

„DUH“ I „SLOVO“ MORALNOG ZAKONA

Tekst i komentar u hermeneutici nemačkog idealizma (I)¹

Apstrakt: Namera ovog rada je da osvetli različite aspekte hermeneutičkog problema u poslekantovskoj filozofskoj „konstelaciji“. U ovom području, problem odnosa između teksta i komentara postavlja se u terminima antiteze između „duha“ i „slova“, koja ima prepoznatljive religijske korene. Zato prvi deo rada istražuje istorijsko poreklo ove antiteze, kao i njenu primenu u filozofskim diskusijama koje su se krajem 18. veka razvile povodom problema pronalaženja „pravog“ tumačenja Kantove filozofije. U drugom delu rada, koji će biti objavljen u sledećem broju časopisa, dvojnost duhovnog i doslovnog tumačenja dovodi se u užu vezu sa tematikom Kantove teorije morala.

Cljučne reči: *duh, idealizam, komentar, slovo, tekst, tumačenje, zakon.*

U načelu, potreba za komentarom postoji od trenutka kada se neki tekst više ne može bez daljnijega razumeti iz samoga sebe – dakle, od onog trenutka kada njegovo razumevanje počinje da predstavlja problem. Do takvog stanja stvari može doći iz različitih razloga; ipak, mogu se prepoznati dve tipične situacije. Kao prvo, može se dogoditi da više nisu ispunjeni ni elementarni preduslovi za razumevanje nekog teksta: bilo da se radi o jezičkoj barijeri, o pomeranju u značenju termina, ili o prekidu kontinuiteta u usmenoj tradiciji neke zajednice – što u istorijskom pogledu svakako predstavlja uzoran slučaj – može doći do toga da se ono što neki tekst „želi da nam kaže“ više uopšte ne dâ neposredno razumeti. Ali, kao drugo, moguća je i sledeća situacija: tekst je *prima facie* i dalje „razumljiv“,

¹ Ovaj članak rađen je u okviru naučno–istraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 149031).

ali njegov smisao dolazi u sukob sa uverenjima – političkim, moralnim, religijskim ili drugim – koja su u jednoj zajednici vladajuća.² Zašto ovaj sukob može da predstavlja teškoću? Očigledno, zato što nije moguće naprosto „odbaciti“ dotični tekst, zbog toga što on još uvek uživa ugled u zajednici o kojoj je reč, ili zbog toga što je sankcionisan od strane nekog autoriteta koji se ne sme dovesti u pitanje.

Jedan od mogućih odgovora na drugu navedenu situaciju sa stajao bi se u tvrdnji da smisao koji tekst ima na prvi pogled nije i njegov jedini smisao. Da li nam tekst o kojem se radi možda ne kaže, s one strane onoga što neposredno izriče, i nešto sasvim drugo – ne treba li da ga razumemo „sasvim drugačije“ nego što nam se to isprva čini? Uvek se može pretpostaviti da on ima i neki drugi, „skriveni“ smisao, različit od njegovog „manifestnog“ smisla, koji se najpre otvara onome ko ga čita ili tumači. Ali, ako stvari tako stoje, postavlja se i pitanje kako treba razumeti odnos između dva smisla teksta, „manifestnog“ i „skrivenog“ (ili „latentnog“): da li očigledni smisao teksta treba shvatiti kao čisti privid ili, čak, kao krinku za neupućene? Da li je on možda podjednako suštinski kao i „dubinski“ smisao teksta, tako da dva smisla teksta ravnopravno postoje jedan pored drugog? Ili je, opet, očigledni smisao još uvek važeći i obavezujući, ali samo kao podređen njegovom dubinskom smislu? Kako će se pokazati, ove različite mogućnosti odgovaraju posebnim istorijskim artikulacijama odnosa između različitih smislova koji se mogu pripisati nekom tekstu, koje treba imati u vidu.

1.

Problem odnosa između očiglednog i „dubinskog“ smisla teksta od odlučujuće je važnosti za istoriju komentara. Istorijski koreni ove literarne forme sežu sve do 6. vek p. n. e. – bar do Teagena (Θεαγένης) iz Regijuma, koji je, kako se smatra, alegorijskim tumačenjem Homerovih epova nastojao da odbrani njihovog autora od čestih optužbi za bezbožnost i nemoralnost. Da bi to postigao, već Teagen se, kako izgleda, služio razlikovanjem između očiglednog i

² Gadamer daje lep primer ovog problema, s kojim se suočavala patristička tradicija od Origena do Avgustina: kako učiniti prihvatljivom, sa hrišćanske tačke gledišta, poligamiju patrijaraha? Upor. Hans–Georg Gadamer, „Hermeneutik als praktische Philosophie“, u: Manfred Riedel (ur.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, tom 1, Freiburg, 1972, str. 330.

skrivenog smisla (*hyponoia*) Homerovih stihova. To razlikovanje mu je dopustilo da tvrdi da nam Homerovi epovi zapravo govore nešto drugo od onoga što nam na prvi pogled kažu. Zbog toga se Teagen obično smatra rodonačelnikom tradicije „alegorijskog“ tumačenja.³ Ta tradicija se ovde ne može razmatrati u pojedinostima. Ipak, ona je već od doba helenizma imala znatan uticaj na egzegezu Svetog pisma, najpre kod Jevreja a zatim i kod hrišćana.

