

Saša Hrnjez

## (Po)ništenje vremena: o dva načina ektemporalizacije kod Kanta i Hegela

**Apstrakt** *Ovaj rad ispituje dva načina ukidanja vremena čija uporedna analiza treba da pokaže prelaz od estetskog prevazilaženja vremenske forme kod Kanta ka povesnom prevazilaženju prirodnog vremena kod Hegela. Rad počinje problematizacijom forme vremena u prvoj Kantovoj Kritici i pitanjem da li Kant izmešta vreme izvan okvira pukog uslova receptiviteta. U nastavku analiziraćemo ključan odlomak iz Analitike uzvišenog u kojem Kant piše o ukidanju uslova vremena i tumačićemo ga u svetlu ontologije događajnosti i u istorijsko-političkom kontekstu Francuske revolucije. Premda Kant vreme još ne misli kao povesno, ukidanje vremenskog uslova u iskustvu uzvišenog ćemo uzeti za čin prestrukturiranja vremena koje se emancipuje od prirodne linearnosti i kauzalne kontinuiranosti. Mišljenje povesnog vremena imaćemo tek sa Hegelom i njegovim poistovećenjem vremena i pojma. U tom svetlu analiziraćemo Hegelov pojam "pojmljene povesti" da bismo zaključili da je i u Fenomenologiji duha na delu modus ukidanja prirodnog linearnog vremena, ali koje se za razliku od Kanta istinski artikuliše kao povesno događanje. Vreme se konstituiše samo kao poništeno, jer ono što se prevladava jeste intuitivo, opažajno i spoljašnje značenje vremena, dok se vreme u svojoj originalnoj dimenziji zaista proizvodi samo kao povesno vreme.*

**Ključne reči:** *vreme, povest, ektemporalizacija, uzvišeno, događaj, pojmljena povest, duh*

730

### 1. Između ordinarne i radikalne koncepcije vremena: od prve ka trećoj Kritici.

Kantova transcendentalna estetika razlaže odnosno izlaže (*Erörterung*) predstavu vremena otkrivajući u njoj, kao i u predstavi prostora, apriorno značenje, status praznog opažaja, to jest apriorne i čiste forme svih čulnih pojava. Vreme je dalje definisano kao forma unutrašnjeg čula, koje prema tome za svoj predmet ima nas same, unutrašnje fenomenske manifestacije subjekta. Drugim rečima, naše unutrašnje stanje kao i odredbe tog stanja nužno stoje u odnosima vremena (sledovanje ili istovremenost): "vreme određuje odnos predstava u našem unutrašnjem stanju" (Kant 1970: 73 (B50)). S obzirom da ono određuje i za iskustvo konstitutivno samo ne može da bude iskustveno određeno, predstava vremena nije ništa empirički stvarno, ne pripada stvarima niti ima neko mesto, oblik ili položaj. Upravo na osnovu ovoga izvodi se transcendentalni idealitet vremena.

Međutim dublji smisao tog idealiteta leži upravo u relacionom karakteru vremena: vreme je subjektivni uslov da bi sve druge predstave ušle u nekakav odnos. Štaviše, tek uz mogućnost ovog odnosa mi možemo da imamo neku čulnu predstavu odnosno opažaj kao supripadan našem unutrašnjem stanju. Vreme je dakle forma odnosa, i tek kao forma i mogućnost odnosa ono je i uslov svakog čulnog opažanja. Drugačije rečeno, bez vremenski određenog odnosa sa drugim sadržajima našeg unutrašnjeg stanja nije moguć nijedan pojedinačan sadržaj, odnosno singularna čulna predstava. Sa druge strane, dosledna elaboracija relacionog karaktera vremena kao apriorne forme i subjektivnog uslova čulnosti nam pokazuje da je taj vremenski međuodnos između različitih predstava, koji je u stvari unutarempirički, uslovljen jednim drugim odnosom transcendentalne prirode, a to je odnos sa samim transcendentalnim subjektom. Vreme određuje odnos predstava koje se smeštaju u našem duhu (*Gemüth*), ali ono je isto tako generalna i neizostavna forma bilo kakvog odnosa između subjekta i predmeta iskustva.

731

I u "Opštim primedbama o Transcendentalnoj estetici" (poglavlje 8), a posebno u odeljku koji je dodat u drugom, takozvanom B izdanju, Kant se vraća na pitanje idealiteta spoljašnjeg i unutrašnjeg čula, navodeći da je upravo relacioni karakter opažaja (činjenica da sve ono što u našem saznanju pripada opažaju sadrži samo proste odnose) dokaz idealiteta čulnosti (Kant 1970: 83 (B67)). Međutim u nastavku istog odeljka Kant donosi zaključak o posebnom statusu vremena u odnosu na prostor. I unutrašnje i spoljašnje čulo, to jest prostor i vreme, sadrže samo odnose subjekta prema predmetu iskustva, međutim sve naše predstave (uključujući dakle i predstave spoljašnjeg čula) su smeštene u vremenu, a i vreme je formalni uslov koji određuje način na koji se predstave smeštaju u duhu<sup>1</sup> (*Gemüth*). Ova dvostruka uloga vremena se sastoji u tome da je ono "mesto", horizont duž kojeg se smeštaju predstave kojima zaposedamo naš duh, ali i u tome što je vreme, kao takav horizont, i formalni uslov smeštanja tih predstava u duhu<sup>2</sup>. Kant još dodaje da vreme koje sadrži odnose sukcesije i istovremenosti prethodi svesti o predstavama čula (Kant 1970: 84 (B67)). S obzirom da se radi o vremenu, ovo prethođenje ne može biti puko vremensko (inače bi ušli u začarani krug: kako nešto može vremenski da prethodi samom vremenu), pa je prema tome

1 Korišteni srpski prevod *Kritike čistog uma* za nemačku reč *Gemüth* daje reč «svest», čime se gubi ne samo terminološka distinkcija između *Bewußtsein* i *Gemüth* nego i mogućnost da zaista shvatimo ono što Kant namerava reći. Zato smo se ovde odlučili za prevod rečju «duh».

2 O ovoj temi i problematici čitavog odeljka vidi Todorović 2004: 133-155.

to odnos prethođenja u formalno-transcendentalnom redu. U svakom slučaju originarnost predstave vremena je zagarantovana.

Iz pomenute dvojake uloge vremena ( [1.] u vreme se smeštaju predstave spoljašnjeg čula, ali [2.] istovremeno je i osnov načina na koji ih mi smeštamo u duhu) lako možemo doći do zaključka da je u pitanju isti proces koji se odigrava u duhu, a koji je potvrđen i upotrebom reči “setzen” (staviti) dvaput zaredom: jednom kada se radi o predstavi u vremenu (*in die Zeit*) i drugi put kada se radi o smeštanju te predstave u duh (*im Gemüte*)<sup>3</sup>. Budući da je reč o delatnosti smeštanja gde se ono smeštajuće, subjekat te delatnosti, i ono gde se predstava smešta, njeno mesto u duhu, dovode u identitet, Kant izvodi idealitet svih predstava čulnosti. Na neki način taj idealitet je već sadržan u aktivnosti (po)stavljanja odnosno smeštanja. Identitet smeštajućeg (mi, subjekat) i mesta (vreme, duh) dokazuje idealitet čulnosti, ali tako što istovremeno sprovodi ideju o samoaficiranju, samodelatnosti duha. Zato će Kant poentirati da forma opažaja nije ništa drugo nego način na koji duh aficira samog sebe delatnošću tog stavljanja, te dakle forma unutrašnjeg čula. Vreme je prema tome forma čulnosti koja, za razliku od prostora, uključuje nešto što bismo mogli nazvati samo-odnos, te što bismo mogli predstaviti kao embrionalnu ili preurnjenu formu samosvesti na nivou čulnosti.

