

---

Günter Zöller, *Kritički duh: spoznaja i djelovanje kod Kanta, Fichtea i Nietzschea*, preveo M. Mišković, priredio D. Barbarić, Zagreb: Matica hrvatska, 2012, 283 str.

---

Autor je svjetski poznati tumač prije svega Kantove i Fichteove filozofije, kojima se, uz izuzeće zadnja dva poglavlja, bavi i u ovoj knjizi. Opseg njegova istraživanja i pisanja o njima u zadnjih nekoliko desetljeća daje se naslutiti iz popisa literature uz svako poglavlje, gdje se poziva na svoje brojne prethodno objavljene radove. To ujedno sugerira da se misaoni doimet svakog pojedinog od tekstova iz ove knjige može odmjeriti jedino u kontekstu cjeline njegova istraživanja.

U knjizi je sabrano deset Zöllerovih radova objavljenih u zadnjih četrnaest godina, s tim da većina njih nije starija od nekoliko godina. Riječ je, dakle, pretežito o autorovim najnovijim radovima, čiji je izbor izvršio on sam, u suradnji s priređivačem knjige Damirom Barbarićem. Sve njih odlikuje misaono vrlo precizno i sustavno, suvereno i sadržajno zgusnuto, često komparativno izlaganje pojedinih filozofiranja, lišeno naglašenih ili vratolomnih interpretativnih zahvata, što tekstove čini akademski izuzetno ozbiljnima, nerijetko i teško “prohodnima”, bez sumnje neprivlačnima za svakoga tko od njih očekuje makar mrvu atraktivnosti. Zbog navedenih odlika, u skraćanim prikazima svakoga od njih puno toga nužno ostaje nedotaknuto.

Prvi rad, naslovljen “Prosvjetiteljstvo o prosvjetiteljstvu. Kantova koncepcija samostalne, javne i zajedničke upotrebe uma”, ima za cilj ocrtati Kantovu poziciju u odnosu na nakane prosvjetiteljstva, prije svega usmjerene k emancipaciji uma putem liberaliziranja mišljenja, tiska i institucija. U Kantu Zöller vidi mislioca koji je, kao najveći predstavnik prosvjetiteljstva, upravo svojim antidogmatskim zahtjevom za samodisciplinom uma deklasirao i marginalizirao ono što se prije njega u Njemačkoj smatralo prosvjetiteljstvom. Konkretno, on zdravom razumu kao najvišoj instanci, zatim naivnom realizmu, metafizičkom naturalizmu, moralnom eudemonizmu i estetskom empirizmu suprotstavlja metodološki scijentizam, epistemološki idealizam, metafizički supra-naturalizam, moralni rigorizam i estetski apriorizam. Integracijom umske teorije znanja i umske teorije slobode, čime prevladava filozofiju kao tek školsku znanost, Kant u toj mjeri produbljuje i radikalizira prosvjetiteljstvo da se njegov pristup može smatrati refleksijom prosvjetiteljstva o sebi samomu. Njegovo inzistiranje na kozmopolitskoj javnosti upotrebe uma ukazuje na nužnost uzajamnog prosvjeđivanja, jer se intelektualna samostalnost pokazala ne tek kao cilj prosvjetiteljstva, nego i kao njegov uvjet – što bi na indi-

vidualnoj razini bio paradoks: za prosvjetiteljstvo bi bio sposoban samo netko tko je već prosvijećen. Tu samostalnost je i na socijalnom planu zapravo nemoguće u cijelosti doseći, nego joj se možemo samo približavati – u čemu Kant vidi “izvorno određenje ljudske prirode”, a zločinom drži svako sprječavanje tog procesa. U svakom privatiziranju mišljenja vidi on samoukidanje uma, u razlici spram “maksime samoodržanja uma” koja nalaže sve-poopćivost – u čemu se i sastoji pravo prosvjetiteljstvo. U tu svrhu Kant potiče pridavanje pozornosti samo formalnim osobinama pojedinačne predodžbe, a ispuštanje iz vida njezine materije ili osjeta. No, ono najviše prosvjetiteljstva je, smatra Zölller, samostalno umsko određivanje granica našega znanja, odnosno vjerovanja: njihovo umsko samo-ograničavanje.

