhovite ili čoveštva). (3) U §59. Kant upućuje

---

<sup>1009</sup> KMS, 158., KU, AA 05: 268.

<sup>1010</sup> KMS, 158., KU, AA 05: 267.

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 lepog 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 jedan 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 lepog nas ne interesuje po svom pitanju da li lepe umetnosti (prema kritici) treba da simbolizuju moralne ideje, niti da li ih lepa priroda (prema kritici ukusa) reprezentuje, već na specifično pitanje da 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“.<sup>1011</sup> Kod Kanta stvar stoji sasvim drugačije, Kant suprotstavlja intuitivno i diskurzivno, a „simbolično je samo jedna vrsta intuitivnog načina predstavljanja“<sup>1012</sup>.

„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 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.“<sup>1013</sup>

Dakle, ono što je suštinsko za simboličan način predstavljanja je forma refleksije, način uređivanja sadržaj, ne sam materijal (*Stoff*). Prema tome, nije suštinsko za simboličko prosto da je to znak („ne prosti karakterizmi“<sup>1014</sup>), nego *analogija* za moć suđenja.

---

<sup>1011</sup> G.F.W. Leibniz, *Razmatranja o spoznaju, istini i idejama*, 3.

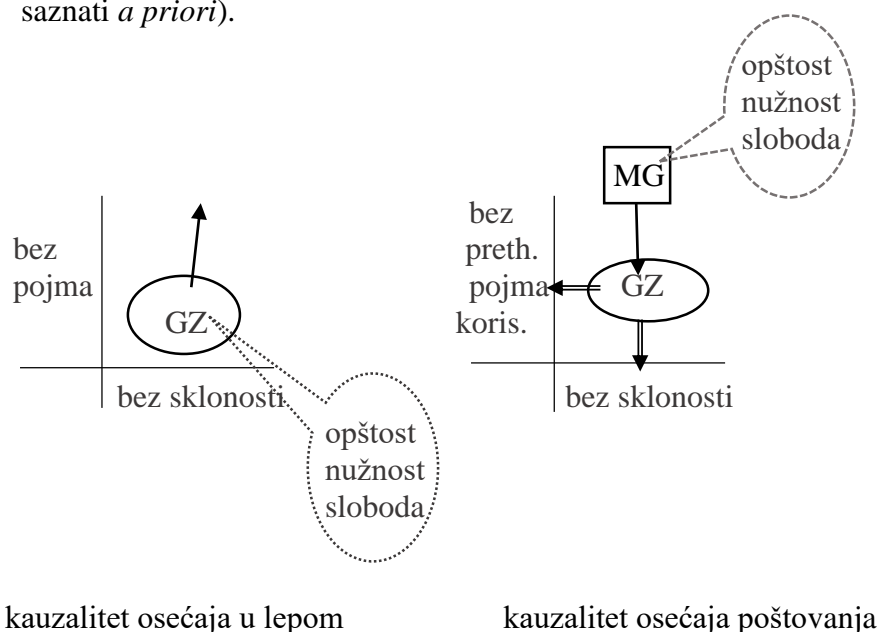
<sup>1012</sup> KMS, 239., KU, AA 05: 351.

<sup>1013</sup> *ibid.*

<sup>1014</sup> *ibid.*

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 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 to pokušali da 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.

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.“<sup>1015</sup> Pitanje kako do toga dolazi je kompleksno.

Prećićemo 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*)“<sup>1016</sup>, 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 maksimu delanja: „postupaj tako da ti dobrobit tvog tela (zdravlje) bude svrha“. Tu istu maksimu ja mogu da primenim i na druge pojedinačne namere, recimo da rađe izaberem supu lošeg ukusa, nego neku nezdravu hranu dobrog ukusa. Da bi ovakve maksime odgovarale moralnom zakonu one moraju i „same od sebe da pokazuju sposobnost za opšte zakonodavstvo“<sup>1017</sup>, odnosno da nisu zasnovane na nekom materijalnom odredbenom razlogu (prijatnosti ili korisnosti). Ukoliko jedna maksima za praktičku moć suđenja (tipiku) odgovara moralnom zakonu onda joj „*a priori* određujemo neko dopadanje koje pretvaramo u zakon za svakoga“<sup>1018</sup>; dakle, pripisujemo ovoj formi maksima jedan subjektivni kauzalitet u ogledu 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).