732

Svaka predstava čula mora da stoji pod formalnim uslovom unutrašnjeg čula. Na neki način Kant je do ovoga došao već u zaključcima nakon transcendentalnog ispitivanja predstave vremena: vreme je apriorni uslov svake pojave uopšte, neposredni uslov pojava našeg unutrašnjeg stanja, a posredno uslov i svih spoljašnjih pojava. “[s]ve pojave uopšte, to jest svi predmeti čula jesu u vremenu i stoje nužnim načinom u odnosima vremena” (Kant 1970: 73 (B51) ). Vreme nije samo unutrašnja a priorna forma čulnosti (jednako kao prostor), nego i apriorna forma same unutrašnjosti, jer je ona uslov svake predstave koju smo postavili u našem duhu. I predstave koje se tiču nas samih, odnosno nas kao pojavnih subjekata sa unutrašnjim psihološkim stanjima, nužno su podređene formi-vremenu, dok forma-prostor u slučaju ovih psiholoških stanja ne ulazi u igru. Kao formalni i univerzalni uslov svih čulnih predstava i fenomena, vreme je prazno polje čistog odnosa sa svetom i sa nama samima, te dakle i forma samoafekcije. Osim toga, svaka prostorna determinacija zahteva vremenski horizont, u smislu da se i prostorne predstave

3 Jedina razlika, na koju skreće pažnju i Todorović u prethodno citiranom članku, jeste upotreba dativa kada se radi o smeštanju predstava u našem duhu (*im Gemüte setzen*), dok se kod stavljanja u vreme upotrebljava uobičajeni akuzativ (*in die Zeit*). Međutim podrobnija filološka analiza bi nas odvela na drugu stranu i udaljila od teme.

smeštaju u duhu duž linije vremena, dok sa svoje strane vremenska determinacija ne zahteva nužno prostorni okvir. Odnosi kao što su “pre” i “posle” prethode dakle i uslovljavaju svaki drugi odnos između predstava, pa tako i prostorne relacije (“iza”, “ispred”, “pored”) zahtevaju vremensko raspoređivanje (predstave se ređaju jedna za drugom).

Da li je ovom karakterizacijom vremena kao forme unutrašnjeg čula - čime se već na polju čulnosti i receptivnosti otvaraju putevi za tumačenje vremena u terminima samo-odnosa i samo-afekcije - na neki način prevladana forma vremena kao puke forme čulnosti? Odnosno, da li uvođenjem jasne distinkcije između uloga koje prostor i vreme imaju u determinaciji čulnih pojava, gde se šira univerzalnost i veća validnost daje vremenu kao unutrašnjem čulu, sam pojam vremena izmiče i “ispada” iz poretka čulnosti? I naposljetku, da li se kao prva univerzalna forma sinteze vreme izdiže na rang drugih punktova transcendentalne strukture subjekta (apercepcija – uobrazilja)<sup>4</sup>?. Da vreme zaslužuje posebno mesto koje vrlo često dolazi u isti rang sa apercepcijom i uobraziljom jasno je iz mnogih mesta *Kritike čistog uma*, a jedno od takvih mesta je poglavlje *O najvišem osnovnom stavu svih sintetičkih sudova* u Drugoj knjizi Transcendentalne Analitike<sup>5</sup>. Još u prvom izdanju, takozvanom A izdanju *Kritike čistog uma*, gde Kant izlaže tri vrste sinteze (aprehenzija, reprodukcija i rekognicija), izlazi na videlo odlučujuća uloga koju igra vreme kao horizont sinteze, pa tako i na prvom elementarnom nivou (sinteza aprehenzije u opažanju) vreme na neki način obavlja preliminarnu sintetišuću funkciju. Sinteza je dakle uvek vremenska i uvek u vremenu.

733

Glavno je pitanje: ukoliko svaka sinteza (a sinteza je konstitutivna aktivnost samog iskustva) neopozivo pretpostavlja horizont vremena, i ako se svaka sinteza naposljetku nužno odnosi i upravlja prema sintetičkom jedinstvu transcendentalne apercepcije, da li je onda po svojoj ulozi vreme bliže apercepciji nego formi-prostoru<sup>6</sup>? Što se tiče strukturalnih sličnosti između forme-vremena i transcendentalne apercepcije Kantov tekst

4 Klasičan rad na ovu temu je svakako Hajdegerov *Kant i problem metafizike*. Vidi npr: “Vreme i ‘ja mislim’ nisu više nepomirljivo suprotstavljeni, nego su istovetni” (Heidegger 1979: 123) i sledeće: “Zato ona izvorno sjedinjavajuća i samo na izgled posredujuća međumoć transcendentalne uobrazilje takođe nije ništa drugo do izvorno vreme” (Heidegger 1979: 125).

5 Vreme, uobrazilja i apercepcija su navedeni kao tri osnovna izvora predstava a priori u kojima treba tražiti mogućnost sintetičkih sudova. Vidi: Kant 1970: 163.

6 Kao jedan od primera upućenosti apercepcije na vreme može poslužiti sledeći citat: “Jer praosnovna apercepcija odnosi se na unutrašnje čulo (spoj svih predstava), i to a priori na njegovu formu, to jest na odnos raznovrsne empiričke svesti u vremenu. U praosnovnoj apercepciji treba sad sva ova raznovrsnost da se ujedini po svojim vremenskim odnosima” (Kant: 1970: 180-1).

nudi nekoliko povoda u tom smeru: vreme je nepromenljiva forma svake promene i svakog kretanja, ali i transcendentalno Ja treba da bude permanentno i nepromenljivo, obezbeđujući stabilnost (u) mnoštvenom nizu čulno-perceptivnih sadržaja. Dakle i vreme i transcendentalno Ja, apercepcija, mišljeni su kao formalni osnov i permanentni stožer iskustva koje je na planu sadržaja promenljivo, nestalno i sklono haosu<sup>7</sup>. U ovom se krije jedna od osobitosti Kantovog pristupa: formalni pristup sintezi zahteva da se ona transcendentalno zasnuje na nečem što je nepromenljivo. Dakle transcendentalno jezgro onog sintetišućeg samo po sebi treba da bude izvan vremenske sinteze. Ali da li već to potvrđuje da je transcendentalna subjektivnost nužno definisana u vremenskim odnosima čak i onda kada treba da stoji izvan tih odnosa? Sama sintetička aktivnost koju vrši "Ja mislim", koje mora moći pratiti svaku predstavu, jeste sinhronijska aktivnost koja pretpostavlja i određenu dijahroniju (razlikovanje onoga što je bilo pre i onoga što dolazi posle). Da bi moglo ispratiti svaku predstavu sinhronijsko i sintetičko Ja mora već biti u vremenu (barem jednim svojim aspektom). Inače se nameće ozbiljan problem: kako nešto što je izvan vremena može da se odnosi sa nečim što je u vremenu?

Drugo pitanje koje se postavlja tiče se same prirode vremena: nije li predstavom vremena i njenom ključnom ulogom u sintezi Kant već počeo da misli spontanitet u oblasti receptiviteta? Ne bi li onda transcendentalni spontanitet mogao biti istinska i originarna dimenzija vremena? Kant ne daje jasan i eksplicitan odgovor na ovo pitanje, jer u izvesnom smislu oscilira između radikalne perspektive vremena i njene redukcije na čistu formu čulnosti. Uprkos ovoj "redukciji" vremena i uprkos njegovom ambivalentnom uključenju/isključenju iz jezgra same subjektivnosti, osnove za otvaranje ka originarnom horizontu vremena su neopozivo postavljenije. Ili preciznije rečeno, Kant ne misli samu samosvest kao vremensku, ali vreme, kao osnov samoodnosa i samoafekcije, već priprema teren za ono što će na nivou spontaniteta zauzeti transcendentalna apercepcija.

Vreme prema tome po svojoj funkciji prevazilazi mesto koje mu je dodeljeno, tako da se može reći da je Kant jedno nogom već zašao u koncepciju vremena koja odlučno izlazi iz okvira čulnosti i formalnog struktuiranja empirijskih sadržaja. Povrh toga Kant i dalje ne misli samo vreme kao vremenovano, dakle ne izvodi genezu vremenskog uslova, te samim tim i ne može da misli vreme kao povesnu kategoriju. Međutim, transcendentalizacija vremena je prvi korak u tom smeru. Istorijiskofilozofski gledano,

7 Upor. Kant 1970: 78 (B58), 156 (B183), 184 (B225), 639 (A124).

transcendentalizacija vremena je bila neophodni korak da bi se uopšte došlo do koncepcije povesnog vremena koje ćemo posle imati kod Hegela ili Marksa<sup>8</sup>. Međutim ono što nas zanima u ovom radu jeste da li transcendentalizacija vremena u Kanta pokazuje i druge aspekte zbog kojih diskurs o vremenu ne možemo svesti samo na ono značenje koje mu Kant daje u prvoj *Kritici*. Tek kada uzmemo u obzir sve nijanse u kojima Kant pokušava da profiliše problem vremena biće jasan i prelaz ka onome što možemo nazvati povesna koncepcija vremena, a koja će postati centralna sa Hegelom.