Suprotnost između „duha“ i „slova“, o kojoj je reč u naslovu ovog rada, može se shvatiti kao specifičan oblik koji razlikovanje između manifestnog i latentnog smisla nekog teksta dobija u vreme istorijskog formiranja hrišćanstva. Lako je navesti razlog zbog kojeg odgovarajuća distinkcija kod grčkih alegorista nije mogla da postoji: alegorijska interpretacija kod njih je povlačila za sobom odbacivanje ili potpuno obezvređenje doslovnog smisla teksta koji je bio predmet tumačenja. U stvari, prema navedenoj hipotezi, kod Grka je ovaj tip interpretacije bio neophodan upravo zbog toga što je očigledni smisao teksta bio neprihvatljiv. Stvari stoje drugačije u slučaju jevrejske ili hrišćanske egzegeze. Religije iz kojih su te dve hermeneutičke tradicije proistekle – judaizam i hrišćanstvo – suštinski su određene, za razliku od grčke, autoritetom Pisma, tj. posvećenog korpusa tekstova, koji, po predanju, potiče od Boga, odnosno Svetoga duha. To za hrišćanstvo ne vredi ništa manje nego za judaizam. Formalno posmatrano, hrišćanska „nauka“ se bavi, baš kao i jevrejska, pre svega svetim spisima; još od doba patristike, ona se i definiše kao tumačenje svetih spisa, tj. kao *tractatio scripturarum*.⁴ I sama dalekosežnost problematike odnosa između doslovnog i duhovnog smisla Pisma u hrišćanskoj hermeneutici objašnjava se okolnošću da potpuna negacija doslovnog smisla Svetih spisa u jednoj „religiji knjige“ za sobom povlači nerešive probleme. Na primer, razlikovanje između alegorijskog i figuralnog (ili tipološkog) tumačenja, koje usvajaju brojni hrišćanski teolozi, dopušta da se ti problemi izbegnu;

³ Upor. Louise H. Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, Ann Arbor, 1993, str. 141; za kritiku teze prema kojoj je najstarije alegorijsko tumačenje imalo ovu apologetsku ili defanzivnu funkciju, upor. J. Tate, “On the History of Allegorism”, *Classical Quarterly* 28, 1934, str. 105–114.

⁴ Avgustin, *De doctrina christiana*, I, 1. 1. (Saint Augustine, *On Christian Teaching*, Oxford, 1999, str. 3); prve tri knjige ovog spisa bave se upravo hermeneutičkom problematikom.

naime, za razliku od alegorijske, figuralna interpretacija ne poništava „istorijski“, doslovni smisao teksta.⁵

Da li je, međutim, suprotnost između doslovnog i duhovnog tumačenja zaista tako važna? Ponekad se ističe da je u daljem razvoju hrišćanstva početna binarna opozicija između „duha“ i „slova“ bila donekle ublažena učenjem o višestrukome smislu Pisma u njegovim različitim varijacijama: najpre Origenovom koncepcijom o trostrukom smislu – doslovnom, pneumatiskom (ili alegorijskom), i duhovnom (ili simboličkom) – a zatim i shvatanjem o četvostrukom smislu pisma, koje je, na Origenovom tragu, razvio Kasijan, i koje je sažeto u poznatom srednjovekovnom mnemoničkom diktumu: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* („Doslovni smisao uči šta se dogodilo, alegorijski – u šta treba da veruješ, moralni – šta treba da radiš, anagoški – čemu treba težiti“). Međutim, i danas preovlađuje stav da odlučujući značaj u hrišćanskoj egzegezi pripada upravo razlici između „doslovnog“ i „duhovnog“ smisla, na kojoj se i samo učenje o višestrukome smislu Pisma zapravo zasniva. Tako se tri potonja smisla – na primer, kod Tome Akvinskog, alegorijski, tropološki i anagoški smisao teksta – mogu razumeti jedino iz suprotnosti prema onom prvom, doslovnom ili „istorijskom“ smislu; uzeti zajedno, oni zapravo predstavljaju različite tipove „duhovnog“ smisla.⁶

Ova temeljna suprotnost između duha i slova u hrišćanstvu nema, međutim, samo formalni ili metodološki značaj. Ona se i tematski pojavljuje već u samoj Bibliji, posebno kod svetog Pavla, gde je nalazimo po prvi put. U Pavlovim poslanicama se srećemo sa izvesnom primenom alegorijske metode tumačenja Svetih spisa, koja je preko aleksandrijske škole i njenog predstavnika Filona, koji je

⁵ Upor. John D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley–Los Angeles–London, 2001, str. 9. i dalje, 49. Upor. i Cvetan Todarov, *Simbolizam i tumačenje*, Novi Sad, 1986, str. 116, kao i Jean Daniélou, *The Lord of History. Reflections on the Inner Meaning of History*, London–Chicago, 1958, str. 89.