Estetska refleksivna moć suđenja na analogni način treba da neku formu predmeta prosudi, bez interesa, i pripíše jedan kauzalitet subjektivne svrhovitosti (osećaj zadovoljstva). sam taj kauzalitet treba shvatiti kao odredbu forme nekog predmeta, kao forme svrhovitosti.<sup>1019</sup>

---

<sup>1015</sup> KMS, 188., KU, AA 05: 299.

<sup>1016</sup> Refl, AA 19: 526.

<sup>1017</sup> KMS, 189., KU, AA 05: 300.

<sup>1018</sup> *ibid.*

<sup>1019</sup> 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.



Ovo nam može pomoći da utvrdimo za šta je um zainteresovan u sudu ukusa. Kant kaže za to da ideje, za koje um u moralnom osećaju proizvodi neposredni interes, imaju objektivni realitet.<sup>1020</sup> Potreba uma za objektivnim realitetom njegovih ideja nije sporna, ali pitanje je zašto bi sud ukusa trebao 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 : „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.“<sup>1021</sup> Neka zakonska saglasnost prirode, ukoliko bi trebali da je saznamo, bi uvek 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 preko relacije prema osećaju zadovoljstva i nezadovoljstva. Da bi smo to pokazali, prisetimo se definicije zadovoljstva iz *Kritike praktičkog uma*, koja je kao svoj osnovi pojam imala upravo pojam slaganja (*Übereinstimmung*), naime slaganje predmet *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 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 da predmeti imaju u prosuđivanju nekakvu unutrašnju odredbu

---

<sup>1020</sup> KMS, 189., KU, AA 05: 300.

<sup>1021</sup> *ibid.*

da se slažu sa uslovima života subjekta, i time izriču jednu estetsku predstavu svrhovitosti prirode – „Lepe stvari pokazuju da se čovek (*der Mensch*) uklapa (*passee*) u svet“<sup>1022</sup>. 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.

---

<sup>1022</sup> Refl, AA 16: 127.

## ZAKLJUČNI KOMENTAR

**I** Kant osećaje, prema interpretaciji koji smo ponudili, primarno objašnjava preko njihove fenomenološke strukture, koja je nereducibilna na druge osnovne vrste fenomena, saznanje i žudnje, kao mentalna stanja *sui generis*. Struktura ovog fenomena sastoji se u relaciji neke predstave (kao kognitivnog stanja) u pogledu stanja subjekta, da se održi u tom stanju ili da se ono odbaci, odnosno u subjektivnom kauzalitetu predstave.

Ovakvo određenje može na prijemčiv način da odgovori našim osnovnim intuicijama u pogledu osećaja. Fenomenu osećaja primarno pripada to da se oseća, i od toga se ne može posmatrati izolovano. Ukoliko kod ovog fenomena u zagrade stavimo ono što pripada saznanju, koje govori o objektivnim karakteristikama predmeta (predstavu predmeta) i ono što pripada žudnjama, težnju za egzistencijom predmeta, onda je ono što preostaje samo subjektivni kauzalitet neke predstave, ili čist fenomen osećaja, to da *osećamo* odnos predstave prema našem stanju.

**II** Interpretacija koju smo izneli u ovom radu kritički je nastrojena prema uobičajenim interpretacijama Kantovog shvatanja osećaja: interpretaciji prema kojoj je Kant shvatao osećaj kao prost oset koji se ne može drugačije objasniti, osim preko svojih uzroka (kauzalnog objašnjenja), i interpretaciji prema kojoj je Kant osećaj shvatao kao mentalno stanje višeg reda o nekom drugom stanju subjekta ili njegovoj relacionoj karakteristici (intencionalno objašnjenje).