Ovaj problem možemo izraziti i jednim uže sročnim pitanjem: da li Kantov kritički opus nagoveštava jednu drugačiju koncepciju vremena, te da li u nagoveštajima te drugačije radikalnije koncepcije vremena, koje ne bi bilo linearno, formalizovano i prirodno vreme prve *Kritike*, možemo tražiti i razloge za uverenje da je Kant povrh svega bio svestan da istorija i povesna događanja zahtevaju drugačiji vremenski okvir od onog koji služi kao formalni osnov prirodnih fenomena? Prvi logičan korak u tom smeru bio bi tražiti naznake drugačijeg vremenskog okvira u Kantovim političkim i istorijskim spisima. Pa tako u spisu *Kraj svih stvari* Kant govori o trajanju (*Dauer*) kao veličini koja je neuporediva sa vremenom i o kojoj ne možemo sačiniti nikakav pojam, sem negativnog (Kant 1968a: 327). To trajanje bi se onda moralo smatrati krajem vremena. U tome, dodaje Kant, ima nečeg groznog ali i privlačnog; ta je misao strahovi-ta=uzvišena (ove će ambivalentne odlike kasnije biti značajne u estetici uzvišenog). Međutim ostavljajući na stranu Kantove političke i istorijske spise (i mogućnost da odgovor na naše pitanje nađemo u ostalim tekstovima poput *Ideja opšte istorije* i *Nagađanje o početku istorije čovečanstva*) mnogo je bitnije, a i teorijski zanimljivije pitanje, da li Kant u nekoj od svoje tri *Kritike*, dakle unutar kritičko-transcendentalnog projekta, ostavlja mesta za razumevanje vremena koje bi bilo drugačije od prirodnog, linearnog vremena. Jer i ako prihvatimo interpretaciju o implicitnoj radikalizaciji koncepcije vremena u Kantovim spisima o istoriji i politici, time se samo potvrđuje teza po kojoj transcendentalno i povեսno ostaju razdvojeni. Bez obzira na implicitne i eksplicitne uvide do kojih Kant dospeva u svojim refleksijama o istoriji i politici, Kantovi spisi o istoriji i politici kreću se u drugoj ravni u odnosu na ravan tri *Kritike*.

8 Ovo je jedna od primedbi koje bismo mogli uputiti Markuzeu i njegovom tekstu *Transcendentalni marksizam?* (Vidi: Marcuse 1930). U tom tekstu Markuze (delimično s pravom) kritikuje pokušaje kantijanizacije marksizma tvrdeći da transcendentalna perspektiva eliminiše stvarnost kao povեսno događanje te suštinski promašuje kada pokušava da utemelji društveno biće. Međutim Markuze ne uspeva da vidi istinske domete (pa samim tim i ograničenja) Kantovog transcendentalizma, iako pruža neke veoma korisne uvide.

Ovim otvaramo put ka postavci problema “poništenja” ili “ukidanja” vremena. Preliminarna je pretpostavka da Kant prevladavanje prirodnog vremena izvodi upravo u operaciji ukidanja vremena, te se samim tim ne radi o ukidanju vremena kao takvog, nego o ukidanju vremena u jednom njegovom modusu (prirodnom). Stoga ćemo kao ključan navesti jedan odlomak iz *Kritike moći suđenja*, tačnije iz Analitičke uzvišenog. Potrebno je analizirati učinke uobrazilje u postupku koji opisuje Kant i pritom videti šta se to dogodilo sa vremenom:

Merenje nekog prostora (kao zahvatanje, *Auffassung*) predstavlja u isto vreme njegovo opisivanje, dakle objektivno kretanje u uobrazilji i jedan progres; obuhvatanje (*Zusammenfassung*, *comprehensio aesthetica*) množine (*Vielheit*) u jedinstvo, opažaja a ne misli, dakle obuhvatanje onoga što je sukcesivno zahvaćeno (*aufgefasst*) u jednom trenutku predstavlja, naprotiv, regres, koji ponovo ukida (*aufhebt*) uslov vremena u progresu uobrazilje, i *jednovremenost* (*Zugleichsein*) čini opažljivom (*anschaulich*). Dakle, merenje (pošto je sukcesija u vremenu jedan uslov unutrašnjeg čula i opažanja) predstavlja subjektivno kretanje uobrazilje, kojim ona vrši nad unutrašnjim čulom nasilje, koje mora biti utoliko upadljivije ukoliko je veći onaj kvantum koji uobrazilja obuhvata (*zusammenfasst*) u jedan opažaj (Kant 2004: 113)<sup>9</sup>.

736

Dve osnovne operacije koje sprovodi uobrazilja jesu: zahvatanje (*Auffassung*) i obuhvatanje (*Zusammenfassung*). Iako je reč o dve operacije koje zajednički učestvuju u konstituciji estetskog iskustva, jer bez jedne od njih to iskustvo bi bilo nemoguće, ipak se uočavaju suprotnosti u njihovom funkcionisanju. Zahvatanje je okarakterisano kao objektivno kretanje uobrazilje, progres, dok je obuhvatanje viđeno kao regres, kao subjektivno kretanje uobrazilje koje na kraju završava u nasilju i ukidanju vremena. Zahvatanje (*Auffassung*), slično aprehenziji iz *Kritike čistog uma*, znači nizanje i sakupljanje opažaja koji se manifestuju u vremenskoj sukcesiji, dakle zahvatanje množstvenog u neprestanom smenjivanju opažaja, krećući se od jednog do drugog u linearnom nizu. U estetici uzvišenog ta operacija postaje akt ocenjivanja (*Schaetzung*) ili merenja (*Messung*) opažajnog materijala tako da uobrazilja prelazi sa jednog na drugi opažaj u vremenskom nizu, kao u brojanju, gde se pretpostavlja određena mera i odnos između različitih opažajnih jedinica. Dakle u vremenskoj sukcesiji zahvatamo niz opažaja koji stoje u određenom odnosu i imaju određene veličine. Ono što obavlja druga operacija - obuhvatanje (*comprehensio aesthetica*) - jeste ujedinjavanje ovog niza opažaja u jedan jedinstveni opažaj, tako da smo u stanju da

<sup>9</sup> Prevod je blago izmenjen u odnosu na postojeći. Intervencije se pre svega odnose na prevod termina *Auffassung*, kojeg je kako će biti jasno u nastavku mnogo bolje prevoditi sa «zahvatanje».

u jednom trenutku, u jednom opažajnom činu, obuhvatimo i stvorimo celokupnu predstavu koja je dotad bila sastavljena samo od diskretnih brojevih elemenata opaženih u sukcesivnom nizu. Ono što se događa kod iskustva uzvišenog (matematičkog uzvišenog) upravo je nemogućnost prelaza sa sukcesivnog opažanja, koje može da ide do u beskonačnost, na obuhvatanje niza opažaja u jednom trenutku. Ovu tenziju između beskonačne sukcesije zahvatanja i momentalnog obuhvatanja totaliteta opažaja, što je osnovni nerazrešivi problem koji subjekat direktno izlaže uzvišenom, izazivajući osećaj uznemirenosti i nelagode, Kant pokazuje na primeru kupole bazilike Sv. Petra, mada se mogu zgodno navesti i drugi primeri, kao što je čuveni Kantov primer zvezdanog neba<sup>10</sup>. Zvezdano nebo izaziva osećaj uzvišenog zato što uobrazilja doživljava neuspeh i iskušava sopstvenu nedovoljnost, nesposobnost da sintetizuje mnoštvo opažaja u jedan totalitet koji se može obuhvatiti u trenutku, u jednoj jedinstvenoj predstavi zvezdanog neba. Naša uobrazilja je sposobna za fragmentarno zahvatanje, no ne i za obuhvatanje koje zadovoljava totalizirajuću nameru uma. U opažanju zvezdanog neba naše zahvatanje (*Auffassung*) ide od jednog dela neba do drugog, od jednog sazvežđa do drugog, u neprekidnom nizu opažaja (i to je ono što se u gornjem citatu naziva progres ili objektivno kretanje uobrazilje), ali u momentu u kojem uobrazilja treba da obuhvati (*Zusammenfassung*) celinu svih opažaja u jednoj singularnoj predstavi ona se suočava sa svojim nedostatkom i nemogućnošću da odgovori na zahtev za predstavljanjem totaliteta: uobrazilja ne može da izvede sintezu koja bi odgovarala ideji totaliteta. Operacija obuhvatanja ne može da se sprovede, jer u beskonačnom nizu opažaja uvek postoji određeni višak koji ne može da se integriše, te pokušaj konstrukcije totaliteta propada. Ono što Kant hoće reći jeste da je operacija obuhvatanja neka vrsta neprirodnog čina kojim se vrši nasilje nad unutrašnjim čulom, odnosno nad vremenom. Da bi se obavilo obuhvatanje potrebno je zaustaviti ekstenzivni vremenski kontinuum, odnosno linearnu sukcesiju i jednovremenost učiniti opažljivom, odnosno proizvesti drugačiju strukturu vremena gde odvojeni i fragmentarni opažaji su podjednako i sa istim pravom deo celine. Zato će Kant u gornjem citatu tu operaciju nazvati regresom uobrazilje koja ukida vremenski uslov. Ukidanje vremenskog uslova ne treba tumačiti kao poništavanje vremena kao takvog, nego ukidanje formalizovanog, linearnog i matematičkog vremena sukcesije kakvo je utemeljeno u prvoj Kantovoj *Kritici*. Pritom, razvijajući i semantiku termina "aufheben", hegelijanski, možemo govoriti

737

10 Upor. Kant 2004: 109, 121.

o prevazilaženju vremena i otvaranju jedne nove dimenzije vremenitosti koja ne odgovara poretku prirode. Kakva je ta nova dimenzija nenaturalizovanog vremena?