⁶ Upor. Gilbert Dahan, „Le commentaire médiéval de la Bible. Le passage au sens spirituel“, u: Marie–Odile Goulet–Cazé (ur.), *Le commentaire entre tradition et innovation (Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles)*, Paris, 2000, str. 213–230, posebno str. 219: „S jedne strane, skoro nijedan komentator ne upušta se u sistematski pristup prema četiri smisla . . . ; s druge strane, ta teorija unosi neravnotežu između *jednog* doslovnog smisla i *tri* duhovna smisla, i time maskira suštinu: prelaz sa slova na duh, ono što ja zovem *hermeneutički skok*“.

bio apostolov savremenik, ušla u svet jevrejske egzegeze. Međutim, presudno je što se kod svetog Pavla u terminima suprotnosti između duha i slova tumače odnosi između Starog i Novog zaveta. Naime, sveti Pavle tretira spise Staroga zaveta kao izlaganje *slova* jednog Zakona koji dobija svoje pravo tumačenje ili smisao tek u Hristu. Pri tom je odlučujuće to što se Zakon sa Hristom ispunjava u *duhu*, ali se samim tim poništava ili ukida *kao zakon*.⁷

U ovom obrtu dolazi do izražaja sva dvosmislenost odnosa između Starog i Novog zaveta, ili između judaizma i hrišćanstva. S jedne strane, oni ostaju blisko povezani, pošto je Hristovo otelovljenje i uskrsnuće shvaćeno kao događaj koji je tipološki najavljen u Starom zavetu; u tom pogledu, komplementarni odnos između duha i slova dopušta da se dođe do objašnjenja jedinstva Svetog pisma, koje obuhvata Stari kao i Novi zavet. Ali, s druge strane, odnos između Zakona i njegovog „ispunjenja“ shvata se kod svetog Pavla isto tako i u smislu suprotnosti između jednog „slova“, koje donosi prokletstvo ili „ubija“, i „duha“ koji spasava i „oživljuje“.⁸

Naravno, pitanje je da li je, i u kojoj meri, ispravno videti u svetom Pavlu predstavnika helenističkog učenja o alegorijskom tumačenju. Pomenuto razlikovanje između alegorijskog i figuralnog tumačenja formulisano je upravo da bi se mogo odgovoriti na kritike hrišćanske teologije sa judaističkog stanovišta, u kojima se svetom Pavlu pripisuje alegorijska i, prema tome, „helenizujuća“ interpretacija Pisma. U prilog takvom shvatanju govore, međutim, ona mesta na kojima se on izražava na način koji pretpostavlja razlikovanje između Hrista „po mesu“, tj. istorijskog ili „doslovnog“ Hrista, i Hrista „po duhu“, tj. „alegorijskog“, uskrslog Mesije, čemu, uostalom, odgovara i razlikovanje između Izrailja po mesu i Izrailja po duhu,⁹

⁷ Upor. i Origenov spis *O načelima*, IV, 5–6, 13. („De principiis“, *Origenis opera omnia*, tom 1, Paris, 1856, str. 302–304, 314–316).

⁸ Korinćanima poslanica druga, 3:6; upor. i Rimljanima 7:6. Mora se naglasiti da, uprkos navedenoj razlici, ne postoji neka jednoznačna linija razdvajanja, ili, čak, suprotnost između hrišćanske i jevrejske egzegeze. Tako se, na primer, unutar same „jevrejske Biblije“, proročke i istorijske knjige mogu posmatrati kao neka vrsta komentara „Zakona“ u užem smislu te reči, tj. Petoknjžija ili Tore; upor. o tome Wolfgang Pannenberg, „Frage und Antwort – Das Normative in christlicher Überlieferung und Theologie“, u: Manfred Fuhrmann i dr. (ur.), *Text und Applikation (Poetik und Hermeneutik IX)*, München 1981, str. 416–417.

⁹ Rimljanima 9:5 i 1:34; isto, pogl. 9–11.

ili između doslovnog, telesnog obrezanja, s jedne, i obrezanja „duhom, a ne slovima“, s druge strane.¹⁰ Upečatljiv primer Pavlove podložnosti grčkom shvatanju nudi njegova alegorijska interpretacija starozavetne priče o Sari i Agari i njihovim sinovima – Isaaku, koji je rođen u slobodi i duhu, i koji predstavlja Nebeski Jerusalim, i Ismailu, koji je rođen od robinje, dakle od „ploti“, što bi, prema svetom Pavlu, upućivalo na ropsku potčinjenost Jevreja Mojsijevom ugovoru sa Bogom na Sinaju.¹¹ Odnos između duha i slova ovde se pojavljuje u skopu metafizički obojenog, platonističkog govora o suprotnosti između „duha“ i „tela“ (i pored toga što sam Pavle svakako nije bio platoničar), na primer, u simboličkoj reinterpretaciji obrezanja kao odstranjivanja ploti, ili u shvatanju krštenja kao simbola telesne smrti i uskrsnuća u Hristu.¹² Pri tom se mora primetiti da je suprotnost između duha i slova na počecima hrišćanstva, kod svetog Pavla, a zatim još i kod crkvenih otaca, posebno kod Origena, shvaćena u smislu izričite devalorizacije „slova“ Zakona, koja ponekad ide sve do njegovog potpunog uniženja.¹³ U tome se pokazuje izvesna bliskost sa helenističkim filozofskim nasleđem, kao i sa gnostičkim pravcima, koji su insistirali na diskontinuitetu između Starog i Novog zaveta.

¹⁰ *Isto*, 2:28 i sled.

¹¹ Galatima 4:21–31. Ovo je, kako izgleda, i jedino mesto na kojem sam sveti Pavle u svome tumačenju upućuje na pojam „alegorije“ (24: „Koje znači drugo“, itd.); upor. Postanje, pogl. 21.

¹² Iako se u novije vreme često osporava da suprotnost između duha i tela, odnosno ploti ili „mesa“, uopšte ima hermeneutički smisao, kao što se to tradicionalno smatralo, postoje uverljivi argumenti da tu distinkciju treba shvatiti upravo na taj način: kod Pavla, *sarx* označava samo telo *jezika*, tj. njegovo „slovo“; upor. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London, 1997, str. 69–81.