Interpretaciju osećaja kod Kanta, kao intencionalnih mentalnih stanja drugog reda, 'svesti o', ili 'predstavi o' koju je ponudila Rejčel Zakert odbacili smo primarno zbog toga što u nedovoljnoj meri uvažava nereducibilnost fenomena osećaja na fenomen saznanja, primarno predstavu. Predstavu bismo mogli, doduše cirkularno, da označimo kao mentalni fenomen koji ima neki reprezentovani sadržaj, da je 'o nečemu'. Međutim, mentalni fenomen osećaja ima sasvim drugačiju fenomenalnu strukturu, ne da je 'o nečemu', nego da je predstava u odnosu (subjektivnog kauzaliteta) prema stanju subjekta, da se održi ili odbaci to stanje predstavljanja.

Ipak, intencionalnost nije sasvim ostala van igre. Prema prethodnom izlaganju fenomena osećaja, iako osećaj nije 'o nečemu', on svakako jeste *usmeren* na nešto što je i samo

predstavljeno. Na taj način pokušali smo i da predstavimo poseban karakter intencionalnosti osećaja, koji moramo razlikovati s obzirom na vrstu osećaja o kojoj je reč.

**III** Kant razlikuje osećaje na više načina. *Prva* razlika je prema predstavama na koje je osećaj upućen: oset, čist opažaj ili pojam, prema tome radi se o uživanju/bolu, osećaju u lepom/uzvišenom ili intelektualnom zadovoljstvu/nezadovoljstvu. *Druga* razlika, koja je paralelna, je prema životnoj moći koja je aficirana: životinja, ljudska ili intelektualna. *Treća* razlika, takođe paralelna, je prema vrsti subjektivnog kauzaliteta koja je u pitanju, odnosno prema načinu odnosa predstave u pogledu na stanje subjekta. Veza između oseta i stanja subjekta je takva da se uvek može samo empirijski uvideti, dakle zasnovana je na mehaničkom kauzalitetu iskustva. Ukoliko neki pojam o dobrom, kao predstava svrhe, stoji u osnovi osećaja, onda se radi o kauzalitetu svrhovitosti, osećaj je fenomenalno struktuiran kao svrhovitost nekog stanja (predstavljanja) u pogledu na neki pojam, kao predstavu svrhe. Ta relacija može biti dvostruka, ili je svrhovitost spoljašnja, zasnovana na nekoj daljoj svrsi (korisno), ili je unutrašnja kada je nešto neposredna svrha (neposredno dobro ili moralnost). U slučaju unutrašnjeg svrhovitog kauzaliteta (moralnog zakona kao njegovog razloga) možemo prekoračiti granice iskustva i pozvati se na kauzalitet slobode – utoliko je osećaj poštovanja posebna modifikacija intelektualnog osećaja koju možemo saznati *a priori*. U prosuđivanju predmeta, u čistoj formi opažaja, moguće je da ova struktura ne bude zasnovana na nekom pojmu, već se radi o čistoj formi subjektivne svrhovitosti pri nekoj datoj predstavi. I ova relacija može biti spoljašnja, ukoliko razlog nije u samom prosuđivanju, i tada se radi o osećaju uzvišenog, ili unutrašnja kada je razlog ove svrhovitosti u samom prosuđivanju, što označava strukturu osećaja zadovoljstva u sudu ukusa, koja je takođe *a priori*na forma, i kao čisto unutrašnji kauzalitet izmiče redu vremena. *Četvrta* razlika je, napokon, zasnovana na odnosu sa moći žudnje, ono osećaje koji su povezani sa moći žudnje Kant naziva praktičkim (bilo da se radi o razlogu ili konsekventu odredbe moći žudnje), dok je samo zadovoljstvo u ukusu ne povezano sa moći žudnje, čisto kontemplativno, i jedino može *in concreto* da važi za čist fenomen osećaja (osećaj uzvišenog prema svojoj spoljašnjoj relaciji upućuje na moralni osećaj).