738 Ovo pitanje prevazilazi kako intencije Kantovog učenja tako možda i mogućnosti koje nam sam Kantov tekst može ispostaviti. Ono što je sigurno jeste da "ukinuto vreme" u iskustvu matematičkog uzvišenog naznačuje horizont drugačije vremenitosti. Kant reflektuje limite samog prirodnog vremena, odnosno forme-vremena kao subjektivnog uslova prirodnih pojava. Limiti vremenske forme i vremenskog uslova jesu granice samog mogućeg iskustva, budući da bez tog uslova-forme nije moguće sprovesti nikakvu empiričku sintezu. Zato se Kantu ti limiti pokazuju na polju estetskog, odnosno reflektirajućeg suđenja. A vremenitost koja se konstituiše ukidanjem forme-vremena, u skladu sa paradigmom treće *Kritike*, možemo nazvati "estetsko vreme". Ostaje da se vidi kakve su karakteristike tog "estetskog" vremena i kakav je njegov odnos sa onim što će se posle Kanta profilisati kao povesno vreme.

Na osnovu prosto negativnog logičkog postupka možemo zaključiti da estetsko vreme *nije* shematizovano vreme, te da *nije* vreme linearne kauzalnosti i prirodnog poretka. Međutim ovaj način argumentacije se ne pokazuje posebno korisnim u pogledu onoga što takvo vreme jeste ili bi moglo biti. Ako bismo morali da izdvojimo jedan pojam koji bi u pozitivnom smislu okarakterisao vremenski horizont koji se otvara ukidanjem i nasiljem nad unutrašnjim čulom, te nad čitavim poretkom vremenske sukcesije koje to čulo pretpostavlja, tako da omogućava iskustvo uzvišenog, onda bi to bio pojam događajnosti. Pod događajem mislimo onu pojavu koja "iskače" iz linearno-kauzalnog poretka te postavlja subjekat u situaciju relativne nesigurnosti, vulnerabilnosti i izloženosti nečem neočekivanom. Upravo ove odlike, koje uzgred ne možemo posmatrati samo u njihovoj psihološkoj obojenosti, ključne su za razumevanje ontologije uzvišenog. Uzvišeno uvek sadrži određeni element iznenađenja i nepredvidivost, ili kontingencije, pa tako i vremenski okvir koji mu stoji u osnovi mora da omogući događanje iznenadnog, nepredvidivog, apsolutno velikog i apsolutno silnog. Sasvim je jasno da taj vremenski okvir ne može biti mišljen iz horizonta *Kritike čistog uma* gde shematizovano vreme učestvuje u konstituciji iskustva kojeg karakteriše repetitivnost i redukcija nepredvidivosti na najmanju, naučno dozvoljenu, meru. *Kritika moći suđenja* dakle širi horizont vremena, kao što tvrdi Liotar u svojim predavanjima o uzvišenom. Upravo iz tih predavanja uzimamo termin "ekstemporalizacija", koji nam se čini primerenim za

čitav ovaj diskurs: regresija uobrazilje ukida vreme kao sukcesiju neopodhodnu da se sprovede sinteza iskustva, ali istovremeno usled prisustva ideje uma širi horizont vremena<sup>11</sup>.

Kao što je već rečeno, vreme u *Kritici čistog uma* ima tačno određenu ulogu i osnovni zadatak, a to je konstitucija predmeta iskustva. Čak i u šematizmu – ključnom poglavlju prve *Kritike* gde se razmatraju uslovi primene čistih apriornih kategorija razuma na čulne fenomene – vreme je u funkciji sinteze. U *Kritici moći suđenja* nemamo sintezu u uskom smislu reči. Kako primećuje Rudolf Makril, kada se Kant bavi zahvatanjem i obuhvatanjem opažaja u Analitici matematičkog uzvišenog on izbegava termin sinteza, jer se ovde ne radi o sintetičkoj unifikaciji mnoštva u određeni predmet iskustva<sup>12</sup>. Upravo suprotno, ono što imamo na delu jeste nemogućnost sinteze. U *Kritici moći suđenja* dimenzija vremenitosti se ne može šematizovati i staviti u službu konstituisanja predmeta iskustva. Stoga u *Kritici moći suđenja*, a pre svega u iskustvu uzvišenog, izlazi na videlo radikalnija koncepcija vremena. Uobrazilja koja ne šematizuje (a upravo takva uobrazilja je na delu u *Kritici moći suđenja* - uobrazilja koja ulazi u slobodnu igru sa razumom i sa umom i koja se ne podređuje čistim pojmovima razuma) uvodi jedan drugačiji vremenski poredak koji više nije linearno-kauzalni poredak šematizma. Uobrazilja “iskušava na sopstvenoj koži” vremensku uslovljenost, svoju konačnost, budući da ne uspeva da sintetizuje u jednom trenutku, u jednom obuhvatanju sve ono što se predstavlja u beskonačnom nizu opažaja. Nemogućnost sinteze, a iskustvo uzvišenog je upravo slučaj takve nemogućnosti, podudara se dakle sa poništenjem vremenske uslovljenosti. U momentu u kojem vreme više ne figurira kao uslov sinteze predmeta formiranje predmeta iskustva je učinjeno nemogućim. Upravo zbog toga ne možemo da predstavimo sebi apsolutne veličine poput zvezdanog neba. Ne postoji nikakva vanvremenska sinteza ili sinteza koja bi mimoišla sâmo vreme, usled čega je pokušaj uobrazilje da predstavi totalitet, ideju uma, osuđen na propast. Stoga upravo je iskustvo uzvišenog, kao iskustvo neuspeha sinteze, to koje iznosi na videlo neprestani preteći rizik od implozije iskustva; sintetičko iskustvo je ugroženo sopstvenim temeljem, vremenom, ili kako kaže Delez u svom seminaru o Kantu, otkrovenje uzvišenog vraća ritmičnost sinteze nazad u kaos iz kojeg je ona potekla, jer je čitava građevina transcendentalne sinteze podignuta

739

11 Liotar u stvari govori o dvojakom slabljenju načela sukcesije: slabljenje u užem smislu, zbog “regresije” uobrazilje, i slabljenje u širem smislu, kao ektemporalizacija usled prisustva Ideja uma. Vidi: Lyotard 1994: 145.

12 Vidi: Makkreel 1990: 48ss.

na vrlo nestabilnom i trošnom terenu<sup>13</sup>. Razlog je u tome što je transcendentna uobrazilja, kao nosilac sinteze, prožeta granicom koja istovremeno omogućava rad uobrazilje ali ga i sprečava. Sa tim limitom uobrazilja se suočava u avanturi uzvišenog i on nije ništa drugo nego ambis vremena - vreme koje je formalizovano, nesamerljivo, a i samo ne služi više kao mera kosmoloških i fizičkih kretanja. To je vreme, usvojiće Delez hamletovski izraz, koje je “iščašeno” ili “ispalo iz zgloba” (*Time is out of joint*).