¹³ O višestrukome smislu pisma kod Origena upor. *De principiis*, IV, 11 (na navedenom mestu, str. 311–313). Prema Origenu, neka mesta u Svetom pismu uopšte nemaju doslovni ili „istorijski“ smisao, ili su apsurdna (*isto*, IV, pt. 7, 12, 16–18; str. 304–306, 313–314, 320–324), čemu je razlog „namera Svetoga duha“ da se čitalac Biblije podstakne na traganje za višim smislom. Tako je prisustvo apsurdna u tekstu znak za postojanje drugog smisla u njemu; taj motiv se pojavljuje već kod Filona. O ovoj temi upor. Jean Pépin, „A propos de l’histoire de l’exégèse allégorique: l’absurdité, signe de l’allégorie“, u *Studia patristica*, 1, Berlin, 1957, str. 395–413. Ipak, u nastavku teksta Origen ne propušta da napomene da on ne tvrdi da su sve biblijske priče neistinite, niti da se zapovestima Zakona ne treba pokoravati.

Tragovi ovog obezvređenja – koje stoji u vezi s omalovažavanjem Jevreja, pošto oni, navodno, ne mogu da shvate duhovni smisao pisma – mogu se uočiti još i kod svetog Avgustina, čiji je duhovni starešina, Ambrozije Milanski, doneo tradiciju duhovnog tumačenja sa Istoka na Zapad.¹⁴ Avgustin je, suprotstavljajući se manihejskom literalizmu, rehabilitovao teološki smisao „slova“ Svetih spisa, i time utvrdio stav koji će ostati merodavan za kasniju evropsku teološku, ali i filozofsku i literarnu hermeneutiku.¹⁵ Prema tom stavu, više se ne radi o tome da se doslovno tumačenje naprosto isključi; ipak, ono se jednoznačno podređuje duhovnom tumačenju. U odnosu prema ovom osnovnom usmerenju, čine se marginalnim pokušaji da se ponovo afirmiše prioritet slova u odnosu na „duh“ – bilo da je reč o rabinskom judaizmu, koji se zapravo i oblikovao kao reakcija u odnosu na Pavlove poslanice, o Evstatiјеvoj kritici Origenovog alegorizma, ili, na primer – u najnovije vreme – o Deridinoj dekonstrukciji „smisla“ teksta u prilog njegovog „slova“.¹⁶

Tvrđnja o relativnom prioritetu duha u odnosu na slovo ne predstavlja, međutim, dovoljan oslonac za rešenje hermeneutičkog problema s kojim se suočava hrišćanstvo: pošto je istovremeno dubinski obeleženo autoritetom teksta jevrejskog Zakona – jer jevanđelja, u stvari, donose vest o ispunjenju onoga što je u Starom zavetu zapisano – ali i impulsom koji je usmeren na njegovo prevazilaženje – jer ispunjenje Zakona čini sam Zakon suvišnim – hrišćanstvo ima ambivalentan odnos prema Pismu. Čini se, naime, da hrišćanstvo, uprkos tome što je religija Pisma, isto tako sadrži brojna uporišta za dovođenje u sumnju shvatanja o autoritetu teksta – shvatanja koje je, sa svoje strane, oblikovalo pojmove „tumačenja“ i „komentara“.

„Komentar“ već kao takav implicira pozitivni vrednosni stav prema predmetu tumačenja: interpretativni zahvat se definiše – na to ukazuje i etimologija latinske reči *com-mentarium*, ili grčke *ex-egesis* – upućivanjem na tekst kao instancu koja mu nužno prethodi.

¹⁴ Upor. D. Boyarin, *isto*, str. 13.

¹⁵ Upor. i Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Zagreb, 1981, str. 165–167. (*Suma teologije*, I. pitanje, 10. član: „Ima li jedan tekst Svetog pisma više značenja?“)

¹⁶ Danas je, polazeći od istorijskog i filološkog istraživanja izvora, suprotnost između literalizma i alegorijskog tumačenja – npr. ona između „aleksandrijskog“ duhovnog tumačenja i „antiohijske“ privrženosti slovu – uveliko relativizovana; upor. Margaret Mitchell, „Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial“, u: *The Journal of Religion*, tom 85, 2005, br. 3, str. 414–445.

Pored toga, ono što se naziva „tekstom“ nije samo faktička egzistencija ili materijalna podloga operacija na kojima se tumačenje vrši; naprotiv, on ima smisao norme na kojoj se svaka interpretacija mora potvrditi. Ako postoji neka „etika“ komentara, njen osnovni princip bi se morao sastojati u shvatanju teksta kao beskonačnog zadatka, koji svojim neiscrpnim sadržajem i dostojanstvom uvek prevazilazi tumača. Utoliko bi se čak moglo reći da i sama tehnika komentara implicira pozitivno vrednovanje teksta „u njegovom slovu“, tj. da ona ne dopušta puko isključenje „doslovnog“ tumačenja, uprkos tome što s njim ulazi u dvosmislen odnos.¹⁷ S druge strane, komentator, koji pretpostavlja prvenstvo teksta, isto tako i potvrđuje njegov autoritet; kako je to rekao Fuko, komentar „posvećuje“ tekst.¹⁸ Na to da je ovde zaista reč o „posvećivanju“ upućuje, uostalom, i okolnost da se ni sam termin „tekst“ najpre ne sreće „ni u retorici ni u gramatici, već u teoriji biblijske egzegeze“.¹⁹ Mislioci koji pripadaju sasvim različitim, pa čak i suprotstavljenim orijentacijama, prepoznali su u ovoj „normativnosti“, koja prijanja uz pojam teksta, pretpostavku komentara i interpretacije uopšte.