Upravo tom samo-ograničavanju posvećen je Zölllerov drugi rad, “U ograničavanju se pokazuje majstor. Metafizički minimalizam *Kritike čistog uma*”. Istražujući odnos kritike i metafizike u poglavlju o transcendentnoj dijalektici u Kantovu glavnom djelu, on ustvrđuje da se tu ne radi o usklađivanju teorijskog i praktičkog uma, nego teorijskog razuma i teorijskog uma, pri čemu Kant nudi formalnu transcendentnu teoriju nadosjetilnog. Čitav Zölllerov izvod sastoji se od ukaza na ograničavanja, prvo osjetilnosti, pa razuma, i na koncu uma: regulativne ideje vezuju um za područje iskustva, no ne dopuštajući mu prijelaz na noumena. “Bog, sloboda i besmrtnost dijele status Platonove države, naime taj da su uvijek važeće i utoliko djelotvorne, a da nigdje nisu realizirane ili zbiljne” (36). Utoliko *Kritika čistog uma*, opovrgavajući tradicionalnu metafiziku, ipak “pruža minimalnu, negativnu metafiziku psihološkog antimaterijalizma, kozmološkog antinaturalizma i teološkog antifanatizma” (38). Time se ona kreće po graničnom prostoru između punine fenomena i praznine noumena, markirajući ga na način da se “ne može zadovoljiti s mogućim iskustvom, ali ga ne može ni premašiti” (44). No i u sferi praktičkog uma ponavlja se ograničavanje spoznaje na unutar-svjetske odnose bez ikakvog pomaka granica uma: ono što se tu bezuvjetno zahtijeva tek je samo-određeno ograničavanje na umske principe djelovanja. Dakle, zaključuje autor, ne samo u teorijskom nego i u praktičkom pogledu majstorstvo uma pokazuje se u samo-ograničavanju. Svjestan ograničenosti ponuđenog izvoda s obzirom na cjelovitije tumačenje Kantova filozofiranja, on u posljednjoj bilješci upućuje na niz svojih radova koji upotpunjuju ovdje rečeno.

Treći rad, “Autokracija. Psiho-politika vlasti nad sobom u Platona i Kanta”, usredotočuje se na kompleksnost “konstitucije sebstva kao arene za nadmetanje divergentnih usmjerenja i zahtjeva” (51), posredstvom usporedbe relevantnih Platonovih uvida iz *Države* s Kantovima iz *Metafizike običajnosti*. Središnja teza rada jest da se moderna koncepcija sebstva, unatoč svim razlikama, nije oslobodila tragova svojega podrijetla

u antičkom mišljenju, prije svega “predodžbe sebstva kao *composituma* različitih ili čak divergentnih funkcija, sposobnosti ili moći” (55), kao ni posezanja za političkom terminologijom u svrhu prikaza strukture praktičnog sebstva. U tome Kant slijedi Platona, baš kao i u posezanju praktične filozofije za onom teorijskom te u pribjegavanju etike politici i pravu. Ono pak što ih bitno razlikuje Zölller vidi u odnosu između prirodnog poretka i slobode: antičku koncepciju njihove usklađenosti kod Kanta zamjenjuje sloboda kao protu- ili nad-priroda u vidu autokracije sebstva ili slobodne samoprisile.