740

Videli smo da je prevazilaženje (*aufheben*) vremenskog uslova i formalizovanog unutrašnjeg čula kod Kanta otvorilo polje za ontologiju događajnosti izvan koordinata kauzalne linearnosti čime se ukazuje na natčulnu osnovu čulnih pojava. Iako to polje kod Kanta sačinjavaju oni prirodni fenomeni<sup>14</sup> koji nas privlače uprkos zastrašujućoj imponantnosti (planinski ambisi, oluja, vulkani i slično) možemo se pitati da li u pozadini Kantove estetike uzvišenog stoji jedan drugi događaj, koji ne pripada prirodi, premda ga je Kant tumačio kao zov prirode (*Ruf der Natur*<sup>15</sup>). Pitanje je, dakle, da li je Kantova analiza uzvišenog odgovor na onaj veliki događaj koji je nepovratno obeležio čitavu epohu, a to je Francuska revolucija? Hana Arent je tvrdila da je Francuska revolucija na Kanta imala efekat buđenja iz političkog dremeža, isto onako kao što ga je Hjum probudio iz dogmatskog dremeža<sup>16</sup>. Ključan tekst koji nam može pomoći u razumevanju strukturalne veze između iskustva uzvišenog i revolucionarnog jeste *Spor među fakultetima* iz 1798. U drugom delu tog spisa, gde se postavlja pitanje “Da li ljudski rod neprestano napreduje ka boljem?”, Kant govori o revoluciji jednog naroda bogatog duhom (aludirajući na Francuze) koja uprkos surovosti i nesreći izaziva kod posmatrača, koji ne učestvuju direktno u prevratničkim događanjima, entuzijazam i bezinteresno saosećanje ili pristrasnost (*uneigennützige Teilnehmung*)<sup>17</sup>. Kant još dodaje da je to saosećanje usko skopčano sa opasnošću, s obzirom da su spoljašnji posmatračići svesni nasilja i surovosti koje revolucija nosi. Dakle Kant ne daje nikakvu moralističku pa ni etičku osudu revolucionarnog nasilja, te apstrahujući od njegovih negativnih elemenata sublimira revolucionarni događaj u

13 Vidi: Deleuze, internet.

14 Sa druge strane, u iskustvu uzvišenog imamo na delu transcendenciju prirodnog. Ono što leži u korenu uzvišenog jeste izazov noumenalne nadmoćnosti subjekta nad prirodom, tako da je priroda tu samo izobličavajuće ogledalo u kojem subjekat sebe vidi većim nego što se to u čulnom poretku čini. “Prema tome, uzvišenost se ne sadrži ni u jednoj stvari u prirodi, već jedino u našoj duševnosti, ukoliko smo u stanju da postanemo svesni svoje nadmoćnosti nad prirodom u nama, pa usled tog takođe nad prirodom izvan nas” (Kant 2004:117).

15 Upor. Kant 1968c: 373.

16 Vidi: Arendt 1992: 16-17.

17 Vidi: Kant 1968b: 85.

jedini mogući pokazatelj da ljudski rod napreduje ka boljem. Ovde imamo nekoliko elemenata koji upućuju na karakter uzvišenog: udaljeni subjekat-posmatrač koji kontemplira i uprkos distanci oseća oduševljenje i entuzijazam<sup>18</sup>, istovremena privlačnost i odbojnost fenomena, oduševljenost pomešana sa strahom, antagonizam koji se sublimira kao pokazatelj noumenalne prirode subjekta. Momenat nasilja imali smo i u analizi matematičkog uzvišenog (nasilje nad unutrašnjim čulom) što sve naglašava antagonističku strukturu uzvišenog koja za rezultat ima otkriće noumenalne, moralne, ne-prirodne tendencije ljudskog roda. Revoluciju Kant vidi kao povesni znak, ili naznaku, indiciju da ljudski rod napreduje, i štaviše kao jedini pouzdani znak napretka u momentu kada se tok istorije ne može predvideti ni proročki ni na osnovu prirodnih zakona i kauzaliteta (dakle u okviru linearnog vremena). Da bi se revolucija prepoznala kao istinski znak<sup>19</sup> (*signum rememorativum*) potreban je drugačiji vremenski horizont, a pre svega posmatrač na distanci; njegov probuđeni entuzijazam je istinski dokaz da revolucija ima univerzalno značenje i da se tiče moralne tendencije ljudskog bića. Dakle, Kant legitimise revoluciju na osnovu estetskog *feedback*-a subjekta na distanci, iako sama ta povratna reakcija nije i ne može biti čisto estetska, jer počiva na moralnom osećanju u širem smislu. Drugim rečima, ne bi bilo moguće osetiti nikakav entuzijazam i simpatiju, niti bi uticaj na spoljašnje subjekte bio efektan, da se događaj revolucije u svojoj suštini ne tiče noumenalnog određenja subjekta, odnosno njegove slobode. Mogli bismo reći da je u situaciji radikalne nepredvidivosti ljudske istorije, kao i u uslovima ljudske sklonosti ka degradaciji, revolucija jedini odgovor na pitanje *Čemu smem da se nadam* s obzirom da nam odgovor na to ne može dati ni prirodna nauka ni etika.

741

Već je bilo primećeno da "spektakl revolucije" odlikuje mnogo toga što ima karakter uzvišenog: u oba slučaja imamo na delu transgresiju granica i promenu perspektive koja ono užasavajuće prevodi u superiorni osećaj slobode i pobede<sup>20</sup>. Osim toga reakcija na Francusku revoluciju, koja u njoj vidi znak napretka, podseća na reflektivni sud: na osnovu posebnog i kontingentnog (događaj revolucije) se zaključuje o nečem univerzalnom (napredak celog ljudskog roda ka svetskom građanskom poretku). Međutim, ono što u literaturi nije dovoljno istaknuto jeste promena u vremenskoj strukturi i karakter događajnosti (Kant u *Sporu među fakultetima* koristi termin *Begebenheit* da bi opisao faktum revolucije),

18 Vredi spomenuti da je upravo entuzijazam u *Kritici moći suđenja* izričito naveden kao uzvišeno duševno stanje. Vidi: Kant 2004: 122.

19 O paradoksalnom karakteru tog znaka – *signum historicum* – i odnosu znaka i Zakona vidi: Rogoginski 1989: 733ss.

20 Upor. Makkreel 1994: 150.

a to su elementi koji dovode u vezu uzvišeno i revolucionarno. Upravo u osnovi takve uzvišene događajnosti, koja se javlja kao diskontinuitet, prekid prirodnog kauzaliteta i horizonta predvidivosti, nalazi se i drugačija struktura vremenitosti koju možemo nazvati emancipovano vreme: vreme koje se emancipovalo od prirodne linearnosti i kauzalne kontinuiranosti. U iskustvu uzvišenog Kant je naznačio emancipaciju temporalnosti od onog horizonta koji je sam zacrtao u *Kritici čistog uma*. Iako kod Kanta vreme još nije istinski poveseo, ipak postoji svest o ograničenjima formalizovanog linearnog vremena. *Kritika moći suđenja*, kao dovršetak transcendentnog utemeljenja iskustva u polju gde ne važe odredbeni sudovi, odnosno gde se pojedinačni fenomeni ne konstituišu primenom opštih zakonitosti<sup>21</sup>, ispostavlja zahtev da se vreme emancipuje od prirodnosti i oslobodi formalne šematizovanosti čime se stvara prvi uslov da se vreme transformiše u povest. U polju refleksivnog suda, u iskustvu uzvišenog, Kant *implicitno* daje transcendentalnu strukturu bitnu za razumevanje poveseo vremena kao horizonta događajnosti i otvaranja ka novome.

## 2. Pojam i vreme

Međutim ove se pretpostavke kod Kanta mogu razumeti tek iz istoriskofilozofske perspektive koja će se realizovati nakon Kanta. Drugim rečima tek sa Hegelom i iz Hegela postajemo svesni implicitnih potencijala “ukidanja vremena” koje imamo kod Kanta. Hegelijanska perspektiva iz koje retroaktivno razumevamo i izvesne elemente Kantove filozofije sastoji se u na prvi pogled problematičnoj tezi o poistovećenju pojma i vremena. Na koji način pojam jeste vreme vidi se iz završnih odlomaka *Fenomenologije duha*:

Vreme je sam pojam, koji se nalazi tu (*der Begriff selbst, der da ist*) i predstavlja se svesti kao *prazan* opažaj; zbog toga se duh nužno pojavljuje u vremenu, i on će se pojavljivati u vremenu dotle dok ne shvati svoj čisti pojam (*reinen Begriff erfasst*), to jest dok ne uništi (*tilgt*) vreme. Vreme je spoljašnje, opaženo čisto sopstvo (*reine Selbst*), ali koje nije shvaćeno (*erfasst*) od samog sopstva, pojam koji je samo opažen; pošto taj samo opaženi pojam shvati sama sebe, on ukida svoju vremensku formu (*hebt seine Zeitform*), poima opažanje i jeste opažanje koje je pojmljeno i koje poima. Stoga se vreme pojavljuje kao sudbina i nužnost duha, koji nije u sebi završen – kao nužnost da se obogati

21 Zbog svog karaktera “neodređenosti”, u smislu nedeterminiranosti pojmovima, uzvišeno je za pojedine autore mesto fenomenalnosti društvenog, neka vrsta ispoljavanja neodređenosti društvenog i pojavljivanje beskrajno podeljene zajednice. “[u]zvišeno u politici tu se pojavljuje kao sredstvo rastvaranja, kao pol koji vuče prema slobodnoj, izjednačavajućoj i bratskoj anarhiji” (Richir 1989: 785).

udeo koji samosvest ima u svesti, da se stavi u pokret neposrednost onoga po-sebi [...] (Hegel 1986: 458)<sup>22</sup>.