Normativnost o kojoj je ovde reč svakako se ne vezuje samo za područje religije; u svojoj analizi pojma „klasičnog“, Gadamer podvlači normativni momenat ovog pojma koji je na delu i u filologiji, kao i u istoriji umetnosti.²⁰ Ipak, moglo bi se reći da je oličenje te normativnosti ili autoriteta pojam „zakona“ u pravu – pojam „pozitivnog“, važećeg zakona, tj. zakona koji je „na snazi“. Veza između pojma teksta i pojma zakona može se osnažiti i ukazivanjem na uzornost koju u hermeneutici ima akt pravnog tumačenja zakona.²¹ Pomenuti aporetični odnos hrišćanstva prema „slovu“ Starog zaveta zato se pojavljuje u još jasnijem svetlu kada se ima u vidu činjenica da je Stari zavet tekst božanskog Zakona, koji kao takav uživa izuzetan ugled. Ali, ako stvari tako stoje, postavlja se pitanje šta onda

¹⁷ To, naravno, ne znači da se komentar odnosi jedino na „slovo“ u smislu forme (npr. gramatičke) teksta. Upor. G. Dahan, „Le commentaire médiéval de la Bible“, str. 216.

¹⁸ Upor. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, str. 95.

¹⁹ Joachim Ritter, *Historisch-kritisches Wörterbuch der Philosophie*, odrednica „Text“, tom 10, Basel, 1998, str. 1040.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, str. 269. i dalje.

²¹ H.-G. Gadamer, *isto*, str. 290–295, str. 307. i dalje.

znači govor o njegovom „nadmašivanju“, pa čak i samo o njegovom „ispunjenju“?²²

Pitanje o odnosu između „duha“ i „slova“ seže i s one strane teološkog konteksta u kome je izvorno formulisano. U nastavku ovog teksta, ono se postavlja s obzirom na duhovnu konstelaciju nemačke poslekantovske filozofije.

2.

Fuko je predstavio rivalitet između „kritike“ i „komentara“ kao jedno od temeljnih obeležja novovekovnog znanja i moderne epohe uopšte. Zaista, rođenje moderne filozofije nije značilo i nestajanje problematike komentara – i pored toga što se ovaj literarni žanr češće dovodi u vezu sa književnom kulturom srednjeg veka i renesanse²³ – a ni poništavanje pitanja o odnosu između „duha“ teksta koji se tumači i njegovog „slova“. Štaviše, rasprave o „doslovnom“ i „duhovnom“ tumačenju rasplamsale su se još jedanput u poslednjoj deceniji 18. veka upravo povodom „kritičke“ filozofije – i to, kako će se pokazati, u prepoznatljivoj judeo–hrišćanskoj nadodređenosti ove problematike. I tada, kao što je to često slučaj, pojavljivanje ove teme ukazivalo je na nastojanje da se jedno prihvaćeno učenje dovede u pitanje bez ulaženja u direktan sukob sa autoritetom koji iza nje stoji. Sada se, međutim, nije više radilo o autoritetu hrišćanske religije i njenih institucija, već o autoritetu samog uma, koji je u očima njegovih savremenika predstavljao Kant.

²² Paradoksi koji proizlaze iz dijalektike ispunjenja zakona i njegovog nadmašivanja mogu se analizirati u terminima deridijanskog *double bind*–a. Žižek interpretira poziciju svetog Pavla na sledeći način: Jevreji *još* ne uspevaju ni da dođu do zakona, dok ga hrišćani *već* ukidaju putem ljubavi; u striktnom smislu, to znači da je nemoguće biti na poziciji koja „zadovoljava“ zakon. Upor. S. Žižek, *The Fragile Absolute*, London/New York, 2001, str. 145. Badiju, na koga se Žižek poziva, zastupa radikalnu ili „jednostranu“ interpretaciju svetoga Pavla, prema kojoj bi se u hrišćanstvu zapravo radilo jedino o ukidanju zakona a ne o njegovom ispunjenju (Alain Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford, 2003, str. 23–24). Naravno, na nekim mestima i sam sveti Pavle govori upravo o ispunjenju zakona; upor. Rimljanima 3:31: „Kvarimo li dakle zakon vjerom? Bože sačuvaj! Nego ga još utvrđujemo“. Doduše, navedeni iskaz stoji u izvesnoj suprotnosti s kontekstom, u kojem se zakon poriče.

²³ Upor. poznatu Montenjovu misao: „Više se radi na tumačenju tumačenja nego na tumačenju stvari, i ima više knjiga o knjigama nego o bilo kom drugom predmetu... Sve vrvi od komentara; autori su veoma retki“ (Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, 1972, tom 3, str. 356).