Rad naslovljen “‘Element sve izvjesnosti’. Jacobi, Kant i Fichte o vjeri” najstariji je od svih prezentiranih u ovoj knjizi (objavljen je 1998) i kompozicijski predstavlja svojevrsan prijelaz s Kantova na Fichteovo filozofiranje, kojemu je posvećen najveći dio knjige. Ovdje je ipak u prvom planu Jacobi, čiju nepravedno zapostavljenu ulogu u njemačkom filozofiranju oko 1800. godine autor želi rasvijetliti, ovoga puta usredotočujući se na pojam vjere. Kako sam kaže, “ulogu niti vodilje ovog istraživanja ima odnos vjere i znanja u Jacobija, Kanta i Fichtea, razmotren u kontekstu načelnih pozicija Jacobija i Fichtea” (86). Izvodi će pokazati kako u Jacobija postoji dvostruki pojam vjere, u kojemu se uspoređuju, ali ne i sjedinjuju naturalna i supra-naturalna vjera. Kod Fichtea će se pak pokazati da postoji sistematski ujednačen pojam vjere, do kojega je on dospio misaono se nadovezujući na Kanta. Drugi vid razilaženja između Jacobija i Kanta zajedno s Fichteom jest u njegovu isticanju instinktivnog, pasivnog momenta vjere kao “istinskog, čudesnog otkrivanja” iz kojega proistječe i sva spoznaja, dok ovi naglašavaju voljni moment vjerovanja: moralnu vjeru, naloženu praktičkim umom čestita pojedinca (Kant), odnosno “moralno određenje” kao ne-osjetilno, slobodno samoodređenje, koje je temelj vjere (Fichte). Fichte prihvaća Jacobijevo suprotstavljanje znanja i vjere, ali ne i vjeru u osobnog Boga – on mu suprotstavlja koncepciju onog božanskog kao moralnog svjetskog poretka.

Peti rad, “Ćudorednost duha ili duh ćudorednosti. Fichteov sistematski doprinos”, sabran je oko Fichteova doprinosa u kontekstu cjelokupne povijesti duha – ukratko, ali sustavno izložene u prvom odjeljku. Zölller smatra Fichtea “naprosto filozofom duha” koji se “osobito trudio da do u najdublju strukturu svog filozofiranja bude pravedan prema nepostojanoj, takoreći plinovitoj ili ‘pneumatskoj’ prirodi duha” (115). Ovom prigodom to demonstrira oslanjajući se prije svega na tri Fichteova pisma, objavljena 1800. godine pod naslovom “O duhu i slovu u filozofiji. U nizu pisama”. Pokazat će se da kod Fichtea, koji pojam duha dovodi u neposrednu blizinu pojmu umno odredive ili ćudoredne volje, duh i ćudorednost uvelike konvergiraju i fungiraju na način da se uzajamno nadopunjavaju. Okolnosti izvođenja su Fichteovi uvidi u to da je duh i subjekt i objekt filo-

zofiranja, zatim da je on snaga stvaranja slika ili predodžbi, te da su duh i život jedno. Duhom producirani karakter svijeta pojava prenosi se i na nad-osjetilni svijet, što ih poistovjećuje u toj mjeri da ih Fichte oba drži za “alternativne nazore na neko isto koje kao takvo izmiče svakom pogledu” (131). Utoliko i filozofija može proisteći jedino iz duha “izumitelja [...] koji su podigli nove sustave” potaknuti “nagonom za istinom” (138), a jedino putem duha se može i prenositi – slova, kaže Fichte, “nisu od pomoći” kod sljedbenika.