Sve ove tvrdnje lako mogu da sugerišu jednu snažno metafizičku koncepciju vremena i duha ili ono što bi Hajdeger nazvao vulgarnim shvatanjem vremena. Hajdeger uzima Hegelovu filozofiju duha kao primer najradikalnijeg uobličjenja vulgarnog razumevanja vremena<sup>23</sup>, a to potvrđuje i na drugim mestima izjavljujući da “u pogledu temporalnosti od Hegela se ništa ne može očekivati niti ništa naučiti”<sup>24</sup> (Heidegger 1976: 257). Vreme biva razumljeno iz dimenzije prezentnosti, iz Sada, iz niveliranog niza punktualnosti.

Međutim, da li je zaista reč o vulgarnoj koncepciji koja vreme shvata kao niz prolaznih i neuhvatljivih “sada”, dakle singularnih tačaka sadašnjosti, ili je reč baš o suprotnom, pa pod ukidanjem ili uništenjem vremena Hegel misli upravo uništenje linearnog, homogenog vremena koje se svodi na formalni niz praznih i uniformisanih “sada”? Tako da se ovde postavlja isto pitanje koje smo postavili nakon Kantovog citata o uzvišenom: šta proizvodi ovo uništenje linearnog vremena? Koja to temporalnost zamenjuje linearno homogeno metafizičko vreme?

743

Ono što odmah upada u oči u gorenavednom odlomku jesu dve naizgled protivrečne identifikacije: identifikacija vremena i pojma i identifikacija vremena i sopstva (vreme = pojam, vreme = sopstvo). Ali isto tako se odmah primećuje da ova identifikacija nije potpuna, odnosno da je vreme identifikavano sa pojmom na određenom nivou, a to je nivo spoljašnjosti ili ospoljenja (*Entäußerung*). Dakle vreme je pojam u elementu spoljašnjosti, pojam koji se može opaziti, koji ima određenu egzistenciju i lociran je na određenom mestu (*Begriff der da ist*). Reč je o prirodnom vremenu kao nužnoj dimenziji potrebnoj da bi se opazile različite forme duha, pa stoga Hegel i tvrdi da se duh nužno pojavljuje u vremenu, ili još preciznije: duh se pojavljuje kao vreme<sup>25</sup>. Međutim ova dimenzija prirodnog vremena, kao

22 Prevod je blago izmenjen i prilagođen.

23 Upor. Heidegger 1988: 487 §82

24 Zanimljivo i složeno pitanje Hajdegerovog odnosa prema Hegelu ne može se svesti samo na njegove stavove iz ranog perioda, dakle iz zotih godina, gde je Hajdeger veoma oštar, pa čak i nepravedan u oceni Hegela koja generalno ne odudara od tipičnih antihegelijanskih predrasuda (a one se uglavnom mogu dedukovati iz arhi-predrasude o tome da je Hegel došao u posed večne, apsolutne istine i sl.). Uočljivo je da je Hajdeger u toku zotih kada drži seminar o *Fenomenologiji duha* i piše tekst *Hegelov pojam iskustva* (objavljen posle u *Holzwege*) revidirao, pa i znatno promenio svoj stav prema Hegelu.

25 Teza da se “duh pojavljuje u vremenu” (*in der Zeit*) antihegelijanska kritika često je uzimala kao dokaz akcidentalnog i nesuštinskog karaktera vremena, kao neku vrstu prepreke u koju duh zapada i iz koje treba da se oslobodi da bi se duh ostvario u večnosti. Međutim, zato je potrebno precizirati da se duh pojavljuje u vremenu, ali

sudbinskog i nužnog, označava samo jednu vrstu temporalnosti, i to onu koja se javlja dok god duh ne prepoznaje vreme kao svoju unutrašnju suštinu, odnosno dok god se vreme javlja kao nešto spoljašnje. Vreme se ukida (*tilgt*) onog momenta kada duh dođe do svog pojma, a to znači kada se sve spoljašnje manifestacije duha shvate kao proizvod duha, odnosno proizvodi koji se javljaju u vremenu. Međutim, ono što treba istaknuti jeste da se ne radi o ukidanju vremena kao takvog, kako bi to metafizička ili eshatološka tumačenja tvrdila, nego samo o ukidanju vremena koje Ketrin Malabu naziva “vreme otuđenosti”<sup>26</sup>. Vreme se dakle ukida u svom spoljašnjem elementu prirodnog vremena kao otuđenog vremena. Ukidanje je dakle razotuđivanje vremena čime je označen prelazak sa prirode na povest. Proizvodi duha ne posmatraju se kao prirodne sudbinske kategorije koje se ređaju u vremenskom nizu, već kao povesne tvorevine podložne dubinskim promenama i transformacijama.

744

Hegelovu “intervenciju” nad vremenskom formom (*Zeitform*) možemo sažeti ovako: duh dostiže svoj pojam, shvata sebe kao slobodu koja je vremenovana, time se poništava vreme kao nešto što je spoljašnje duhu, te samo vreme postaje pojmljeno, oslobođeno svoje spoljašnje datosti i stavljeno u istu ravan sa duhom. Videli smo da osim ove operacije Hegel stavlja vreme u istu ravan i sa sopstvom, sa samosvešću, dakle sa subjektivitetom.<sup>27</sup>

Hegel na neki način istupa sa istom namerom kao i Kant: izdvaja vreme iz okvira u kojem ono zajedno sa prostorom pripada formama čulnosti<sup>28</sup>. Hegel to čini samo na osoben način, otkrivajući logiku negativnosti u samom pojmu vremena<sup>29</sup>. Prostor kao forma spoljašnjosti prema kojoj

---

samo kao vreme (*als Zeit*). Vreme je forma samog duha - duha u elementu opazajne spoljašnjosti koju valja prevladati. Samo tako možemo shvatiti da “odbacivanje” ili “zbacivanje” vremenske forme ne znači zagraljaj sa večnošću koji bi se odvijao izvan vremena, nego transformaciju samog vremena, koje od vremena spoljašnjosti treba da se razvije u vreme unutrašnjosti. Ovaj prelaz od *in der Zeit* ka *als Zeit* je upravo ključan u samorazumevanju duha i njegove vremenske forme.

26 Vidi: Malabou 2005: 128.

27 U *Enciklopediji* Hegel tvrdi da je vreme isti princip kao i princip čiste samosvesti (Ja = Ja), ali i dalje u obliku spoljašnjosti i apstrakcije (Upor. Hegel 1987: 216). Ja=Ja, kaže dalje, jeste apsolutna negativnost, sloboda, pa vreme identifikovano sa samosvešću ne može da bude ni izvan samosvesti niti izvan pojma. Pojam je, kaže dalje, moć samog vremena, dakle negativnost (moć) kao spoljašnjost. U *Estetici* naime Hegel kaže “Ja jeste u vremenu i vreme jeste biće samog subjekta” (Hegel 1961: 297). Hegel ovde ponavlja svoj niz identifikacija, vreme je isto što i pojam, isto što i samosvest, isto što i Ja, isto što i sloboda, jer sa ovima deli strukturu negativnosti, ali u obliku opazajne spoljašnjosti.