Oko Kantove filozofije i njenih tumačenja postepeno se razvila jedna kompleksna metaforika, u čijem središtu stoji odnos između Starog i Novog zaveta, uključujući i hermeneutičke probleme koje za sobom povlači dvosmisleni odnos između „ispunjenja smisla“ jednog tradiranog teksta i „nadvladavanja“ njegovog slova. Poslekantovski filozofski trenutak poznao je, moglo bi se reći, i stereotip razdvajanja na „puke“ komentatore, u koje se tradicionalno ubraja Rajnhold iz perioda rada na konceptu „elementarne filozofije“, koja je imala skromni cilj razjašnjavanja i sistematizacije Kantove filozofije, kao i izvestan broj manje značajnih kantovaca koji su se držali Kantovog „slova“ – i na „duhom inspirisane“ tumače, u koje pre svih spada Fihte, ali i drugi filozofi, poput Šelinga ili Hegela, koji su, inspirišući se Fihteom, nastojali da Kantovu filozofiju razviju dalje nego što je to sam njen autor učinio.

Da bismo objasnili ovu primenu biblijskih pojmova i motiva, možemo poći od jednog Jakobijevog spisa, koji je na savremenike ostavio veoma značajan utisak. U svom pismu Fihteu iz vremena kada je ovaj bio optužen zbog svog navodnog ateizma (1799), Jakobi se koristio svim sredstvima koja je biblijska metaforika mogla da mu ponudi. Tu Jakobi sistematski opisuje Fihteovu filozofiju kao dovršenje ili ispunjenje misaonog kretanja koje je inaugurisao Kant. Pri tom se on oslanja na kriterijum unutrašnje doslednosti idealizma. Jakobijev opis Fihteovog položaja u nemačkoj filozofiji uvodi u igru sledeću analogiju: odnos između Kantove filozofije i Fihteovog idealizma odgovara odnosu između judaizma, koji ostaje veran „Mojsiju i prorocima“, i hrišćanstva, koje istovremeno ispunjava i nadvladava jevrejski Zakon. Tako, na primer, Jakobi tvrdi da, u poređenju sa Fihteom, koji je jedini kome može pripasti naslov „pravoga Mesije“ i „kralja među Jevrejima spekulativnog uma“, Kant nije ništa više nego Jovan Preteča, koji krštava u očekivanju skorajšnjeg Hristovog dolaska i u njegovo ime.²⁴ Tu analogiju Jakobi proširuje i na druge likove iz poslekantovske filozofske konstelacije. Tako on dovodi u vezu pomenutog Rajnholda – najpre odanog kantovca i pukog komentatora „slova“ Kantovog sistema, koji se, posle početnog perioda sumnje, preobratio u sledbenika Fihteovog učenja o nauci – sa biblijskim Natanailom, Jevrejinom koji se, pošto je

²⁴ Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, tom 3, Leipzig, 1816, str. 9, 13. i 14.

pobedio svoj skepticizam, preobratio u hrišćanstvo, i postao jedan od Hristovih apostola.²⁵

Na srodnosti koje postoje između kantovstva i judaizma često se upozorava, ponekad i u kritičkoj nameri.²⁶ Tako je, na primer, čitav vek nakon Jakobijevog spisa, Oto Pflleiderer, učenik hegelovca Fridriha Kristijana Baura i njegov naslednik na katedri za teologiju u Tbingenu – uprkos svojoj pohvali uzvišenosti moralnog idealizma Kantove filozofije – okarakterisao njen kategorički imperativ kao „hladan“, „lišen snage i srca“, i s tim u vezi izneo sledeće poređenje: „Ova filozofija ličila je na zakonodavca Mojsija, koji je Sinaju među gromovima doneo zakone, ali koji je zemlju obećanja i mira smeo da gleda samo izdaleka“ – pod čim je, naravno, autor podrazumevao da će „obećana zemlja“ stvarno pripasti tek Kantovim sledbenicima.²⁷ Međutim, Jakobijeva sopstvena namera zapravo je bila polemička u odnosu na Fihtea. Sa stanovišta hrišćanske vere, uz koje Jakobi pristaje, „napredovanje“ prema „konsekventnom“ idealističkom sistemu predstavlja puko pogoršanje. Pošto u raspravi nastupa sa teističkih pozicija, Jakobi se zapravo služi ironijom kada Fihtea označava kao Mesiju, a sebe samoga svrstava među pagane i naziva se ateistom i bezbožnikom.²⁸ Naime, on smatra da Fihteovo „apsolutno Ja“ kao princip filozofije ne ostavlja više nikakvog mesta za Boga, i da su ateizam i nihilizam krajnje konsekvence idealističke filozofije.²⁹ Prema Jakobiju, Fihteovo stanovište predstavlja panteizam onoga Ja – preokrenuti „spinozizam“, koji je, ipak, podjednako suprotan pravoj veri kao i Spinozina filozofija. Tako se Jakobi u sporu oko Fih-teovog ateizma svrstao na stranu njegovih tužilaca.

Jakobijeve aluzije bile su razumljive svima koji su izbliza pratili razvoj idealizma. Pre svega, Jakobi se oslanjao na Fihteove sopstvene iskaze. Ovaj je najpre pokušao da pruži – u svom prvom učenju o nauci – verno i dosledno izlaganje Kantovog sistema. Ali, princip vernosti Kantovom „slovu“ i unutrašnja misaona konsek-

²⁵ *Isto*, str. 14; upor. Jevandelje po Jovanu 1:45. i dalje.

²⁶ U novije vreme, upor. o tome Jacques Derrida, „Interpretations at War: Kant, the Jew, the German“, *New Literary History*, tom 22, br. 1, 1991, str. 39–95.