**IV** S obzirom na prethodne podele modifikuje se i intencionalni status osećaja. Uživanje i bol, u tom pogledu, mogu biti intencionalno okarakterisani kao zadovoljstvo ili

nezadovoljstvo stanjem subjekta koji su intencionalno usmereni na (ne)egzistenciju svog objekta. Pri tom intencionalni objekat ovih osećaja nije nikakav kvalitativno određen predmet, nego naprosto (ne)egzistencija objekta koji izaziva osećaj, a stanje subjekta (oset) je specifičan fokus ovih osećaja. Osećaj posredno dobrog i korisnog ima svoju kompleksnu intencionalnu strukturu u kojoj možemo označiti metu, fokus i formalni objekat osećaja. To isto važi i za moralni osećaj, s tim što je njegova meta uvek radnja, a fokus uvek moralni zakon. Osećaj poštovanja možemo označiti kao fokalnu privrženost moralnom zakonu, pri čemu ova intencionalna struktura istovremeno na delatan način označava poštovanje ličnosti.

Poseban slučaj je osećaj zadovoljstva u ukusu, koji ne upućuje ni na kakav pojam, pa prema tome nema ni propozicionalni objekat, ali ima specifičnu fenomenalnu strukturu: čistu formu subjektivne svrhovitosti bez svrhe, koja istovremeno predstavlja čist fenomen osećaja. U slučaju zadovoljstva u sudu ukusa formalna unutrašnja svrhovitost se može shvatiti kao formalni intencionalni objekat osećaja, ono na osnovu čega taj osećaj karakterišemo kao vrstu osećaja o kojoj je reč, forma objekta (neodređena pojmom) na koju smo u osećaju usmereni može se shvatiti kao meta osećaja, a kao neodređeni fokus ovog osećaja, stanje subjekta na koje smo usmereni, se može shvatiti način prosuđivanja na mestu svakog drugog čoveka.

Relativno slično je sa osećajem uzvišenog koji, takođe, ima fenomenalnu strukturu svrhovitosti bez svrhe, ali je ona zasnovana na spoljašnjoj relaciji prema umu, odnosno moralnom osećaju. Dakle, spoljašnji svrhoviti odnos u prosuđivanju neke predstave predmeta prema moralnom osećaju je fenomenalna struktura ovog osećaja, a njegov fokus naša umna (moralna) odredba.

V *Kritika estetske moći suđenja*, unutar Kantovog filozofskog sistema, predstavlja vrhunac Kantovog razmatranja fenomena osećaja. Pre svega, zbog toga što ukazuje na *princip a priori*, odnosno prvi razlog, na osnovu koga je moguć osećaj zadovoljstva, koji nije zasnovan na moći žudnje, koji sam u sebi sadrži obeležje opštosti, i na taj način je osnov suda ukusa. Na taj način se izolovanje fenomena osećaja, sa kojim je Kant i ranio baratao, ali samo kao empirijskom postavkom, potvrđuje i u okviru sistema transcendentalne filozofije, zadobijajući prostor za osećaj zadovoljstva i nezadovoljstva

kao jednu sasvim posebnu osnovnu moć duše, koja čini prelaz između moći saznanja i moći htenja.

VI Neke od teza koje smo izneli i razmatrali u radu će verovatno ostati deo istorije filozofije, inkorporiran u specifičan Kantov sistem filozofije, koji se ne možda ne bi mogao u vidnoj meri iskoristiti u današnjoj situaciji, niti problemima sa kojima se danas filozofija osećaja susreće. Čak i ako je tako, i dalje bi za nekoga ko se bavi filozofijom bilo sasvim legitimno da Kantova razmatranja uzme kao jedan *exemplar*, kako je i sam Kant smatrao da istoriju filozofije treba posmatrati, ne po njenim stavovima, nego po načinu na koji je pokušala da sagleda problem:

„Mi ćemo, dakle, radi oprobavanja u samostalnom mišljenju i filozofiranju imati da gledamo više na *metod upotrebe uma* negoli na same postavke do kojih kroz tu upotrebu dolazimo.“<sup>1023</sup>

Međutim, smatramo, da način na koji je Kant rešavao probleme sa kojima se suočavao, često daje jako originalne odgovore i na probleme koji i dalje, iznova, muče filozofiju osećaja. Tako je, na primer, i danas u teoriji emocija prisutno pitanje da li su emocije i osećaji naprosto fizički oseti ili neka vrsta predstava (afektivne predstave<sup>1024</sup>) sa intencionalnim sadržajem, ili se, iako imaju neka slična svojstva sa predstavama moraju posmatrati kao mentalna stanja *sui generis*.<sup>1025</sup> Uobičajene interpretacije Kantovog shvatanja osećaja, koje smo označili kao kauzalnu i intencionalnu interpretaciju, pristupaju tom problemu tako da se ispostavlja da Kant, ili nije posvetio mnogo pažnje pitanju da li su osećaji predstave, ili nije došao do jednoznačnog originalnog rešenja. U radu smo, između ostalog, pokušali da pokažemo da je Kant, zapravo, vrlo ozbiljno pristupio ovom pitanju i da je, pored toga, došao do sasvim originalnog rešenja: da osećaji, kao mentalna stanja *sui generis*, iako daleko od toga da sami mogu biti predstave, jesu relaciona svojstva predstava, težnja da se u datom stanju predstavljanja održi ili da se ono odbaci, i kao takva zasnivaju se na predstavama kao svom sadržaju. Na koji način se Kantovo izlaganje fenomena osećaja može suočiti sa ovim, kao i drugim, problemima savremenih teorija osećaja pitanje je za neko sledeće istraživanje.

---

<sup>1023</sup> *Logika*, 28.

<sup>1024</sup> Sabine A. Döring, “Seeing What to Do: Affektive Perception and Rational Motivation”, *dialectica* 61 (3), 2007. (363 – 394).

<sup>1025</sup> P. Goldie, “Getting Feelings into Emotional Experience in the Right Way”

**KORIŠĆENE SKRAĆENICE KANTOVIH DELA PREMA AKADEMSKOM  
IZDANJU:**

<b>AA</b>	Akademie – Ausgabe
<b>Anth</b>	Antropologie im pragmatischer Hinsicht (AA 07)
<b>Br</b>	Breife (AA 10 – 13)
<b>EEKU</b>	Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft (AA 20)
<b>FM</b>	Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
<b>GMS</b>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
<b>GSE</b>	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
<b>KpV</b>	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
<b>KrV</b>	Kritik der reinen Vernunft
<b>KU</b>	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
<b>Log</b>	Logik (AA 09)
<b>MS</b>	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
<b>NG</b>	Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Welweisheit einzuführen (AA 02)
<b>OP</b>	Opus postumum (AA 21 und AA22)
<b>PND</b>	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidation (AA 01)
<b>Prol</b>	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
<b>Refl</b>	Reflexion (AA 14 – 19)
<b>RGV</b>	Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft (AA 6)
<b>VAMS</b>	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten (AA 23)
<b>V-Anth/Busolt</b>	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt (AA 25)
<b>V-Anth/Collins</b>	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA25)
<b>V-Anth/Fried</b>	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
<b>V-Anth/Mensch</b>	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde (AA 25)
<b>V-Anth/Mron</b>	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (AA 25)
<b>V-Anth/Parow</b>	Vorlesungen Wintersemester 1772/1772 Parow (AA 25)
<b>V-Anth/Pillau</b>	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)