Sljedi rad “Drugo lice. Fichteov sistematski doprinos”, nastao dvije godine prije prethodnoga. U šest poglavlja analizira se šest različitih, arhitektonski, sustavno ustrojenih aspekata Fichteove obrade druge osobe ili onoga ti, koje kao komplementarno konkurira primatu onoga ja nad svim i svakim. Pod naslovom “Ja kao treće lice” Zölller tematizira Fichteovo razlikovanje apsolutnog ja, koje nije odlikovano sviješću, i običnog, svjesnog ja, ističući da “apsolutno ja nije zamjenica, nego imenica koja zahtijeva treće lice” (149). Ne-ja, kao suprotnost od ja samo na jednom mjestu kod Fichtea zamijenjena je izrazom “ti”, u čemu autor vidi iskaz odnosa uzajamnog ograničavanja. Prvi značajan korak prema specifičnom ti jest onaj prema drugom ja kao samo-svjesnom subjektu, a sljedeći korak je sinteza ili ujedinjenje onog ono i ja. Nastavak sve hermetičnijeg izvođenja odvija se preko “od tebe k meni i od mene k tebi”, a potom “od mene i tebe k mi”, pri čemu se ključnim pokazuje Fichteov pojam “priznavanja”: to je skraćena izjava da “ono pozivajuće priznaje dotično biće kao sposobno za um” (168). Obostranost priznavanja jamče pravo i moral, i to u etičkoj ili ćudorednoj univerzalnoj zajednici, koju Fichte, slijedeći Kanta, naziva “crkvom”. Idealno etičko mi za Fichtea, zaključit će Zölller, nije neko socijalno konstruirano, pluralno mi, nego integralno, apsolutno mi, koje “treba promatrati kao rekonfiguraciju u socijalnom ruhu onog apsolutnog ja s kojim je počeo Fichteov spekulativni prijelaz od ja k meni, od ja k ti, od mene k tebi i od tebe k meni, i do kojeg apsolutnog ja taj prijelaz nakon putovanja svijetom treba ponovo dovesti” (174).

Treći po redu rad posvećen isključivo Fichteu, “Konkretna etika. Univerzalnost i partikularnost u Fichteovu ‘Sustavu ćudorednog nauka’”, ima za cilj ispraviti historijsku nepravdu prema Fichteovu doprinosu etici, naime okončati njegovo marginaliziranje i u velikoj mjeri potpuno previđanje. Djelo iz naslova, objavljeno 1798, Zölller analizira u korelaciji s Kantovim srodnim pokušajima, i to u tri koraka. Prvo razmatra položaj etike u Fichteovoj arhitektonici sustava nauka o znanosti, naime integraciju moralne filozofije u onu transcendentalnu. Tu se radi o dvostrukom programu izvođenja ćudorednog zakona samog, te o izvođenju njegove primjenljivosti. U drugom koraku razmatra se Fichteovo određenje odnosa između prirode i slobode u njegovoj transcendentalnoj teoriji praktične

subjektivnosti, pri čemu je naglasak na učenju o nagonima, s ciljem da se postigne integralno određenje etike, koja bi obuhvaćala i ono prirodno i ono natprirodno. “Čudoredni nagon” pokazat će mu se, nasuprot Kantu, kao mješovit, sastavljen od materije prirodnog nagona i forme čistog nagona: prirodni nagon mu određuje cilj, a čisti mu donosi bezuvjetnost; oba imaju podrijetlo u pra-nagonu. Zöller kaže: “Kantovskoj moralnoj krilatici ‘djeluj poput svakoga’ u Fichtea korespondira čudoredni zahtjev ‘djeluj kao nitko’ – naime onako kako inače nitko ne djeluje, jer se inače nitko ne nalazi u tvojoj konkretnoj, u strogom smislu jedinstvenoj situaciji” (195). Treći korak sastoji se u specificiranju čudorednog zakona za partikularne dužnosti, naime u izvođenju sustava dužnosti, s naglaskom na nad-individualnom, generičkom pojmu uma i njegovoj individuaciji. Čudoredni nauk, usuprot prethodnim izvođenjima, od individua zahtijeva da rade na svome deindividualiziranju i da djeluju po jednome umu, uz obrazloženje da će “svatko smjeti činiti sve što želi, jer će svi htjeti isto” (201). Zöller u tome ne vidi internu protuslovnost, nego “protusmjerno dvostruko gibanje Fichteove etike”.