²⁷ Otto Pflleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant*, Berlin, 1892, str. 8.

²⁸ F. H. Jacobi, *isto*, str. 14, 37. i sled.

²⁹ *Isto*, str. 44. i dalje.

ventnost u elaboraciji kantovske filozofije ubrzo su došli u međusobni sukob. Tako je Fihte konačno morao da dovede u pitanje dva osnovna stava kritičke filozofije: Kantovo uverenje u postojanje stvari po sebi, koja je nezavisna od samosvesti ili od „apsolutnog Ja“, kao i njegov stav o nedostupnosti intelektualnog opažaja čoveku kao konačnom biću. Eliminirajući ove dve postavke iz Kantove kritičke filozofije, Fihte je smatrao da tu filozofiju samo čini „doslednom“. Na prigovore kantovaca koji su ga optuživali za „nevernost“ učitelju on je odgovorio razlikujući „duh“ Kantove filozofije od njenog „slova“, tvrdeći pri tom da se „slovo“ Kantovog sistema mora žrtvovati upravo zato da bi se moglo ostati veran njegovom „duhu“.³⁰ Za opravdanje svoje namere da tumači kritičku filozofiju polazeći od njenog duha, Fihte je, uostalom, mogao da se pozove i na njenog autora, posebno na predgovor za drugo izdanje Kritike čistoga uma, gde Kant ističe značaj razumevanja celine svoga spisa, a ne njegovih pojedinačnih stavova – što je, uostalom, jedan od osnovnih principa biblijske hermeneutike.³¹ U jednoj fusnoti, koja se odnosi i na Šelinga, Fihte je, konačno, odbio da sebe odredi kao tumača ili – mogli bismo reći – pukog komentatora Kantove filozofije.³²

Sam Fihte nije dalje razvijao religiozne konotacije termina u kojima se ovaj spor vodio. Savremenici su, međutim, svakako shvatali da se Fihteovi iskazi mogu tumačiti i u ovom registru. Sada se činilo da se kantovski korpus može posmatrati gotovo kao svojevrsna *Biblia hebraica*, koja čeka na to da bude protumačena u „duhovnom“ smislu. Neki stavovi mladog Šelinga, studenta u tbingenskom teološkom seminaru, mogu se tako shvatiti. U jednom pismu koje datira još od 1795. godine, Šeling opisuje savremeno stanje u filozofiji ovim rečima, koje anticipiraju Jakobijevo čitanje idealizma u biblijskom ključu: „Kant je dao rezultate; ali, premise još uvek nedostaju“. On zatim postavlja pitanje: „Ali, ko može da razume rezultate bez premisa?“³³

³⁰ Johann Gottlieb Fichte, „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: J. G. Fichte, *Werke 1797–1798 (Gesamtausgabe, I, 4)*, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1970, str. 230. i dalje.

³¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1985, str. 43–48, B XXXVII–XLIV.

³² J. G. Fichte, *isto*, str. 234, beleška. Zanimljivo je da se Fihte ovde veoma pohvalno izražava o Jakobijevoj kritičkoj interpretaciji Kanta.

³³ Šelingovo pismo Hegelu od 6. januara 1795, u: Johann Hoffmeister (ur.), *Briefe von und an Hegel*, tom I, Hamburg, 1952, str. 14. Već Fihte piše, u pismu

Taj način izražavanja ima nedvosmisleno teološke korene. U vreme o kojem je reč, Šeling je već bio fihteanac. Kao student u tibingenskom seminaru, on je, međutim, slušao predavanja Gotloba Kristijana Štora, koji se distancirao od savremenih modela tropološkog tumačenja i čvrsto držao protestantskog principa autoriteta Svetog pisma, što je za posledicu imalo i njegovo insistiranje na neophodnosti očuvanja „doslovnog smisla“ (*sensus literalis*) Biblije.³⁴ Štorova dogmatika, a posebno njegova kritika Kantove filozofije, izazivale su, međutim, živo suprotstavljanje kod Šelinga i drugih studenata. Zbog toga su oni bili oduševljeni čitaoci Fihtea, koji je, kako im je izgledalo, uspeo da odbrani Kantovu filozofiju od njenih protivnika, pružajući joj pravo utemeljenje. U pozadini navedenog Šelingovog pitanja možemo prepoznati još jedno načelo hrišćanske egzegeze: Stari zavet može se razumeti jedino polazeći od jevanđelja i od Isusa Hrista, koji je, kao i proroci i apostoli o kojima je reč u odgovarajućem odeljku Jevanđelja po Luci, „ključ“ (*clavis*) samoga Zakona.³⁵ mada po vremenu dolazi kasnije, Hrist zapravo sadrži njegove „premise“. Šelingovi stavovi mogu se, dakle, shvatiti ovako: kao što jedino Hrist sadrži ključ Zakona, tako se i Kant može razumeti jedino polazeći od Fihtea i od njegovog učenja o apsolutnome Ja kao principu filozofije, pošto ono izlaže „premise“ Kantovog sistema. I zaista, nešto dalje u istom pismu, Šeling izražava svoje neslaganje sa onim kantovcima koji su ostali vezani za puko „slovo“ Kantovog sistema, umesto da njegovu filozofiju tumače prema njenom duhu.

Ovakvo tumačenje suštinski odgovara i Fihtevim pogledima na odnos između filozofije i njenog jezičkog izraza. Fihte je smatrao

H. Stefaniju: „Kant, uopšte uzev, ima pravu filozofiju, ali samo u njenim rezultatima, ne prema njenim osnovima“. (J. G. Fichte, *Gesamtausgabe* I, 2, str. 94).