28 Upor. Hegel 1987: 216 (§258).

29 “Die Zeit enthält die Bestimmung des Negativen. Es ist etwas, eine Begebenheit, positiv für uns; daß aber auch das Gegenteil daran sein kann, diese Beziehung auf das Nichtsein ist Zeit, und zwar so, daß wir diese Beziehung nicht bloß denken, sondern auch anschauen“ (Hegel 1930: 133).

mnoge tačke prostora i tela u njemu mogu da postoje jedni pored drugih, “u miroljubivoj koegzistenciji”, ne afirmiše princip negativnosti, jer ih drži u indiferentnosti bez posredovanja. Tek sa vremenom negativnost postaje konstitutivna, jer momenti vremena ne postoje jedni pored drugih nego jedni posle ili pre drugih, te samim tim jedno “sada”, jedan trenutak vremena uništava onaj prethodni, isto kao što se prepušta uništenju od strane trenutaka koji će da uslede. Usled svoje dinamičke i negativne strukture vreme je “selektivno”<sup>30</sup> i ne dozvoljava pozitivitet mirne koegzistencije stvari, nego isključivu afirmaciju trenutka na uštrb ostalih trenutaka. Ovu koncepciju vremena možemo nazvati ordinarnom ili vulgarnom, pošto se vreme shvata kao lineran sukcesivan niz međusobno isključujućih momenata. Međutim iako je ovo vreme upravo ono što duh treba da ukine kada dođe do svog pojma, Hegel priznaje da već takvo otuđeno vreme, vreme u elementu prirodne spoljašnjosti, ispostavlja strukturu negativnosti koja je suština samog duha. Možemo reći da ukidanje vremena o kojem govori Hegel jeste upravo razvoj te strukture negativnosti koja se dovodi do svog pojma, odnosno do autentične prirode vremena, a to je povesnost. I stoga je ukidanje vremena njegovo istinsko proizvođenje, ne više u elementu spoljašnjosti, nego u elementu ljudske povesnosti.

745

Poistovećivanje vremena i pojma je dakle osnov za razumevanje povesti i njenih promena, za izražavanje onog povesno novog. Kao što tvrdi Manfred Ridl, u dijalektici vremena i pojma dolazi do prodora sistema u istoriju<sup>31</sup>. Ovaj prodor treba razumeti kao utemeljenje povesti putem ideje slobode; drugim rečima, tek samopojmljeno vreme, koje se na taj način ukida, može da omogućiti shvatanje povesti iz temelja slobode. Iz tog razloga i Francuska revolucija za Hegela više nije kao za Kanta znak koji se ogleda u reakciji spoljašnjeg posmatrača, nego povesni događaj koji izbija iz samog impulsa za samoodređenjem slobode. Smisao povesnog događaja je time apsolutno imanentan odvijanju same povesti. Jedinstvo vremena, pojma i samosvesti je dijalektički zahvat kojim se garantuje upravo ta imanentnost povesnog smisla.

Unutrašnja tenzija koja je na delu u poništenju vremena počiva na tome što je vreme apstraktni subjektivitet koji ne poima sebe kao subjektivitet, nego se opaža kao spoljašnji, prirodni tok stvari i linearna sukcesija singularnih neposrednih momenata, bez suštinskog odnosa sa onim pre i onim posle. Ukidanje vremena je dakle subjektivizacija vremena, te njegovo razotuđivanje. Ono što se time postiže nije vanvremenska večnost,

30 O selektivnom i negativnom karakteru vremena vidi: Pagano 2002: 182-5.

31 Upor. Ridl 2006: 53.

ili nekakav metafizički stadijum napuštanja vremena kao takvog: ukidanje vremena u činu refleksije ima značenje otvaranja povesnog. Suprotno onim interpretacijama koji kraj *Fenomenologije duha* vide kao kraj istorije posle čega ništa više ne može da nastupi, dostizanje apsolutnog samoznanja duha upravo je početak povesnog vremena, transformacija u samoj strukturi vremena. Dakle, poništavanje vremena koje se događa sa apsolutnim znanjem nije ovekovečivanje prošlosti nego kako tvrdi Pjer Žan Labarrier otvaranje ka istini povesti<sup>32</sup>, dakle ne zaustavljanje kretanja i statičnost van vremena, nego promena u karakteru samog kretanja koje više nije sačinjeno od sukcesivno i slučajno nanizanih datosti, nego ima i određenu pojmovnu sadržinu, možemo reći i određeni smisao, dubinu. Samo takvo vreme koje je ukinuto u svojoj spoljašnjosti, dakle vreme koje se shvata kao pojam, kao subjektivnost, može da figurira kao horizont povesti. Dok god se vreme pojavljuje kao nešto spoljašnje ono ima izrazito destruktivan karakter.<sup>33</sup> Poništenje vremena je onda kontračin kojim se uništava ovaj destruktivan karakter vremena. Drugim rečima, imanentno negativan karakter vremena dobija drugačiji smisao. To više nije negacija koja baca u zaborav sve ono što je prošlo, ostavljajući prostora samo za ono što je sada a što je isto tako predestinirano za zaborav. Naprotiv, duh koji se prepoznaje u vremenu kao u sopstvenoj povesti zadobija polje slobode na kojem svako postignuće, svaki čin ili delo ostaje na neki način zabeleženo, upisano, zapamćeno kao proizvod, kao ispoljenje slobode duha i rezultat njegovog rada. U toj igri ono negirano nikad nije definitivno izgubljeno.

### 3. Estetsko i povesno prevazilaženje vremenske forme

Videli smo kako u estetici uzvišenog i Kant sprovodi uništenje vremenskog uslova koje se kod njega ipak ne artikuliše pojmovno kao prelazak na povest. Samo uporednom analizom različitih Kantovih radova, kao i iz paralelizma koji se uspostavlja između Kantove *Kritike moći suđenja* i njegovih spisa o politici i istoriji (*Spor među fakultetima*) možemo da zaključimo da Kant rukuje pojmovima koji ne mogu a da se ne kontekstualizuju; ne možemo da prenebregnemo činjenicu da Kant stvara sa punom svešću o revolucionarnom novom dobu koje je nastupilo, te da Kantova treća *Kritika*, a pogotovo Analitika uzvišenog ne nosi samo eho dešavanja koji su do Kanta dopirali iz Francuske, nego da je reč o pokušaju konceptualizacije

32 Upor. Labarriere 1986: 151ss.

33 U enciklopedijskoj Filozofiji prirode Hegel evocira mitsku sliku Hronosa koji sve rađa i sve razara. Vreme je apstraktno postajanje, negativitet kao spoljašnjost. Hegel 1987: 216-17 (§ 258).

revolucionarnog istorijskog iskustva. Ta konceptualizacija polazi od osnovne pretpostavke da kvantitativno apstraktno vreme prirode ne može da bude odgovarajući okvir za revolucionarno povesni novum koji je u Kanto-vo i Hegelovo doba zahtevao radikalno novi pristup i u samoj filozofiji<sup>34</sup>. I zato se zahteva uništenje “vulgarnog” vremena, probijanje linearnog horizonta repeticije uniformnih stanja između kojih vlada odnos uzrok-posledica. Kod Kanta funkciju prevladavanja ovog linearnog vremena kauzaliteta obavlja estetika uzvišenog, dok kod Hegela krajnja pobeda protiv naturalizovanog vremena dolazi sa apsolutnim znanjem, gde duh dolazi do svog pojma, odnosno zna sebe kao duh koji se pojavljuje u vremenu. Vreme tako prestaje da bude čista forma, čist prazan opažaj, kao u Kanta, jer se otkriva kao povest, kao „pojmljena povest“, vreme koje postoji u elementu pojma: to znači vreme ne postoji kao prazna opštost koja “proždire” singularne momente i individualnost, nego je struktuirano kao poklapanje opšteg i pojedinačnog. To je uslov da duh određeni povesni iskorak i prepoznata kao novum, kao novi lik.

747

Pošto se potpunost duha sastoji u tome da savršeno *poznaje* ono što on jeste, svoju *supstanciju*, to ovo znanje predstavlja njegovo ulaženje u sebe, u kome on napušta svoje određeno biće i svoj lik predaje sećanju. U svome ulaženju u sebe duh je utonuo u noć svoje samosvesti, ali njegovo iščezlo određeno biće sačuvano je u tom sećanju; i to ukinuto određeno biće – ono ranije, ali iz znanja novorođeno – jeste novo određeno postojanje, novi svet i novi lik duha (Hegel 1986: 465).