“Sloboda svih od slobode svih. Carstvo prava u Fichteovu povijesno-filozofijskom nauku o državi” naslov je rada koji tematizira Fichteovu filozofiju povijesti, za njega prvenstveno političke povijesti ili povijesti razvoja slobode. Ta povijest je, opet drugim riječima, sfera ozbiljenja prava ili napretka prava, državi jednako tako podređenog koliko i suprotstavljenog “carstva prava”. Rad se ponaviše bavi Fichteovim djelom “Nauk o državi”, posthumno objavljenim 1820. godine, u kojemu Fichte, s osloncem u Kantovu kritičkom idealizmu, istražuje same uvjete povijesnog znanja. I znanju i u njemu utemeljenom svijetu on pretpostavlja nešto bezuvjetno, “apsolutni bitak” ili “Boga”, ostavljajući ga u posvemašnjoj neodređenosti, kao nešto o čemu se može pojmiti samo njegova nepojmljivost. Kasni Fichte određuje odnos znanja prema apsolutnom kao “pojavu” i kao “objavu” onog božanskog čovjeku, a apsolutnog začetnika bitka vidi u onome ja kao praktičnome ja ili volji. Bog mu se utoliko ne pokazuje kao osobno izvan-svjetsko biće, nego kao “Bog slobode”. Pravo pak, u svrhu slobode, nalaže upravo njezino ograničavanje, što je stvar političke pedagogije i učenih odgajatelja. “Povijest se Fichteu u cjelini predstavlja kao proces u kojem se u određeno doba još ‘postojeća svetkovina’ sukcesivno i kumulativno ‘ukida’ putem ‘slobodnog uvida’ – sve dok se ljudski rod sam ne obrazuje u ‘čistom i jasnom uvidu’ i sa ‘čistom slobodom’, te tako ostvari svoju ‘cijelu povijest’” (228). Dovođenje povijesti događa se u napredovanju k sve većem urazumljivanju vjere i ovjerovljenju razuma – jer, kaže Zöller, mogla bi se posve opravdano Fichteu pripisati parafraza Kanta: vjera bez razuma je slijepa, razum bez vjere je prazan. Pritom se

pod vjerom misli na trans-religijski uvid u čisto duhovni svijet, lišen spasenjskih doktrina i grešnosti svojstvenih, recimo, kršćanstvu.

Predzadnji rad u knjizi naslovljen je u duhu onoga komu je i posvećen: "Filozofija u tragičkom razdoblju Nijemaca. Nietzscheov projekt Antike". U njemu autor pokušava rasvijetliti korijene Nietzscheova kasnog filozofiranja o nihilizmu, koje nalazi još u njegovu mladenačkom usporednom razmatranju grčke tragedije i predsokratske filozofije. Zölller ističe da Nietzscheu nije bilo stalo do tragedije kao literarne forme, nego kao oblika spoznaje i života, pa nisu slučajno u središtu njegove pozornosti kulturni i politički uvjeti njezina podrijetla, baš kao i "suigra sna i opijenosti, misli i glazbe, te individuacije i dezintegracije" (235). U tom kontekstu značajna je uloga Sokrata, s jedne strane odgovornog za usporedne procese degeneracije tragedije i uvođenja filozofijskog sektašenja, a s druge strane viđenog kao onoga tko se pred smrt zaokuplja glazbom, čime ukazuje na granice logičkog svjetonazora, prizivajući dublju "mudrost" prvih filozofa. Takvo kroćenje bezmjerne pohlepe za znanjem teorijskog, "sokratskog" čovjeka ima pandan u tragičkom uvidu u konačnost čovjekova života. U nastavku rada Zölller istražuje morfološku srodnost grčke i europske kulture 19. stoljeća, prije svega normativni koncept samo-ograničenja kulture znanja umjetnošću i filozofijom. Nadasve u Kantu i Schopenhaueru Nietzsche vidi nastavljače borbe protiv "teorijskog optimizma", njegove krotitelje u korist estetičkog i tragičkog svjetonazora, jedinog sposobnog odrediti ciljeve i pružiti smisao životu. Završni dio rada u istom duhu razmatra specifičnu bliskost klasične grčke i moderne Njemačke, napose tragično tumačenje grčke i njemačke političke i kulturne povijesti. Perspektivu razvoja njemačke kulture Nietzsche vidi, tumači Zölller, u njezinu deromaniziranju i deheleniziranju i u povratku ranim Grcima – koji su kasnije, zapravo, odustali od sebe samih, zbog čega i nisu dali ono najbolje od sebe. Jer, Nietzscheovim riječima, "nemogućim se pokazalo kulturu graditi na znanju".