³⁴ Upor. Dieter Henrich, *Konstellationen*, Stuttgart, 1991, posebno str. 179. U osnovi, za protestantizam je merodavan stav jedinstva duha i slova; prema Luteru, slovo je već kao takvo duhovno ili oduhovljeno – ono je „puko slovo“ jedino za nevernika, koji se zatvara za njegov smisao.

³⁵ Upor. Luka 11:52. Čak i u naslovu satiričnog spisa Žana Paula (Jean Paul) *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, koji je formulisan po uzoru na naslov *Clavis Ciceroniana* (1739) od Johana Augusta Ernestija, može se prepoznati slučaj primene biblijskog rečnika na problematiku nemačkog idealizma. Žan Paul, koji, poput Jakobija, usvaja teističko polazište u kritici idealističke filozofije, u svojoj prepisci opisuje Kanta kao „Mesiju filozofije“, i govori o „vavilonskoj kuli“ fihteovstva (upor. John W. Nelson, *Die Willkür der Ichsucht: Jean Paul's Clavis Fichtiana and the Critique of German Idealism*, teza, Rice University, Houston, 1999, str. 40, 106).

svako „doslovno“ izlaganje svoje filozofije nesavršenim, i podvlačio da treba razumeti njegove spise polazeći od njihovog „duha“. Naime, u njegovim očima, „slovo“ tih spisa nije imalo apsolutni autoritet; ono je za njega imalo vrednosti samo u „duhu“ čitalaca, već prema meri u kojoj su oni bili sposobni za njegovu „oživljavanje“. Tako je Fihte uvek iznova započinjao svoj rad na izlaganju „učenja o nauci“, a da pri tom nije posmatrao različite spise koji su iz tog rada proizašli kao međusobno nespojive. On je sopstvenu poziciju predstavljao na način koji se lako mogao dovesti u vezu sa teološkim smislom suprotnosti između slova, koje „ubija“, i duha, koji „oživljava“, a koji se ne može jezički fiksirati.³⁶

Kantova pozicija bila je, međutim, suprotna. Opređeljujući se i sâm protiv Fihtea u sporu oko njegovog ateizma, on je intervenisao upravo kao „čuvar slova“ sopstvene filozofije, i tako stao na stanovište koje se lako moglo shvatiti kao „mojsijevsko“. Na jednom mestu iz ranije *Kritike čistoga uma*, Kant je, doduše, tvrdio da nekog autora možemo razumeti i „bolje nego što je on razumeo samoga sebe“,³⁷ anticipirajući time kasniju filozofsku hermeneutiku. Ipak, izgleda da je bio drugačijeg mišljenja kada se radilo o ispravnom razumevanju njegovih spisa. U jednoj izjavi iz vremena spora o ateizmu, on je svojim čitaocima uputio i izričit zahtev da te spise tumače poštujući njihovo „slovo“, a ne slobodno, tj. polazeći od njihovog „duha“.³⁸ Kant je, dakle, ostao luterovac i u tom smislu što je potvrdio svoju vernost načelu „doslovnog“ tumačenja.³⁹

³⁶ Upor. J. G. Fichte, „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, str. 209.

³⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 394, B 370 /A 314.

³⁸ Kantova izjava od 7. avgusta 1799, objavljena šest meseci kasnije u *Allgemeine Literatur-Zeitung*; navedeno prema: J. G. Fichte, *Werke 1793–1795* (Gesamtausgabe), tom 2, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1965, str. 211–212.

³⁹ Ovde možemo samo uputiti na Šlegelov ironični iskaz prema kojem je Kantovo „slovo [...] vrednije od njegovog duha“, u: Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796–1806*, München – Paderborn – Wien, 1963, tom 1 (*Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, tom 18), str. 40, br. 233. Taj stav je izrečen u kontekstu Šlegelovih kritičkih opaski o filozofiji. U jednom aforizmu iz istog vremena Šlegel još kaže da „niko [...] ne poznaje duh Kantove filozofije manje od najnovijih duhovnjaka (*Geistianer*)“ (*isto*, str. 36, br. 191). Šlegel poistovećuje „duh“ sa sadržajem a „slovo“ sa formom. O Šlegelovom doprinosu u diskusiji o „duhu i slovu“ upor. Martin Bäuerle, *Kommunikation mit Texten, Studien zu Friedrich Schlegels Philologie*, Würzburg, 2008, str. 164. i dalje.

Vladimir Milisavljević

THE “SPIRIT” AND THE “LETTER” OF THE MORAL LAW
Text and Commentary in the Hermeneutics of German Idealism (I)

Summary

The purpose of this paper is to shed light on different aspects of the hermeneutical problem in post-Kantian philosophical “constellation”. In this domain, the problem of the relationship between the text and its commentary is theorized in terms of the antithesis between “Spirit” and “Letter”, which clearly has religious roots. Therefore, the first part of the paper examines the historical origins of this antithesis, as well as its application in philosophical discussions which developed by the end of the 18th century about the problem of finding the “true” interpretation to Kant’s philosophy. The second part of the text, which is to be published in the next issue of this review, brings the duality of spiritual and literal interpretation into closer connection with the topics of Kant’s moral philosophy.

Key words: commentary, idealism, interpretation, letter, spirit, text.