<b>V-Lo/Philippi</b>	Logik Philippi (AA 24)
<b>V-Lo/Wiener</b>	Wiener Logik (AA 24)
<b>V-Met/Dohna</b>	Metaphysik Dohna (AA 28)
<b>V-Met/Herder</b>	Metaphysik Herder (AA 28)
<b>V-Met-K3E/Arnoldt</b>	Ergänzungen Kant Metaphysik K3 (Arnoldt, Schlapp) (AA 29)
<b>V-Met-L1/Pölit</b>	Metaphysik L1 (Pölit) (AA 28)
<b>V-Met-L2/Pölit</b>	Metaphysik L2 (Pölit, Original) (AA 28)
<b>V-Met/Mron</b>	Metaphysik Mron (AA 29)
<b>V-Met/Schön</b>	Metaphysik von Schön, Ontologie (AA 28)
<b>WDO</b>	Was heißt sich im Denken orientieren? (AA 08)
<b>VT</b>	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:***

<b><i>Antropologija</i></b>	<b><i>Antrologija u pragmatičkom smislu, Naklada breza, Zagreb, 2003.</i></b>
<b>KČU</b>	<i>Kritika čistog uma, Dereta, Beograd, 2003.</i>
<b>KMS</b>	<i>Kritika moći suđenja, BIGZ, Beograd, 1991.</i>
<b>KPU</b>	<i>Kritika praktičkog uma, Plato, Beograd, 2004.</i>
<b><i>Logika</i></b>	<i>Logika, Neven/Feniks, Beograd, 2008.</i>
<b><i>Metafizika morala</i></b>	<i>Metafizika morala, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Novi sad, 1993.</i>
<b><i>Prolegomena</i></b>	<i>Prolegomena za svaku buduću metafiziku, Fedon, Beograd, 2008.</i>
<b>ZMM</b>	<i>Zasnivanje metafizike morala, Dereta, Beograd, 2008.</i>

***Napomena:***

Prevod citiranog teksta Kantovih dela je prilagođen prema originalnom izdanju dela i terminologiji koja je korišćena u ovoj disertaciji, od strane autora disertacije.



## LITERATURA:

### KANTOVA DELA NA NEMAČKOM JEZIKU:

- »Immanuel Kant - Werke« Release (XP) 2/2004 Sonderausgabe zum Kantjahr 2004, (Hg. Karsten Worm und Susanne Boeck)
- *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*, (Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin/ Leipzig, 1902-1957) <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>
- *Kritik der Urteilskraft* (Hg. Karl Vorländer), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.
- *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, (hg. Manfred Frank und Veronique Zanetti), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996.
- *Kants Vorlesungen*, In: *Kants gesammelte Schriften*, De Gruyter, Berlin, 1997.

### PREVODI KANTOVIIH DELA NA SRPSKO/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 praktičnog 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., (str. 163 – 193.)