Iskoraci od znanja prema vjeri, odnosno umjetnosti iz prethodna dva rada potencirani su u završnom radu u knjizi, posvećenom glazbi: "'Glazbena moć'. Filozofija glazbe kao politička filozofija". Sam naslov ukazuje na to da rad nije okrenut estetskoj dimenziji glazbe niti glazbenicima, nego "funkciji glazbe u uspostavi, uređenju i orijentiranju političke zajednice" (257). Na svega dvadeset stranica autor reflektira o političkoj ulozi glazbe kod Platona, Aristotela, humanističkih utopista, Rousseaua, Kanta, Körnera i Schillera, što rad čini izuzetno misaono zgusnutim i isprepletenim, tako da ga je sadržajno nemoguće ukratko prikazati. Navedimo stoga dio proslava samog autora: "U pozadini ovog prikaza stoji razlika između antičkih i modernih oblika političke filozofije, u kojima se međusobno sučeljuju usmjerenost na pravedni poredak zajednice i usmjerenost

na uskladivost slobode i vlasti. U prvome planu ovih objašnjenja nalaze se historijski djelotvorni politički stavovi i načini obrazlaganja u odnosu na mogućnost i granicu glazbene moći u političkom pogledu. Cilj ovog skiciranja politike glazbe, uzete kao političke filozofije, je predočavanje isprepletenosti politike i estetike, a napose glazbe i moći, isprepletenosti koja je u prošlosti dublje i postojanije obilježavala doživljaj umjetnosti ili glazbe no što bi se to dalo očekivati od njegova današnjeg podcjenjivanja do razine opće kulture i oblika zabave. Politička filozofija koja se bavi glazbom također je filozofija glazbe koja se bavi politikom.” (258)

**Davor Ljubimir**

Sveučilište u Dubrovniku  
Odjel za komunikologiju  
Ćira Carića 4  
20 000 Dubrovnik  
davor.ljubimir@unidu.hr

---

Kristijan Krkač (ur.), *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Mate d.o.o., 2009, 336 str.

---

*Uvod u filozofiju* djelo je petnaestero autora i autorica mahom mlađe generacije, predavačkom aktivnošću ili studijem vezanih uz Hrvatske studije i Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu. Iako ova referenca može djelovati irelevantnom na početku prikaza jedne filozofske knjige, ona upućuje na filozofski *background*, *filozofsku kulturu* autora koji bi se (usprkos opasnosti od pojednostavljivanja) mogli nazvati *analitičkom filozofijom*. Taj je pak *background* u bitnome odredio filozofski profil ove knjige.

*Uvod u filozofiju* se sastoji od predgovora i 17 poglavlja koja su posvećena pojedinim filozofskim disciplinama (ontologija, epistemologija, filozofija znanosti, filozofija umjetnosti...) ili subdisciplinama (metaetika, bioetika i ekoetika, poslovna etika...), dok se posljednje poglavlje bavi logikom.

Sva poglavlja imaju manje-više identičnu strukturu: prvi dio donosi određenje discipline kojom se poglavlje bavi, potom se navode i opisuju odabrani problemi unutar discipline i filozofska stajališta (teorijski pozicije) u pogledu tih problema, dok završni dio svakog poglavlja uključuje pitanja za ponavljanje, prijedlog tema za eseje i popis literature.