- Borovski, Ludvig E., Jahman, Rajnhold B., Vazijanski, E.A.K., *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; Carriero, John (Ed.), *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. Dümmmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1889.
- Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910.
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1885.
- Cohen, Ted, "Three Problems in Kant's Aesthetics", *Britisch 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, Kriegel, Uriah, "Locke on Consciuousness", *History of Philosophy Quarterly* 25 (3), 2008., (221 – 242)
- Crusius, Christian August, *Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten*, Johann Friderih Gleditschen, Leipzig, 1766.
- 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, Rene, *Philosophical Essays and Correspondences*, Hacket Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2000.
- Dekart, Rene, *Strasti duše*, Moderna, Beograd, 1989.
- 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 asthetischer Urteilstkraft: 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 EmpfindensI*, 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.
- Frank, Manfred, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007.
- Franke, Ursula (Hg.), *Kant Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants „Kritik der Urteilstkraft“*, 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, 2011. Novi sad, (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 (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)
- Grubor, Nebojša, „Baumgartenovo utemeljenje moderne estetike“, *Filozofija i društvo* 26 (3), 2015, (599 – 616)
- Grubor, Nebojša, „Ukus kao osećaj zadovoljstva razumom. Ključno pitanje Kantove kritike ukusa“, u: *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, 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 Methapysics*, Indiana University Press, Indianapolis, 1995.
- 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, Bernhard, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise 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 1974.
- Kulenkampff, Jens, „The Objectivity of Taste: Hume and Kant“, *Nous* 24/1, 1990., (29 - 43.)
- Lajbnic, Gotfrid Vilhelm, *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980.
- Lajbnic, Gotfrid Vilhelm, *Monadologija*, Eidos, Vrnjačka banja, 2002.
- Lajbnic, 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, Beatrice, "Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason", *The Harvard Review of Philosophy* IX, 2001, (67 – 87)
- Longuenesse, Beatrice, *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, Beatrice, „Kants Theory of Judgement, and Judgements of the Taste: On Henry Allison's Kant's Theory of the 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“; Sabrina Ebbersmayer (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, no. 3 (1993), s. 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.
- Milisavljević, Vladimir, *Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici autonomije*, *Arhe* 1 (1), Novi sad 2004.
- Mohr, Georg i Willaschek, Marcus (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, Novi sad, (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“, u: *Problem ukusa*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, 2013., (201 - 225.)
- Randvel, Hilge und Renz, Ursula (Hg.), *Klassische Emotionstheorien: von Plato bis Wittgenstein*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008.
- Rehmke, Johannes, *Das Bewusstsein*, Carl Winter, Heidelberg, 1910.
- Sellars, 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, *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*, Vol. 12 (2), 2012., (1 – 21)
- Sommer, Robert, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolf-Baumgarten bis Kant- Schiller*, Würzburg, 1892.
- Solomon, Robert C., *Not Passion's Slave: Emotions and Choise*, 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*, , Berlin: Walter de Gruyter, 2007., (207 - 221.)
- von Stein, Heinrich, *Die Entstechung der neueren Ästhetik*, Gebrüder Kröner, Stuttgart, 1886.
- Stöckmann, Ernst, *Antropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie and 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.
- Thurnerr, 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*, *Journal of the History of Ideas* (vol 48), 1987., (287 – 305.)
- Vuković, Ivan, *Oponašanje Boga: Intimna Istorija Kantove Filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi sad, 2006.
- Wachter, Alexander, *Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Übelegungen 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 Kant's Aesthetic*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Victoria, 2005., 29.
- Wieland, Wolfgang, *Urteil und Gefühl*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
- Verri, Pietro, *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Weygand, Leipzig, 1777.
- 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. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 2005.
- Zammito, John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Zangwill, Nick, "Kant on Pleasure in 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*, Vol. 60 (3), 2002., (239 – 252)
- Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge University Press, New York, 2007.

## Biografija autora

Igor D. Cvejić je rođen 30.9.1986. godine u Beogradu.

Osnovne studije filozofije upisao je 2005. godine, a diplomirao je 2011. godine na odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Doktorske studije filozofije upisao je školske 2011/12. na istom fakultetu.

Od 2012. godine zaposlen je na *Institutu za filozofiju i društvenu teoriju* u Beogradu. Na istom institutu član je grupe za studije angažovanosti sa kojom je učestvovao u organizaciji mnogobrojnih međunarodnih naučnih konferencija i seminara.

Osnovna polja njegovog interesovanja su teorija emocija, Kantova filozofija, moderna filozofija, teorija svojine i filozofija angažovanja.

Objavio je više naučnih članaka, recenzija i učestvovao u priređivanju naučnih zbornika i temata časopisa.

Образац 5.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора ИГОР ЦВЕЛИЋ  
Број индекса ФС 11/02

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

КАНТОВА ТЕОРИЈА ОСЕЋАЈА

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 08.09.2016.

Игор Цвелић

Образац 6.

**Изјава о истоветности штампане и електронске  
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора ИГОР ЦВЕЈИЋ  
Број индекса ФС 11/02  
Студијски програм ФИЛОЗОФИЈА  
Наслов рада КАНТОВА ТЕОРИЈА ОСЕЋАЈА  
Ментор ДР. НЕБОЈША ГРУБОР

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, 08.09.2016.

Игор Цветић

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

КАНТОВА ТЕОРИЈА ОСЕЋАЈА

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 08.09.2016

Јасна Арђић