Zanimljivo je da momenat sećanja – koji obično vezujemo za prošlost, za očuvanje nečega što je bilo – jeste mesto gde se konstituiše novi svet i novi lik duha. Termin sećanje, na nemačkom *Errinerung*, ima prevenstveno značenje pounutrašnjenja, interiorizacije, ulaženja u sebe – duh koji uranja u sebe, i mrtve i otuđene sadržaje prepoznaje kao svoje, zna ih kao svoje i na taj način ih subjektivira, vraća ih u sebe. Već u ovom činu interiorizacije, vraćanja u sebe čitavog niza otuđenih sadržaja, ocrtava se jedan

34 U mnogim Hegelovim radovima, pogotovo iz mladog perioda, jasno je primetna svest o povesnom novumu, o nastupanju novog doba i revolucionarnom događanju koje zahvata ne samo društveno-politički svet nego zahteva i određeni filozofski i pojmovni izraz. Dovoljno je citirati prve stranice Predgovora *Fenomenologiji duha* gde se kaže: “Uostalom nije teško videti da naše doba predstavlja doba rađanja jednog novog perioda i prelaženja u njega. Duh je raskinuo sa dosadašnjim svetom svoga postojanja i predstavljanja i sada je upravo pri tome da ih utopi u prošlost, pa radi na svome obražaju [...] - i sada je dete rođeno, i duh koji se izobražava ide u svome sazrevanju polako i tiho ka svome novom obliku, ukida jedan za drugim pojedine deliće zgrade svoga prethodnoga sveta; nepostojanost toga sveta nagoveštavaju samo pojedini simptomi: lakomislenost kao i dosadnost koje u postojećem uzimaju maha, neodređeno naslućivanje nečeg nepoznatog, sve su to vesnici približavanja nečeg novog. Ovo postepeno razdrobljavanje koje nije izmenilo fizionomiju celine prekida se onim ishodom koji, poput munje, odjednom postavlja građevinu novog sveta” (Hegel 1986: 6-7).

drugačiji vremenski horizont<sup>35</sup>: to vreme u kojem duh zna sebe i u tom znanju seća se svih svojih figura ne može biti uniformni ponavljajući niz pojedinačnih “sada” (*Jetztfolge*) niti ono što Hegel naziva “tromo kretanje i redosled duhova”, “galerija slika” (Hegel 1986: 464). Sećanje, kao *Erinnerung*, dakle kao utonulost duha u samog sebe i dospevanje do samo-svesnog osmišljavanja sopstvenih tvorevina, poništava vreme kao redosled, kao sukcesivan niz. Hegelijanski shvaćeno sećanje je dakle poslednji čin duha u vremenu koje mu je vanjsko, otuđeno, čime se u krajnjoj instanci takvo vreme poništava. To znači da *Erinnerung* ne mora da se shvati samo kao življenje u prošlosti, nego kao pogled na prošlost, kao na vlastitu prošlost, koji otvara horizont budućnosti, koji stvara uslove za “novi svet i novi lik duha”. Obuhvatno sećanje na hod duha, na vlastiti pređeni put, kroz raznolikost sopstvenih formi, subjektivira i samo vreme koje time postaje pojmljena povest.

748

Pritom treba reći da ovi zaključci totalno raskidaju sa ustaljenim interpretacijama Hegelovog apsolutnog znanja i apsolutnog duha po kojima bi apsolutno znanje bilo definitivno shvatanje večne istine, poslednje i najviše znanje koje se može imati o nečemu, definitivno znanje o totalitetu stvari, božanski savršen uvid u suštinu stvari itd. Kako sugerise Pol Reding u svojoj knjizi *Hegelova hermeneutika*<sup>36</sup>, na stadijumu apsolutnog znanja ne radi se ni o kakvom večnom znanju božanskog subjekta koji odjednom shvata svu istinu, nego o konstituciji jednog Mi, konačnog povesno determinisanog kolektivnog subjekta, povesne zajednice koja je u stanju da položi račun o sopstvenom istorijskom razvoju. Apsolutno znanje dakle nije nikakvo znanje o nečemu, nego svest o strukturalnim uslovima koji su sazreli na povesnom i kolektivnom nivou omogućavajući povesno znanje kao takvo, poimanje znanja kao povesne kategorije. Drugim rečima, apsolutno znanje nije ništa drugo nego pojmljena povest (*begriffene Geschichte*).<sup>37</sup>

35 Sve ovo nas navodi na tezu, koja zahteva posebnu pažnju i koju bi valjalo detaljno argumentovati, o različitim nivoima vremenitosti u samom hodu fenomenologije duha. Upravo zbog toga što se radi o duhu, vreme ne može biti jednoznačni i nepromenljivi okvir celog toka fenomenologije: da li onda svakom stadijumu fenomenologije odgovara specifična forma vremenitosti i da li onda svaki lik duha označava i transformaciju u samom pojmu vremena? U tom smeru ide i Roberto Morani koji izdvaja tri nesvodiva modaliteta *Zeitlichkeit*-a u *Fenomenologiji duha*: kvantitativno vreme prirode, eshatološko vreme i pojmljeno vreme apsolutnog znanja. Vidi: Morani 2007.

36 Vidi Redding 1996.

37 Prevod nemačkog pojma “*begriffene Geschichte*” na italijanski jezik (“*storia concepita*”) dozvoljava igru reči koju srpski, a ni drugi jezici, ne omogućava, a koja nam ovde može koristiti da dodatno poentiramo: “*storia concepita*” nije samo pojmljena povest, povest u elementu pojma, nego i započeta, začeta povest (od “*concepire*”, što znači pojmiti, ali i začeti, početi). Pojmljena povest je začeta povest, povest koja je začeta u pojmu, tj. počinje tek u samosvesnom znanju.

“Pojmljena povest” znači da je znanje, teorija, odnosno filozofija konstitutivni element povodne prakse.

Ovome bi se mogli pridodati i Hegelovi stavovi iz jenskog perioda, iz predavanja o filozofiji duha iz 1805-1806, o tome da vremena i nema pre ispunjenja, dakle samo ispunjeno vreme je zbiljsko vreme<sup>38</sup>. Vreme ne može da postoji kao prazna forma, jer samo njegovi istorijski sadržaji koji ga ispunjavaju čine vreme vremenom. Ispunjeno vreme je povodno vreme, dakle vreme koje je obogaćeno sadržajima koji se prepoznaju kao rad duha, odnosno kao proizvodi određenog povodno determinisanog delanja. Ako povežemo ovaj stav sa poznatim odlomkom iz *Fenomenologije duha* sa kojim smo počeli ispitivanje, zaključak koji se nameće jeste da je poništavanje vremena, ukidanje vremena u njegovoj formalnoj spoljašnjosti, u stvari njegovo istinsko proizvođenje. Vreme se konstituiše samo kao poništeno, jer ono što se prevladava jeste intuitivo, opažajno i spoljašnje značenje vremena, dok se vreme u svojoj originarnoj dimenziji zaista proizvodi samo kao povodno vreme. Vreme koje je postalo povest jeste vreme koje je postalo jedan svet – svet koji je kulturno, socijalno i politički određen, dakle jedno istorijsko doba koje se ne može posmatrati izolovano u posebnosti svojih karakteristika, nego je i bremenito budućnošću, odnosno otvoreno za mogućnost promene.

749

Duh se daje u vremenu, ali on nije podvrgnut vremenu<sup>39</sup>. To možemo izraziti i na drugačiji način: realna, događajuća istorija ima svoju spoljašnju formu, svoje datume, linearnosti, redosled, kauzalitetete, ali ona time još nije pojmljena povest. Pojmljena povest je samo ona koja nastupa kao prekid, kao diskontinuitet sa čistom temporalnom sukcesijom i linearnim prikazom datosti. Dakle poništeno vreme je vreme koje se vraća iz svoje otuđene spoljašnjost, iz naturalizovane linearnosti, u vreme koje pripada povodnoj praksi, te time ono prestaje da se prikazuje kao “sudbina” i “nužnost” i postaje vreme slobode. Vreme je nužno da bi se povest pokazala, ispoljila, učinila intuitivnom. Ali to je samo negativan momenat u kojem treba razaznati i pozitivan momenat slobode. Duh ne može a da ne realizuje samog sebe, ne može a da ne deluje iz svoje slobode (koja je uvek mogućnost da se uspe ili da se propadne, da se ode u jednom ili u suprotnom smeru). Da bi se duh pokazao u takvoj slobodi, odnosno da bi spoznao svoj pojam, potrebno je ukinuti vreme kao čistu formu čulnosti, ili preciznije, potrebno je transformisati, preobraziti vremensku formu u vremenski horizont slobode. Samo

38 Vidi Hegel 1976: 287.

39 U *Enciklopediji* Hegel tvrdi da je samo ono prirodno podvrgnuto vremenu, dok ono istinito, ideja, duh je večno, gde večnosti ne treba shvatiti kao nešto izvan ili nakon vremena. Hegel 1987: 217.

tako ona prestaje da bude apstraktni subjektivitet i ulazi u identitet sa konkretnim pojmom. Drugim rečima, pojmljena povest treba da se proizvede u kretanju samog vremena (te ono nije nepromenljiva forma promene kao u Kanta) koje shvata svoj pojam: povest je samosvest vremena.

Pojmljena povest je dakle angažovano vreme, angažovano protiv datosti, protiv neposrednosti onoga "sada" koje se prikazuje kao rezultat nužnog sleda stvari. Samim tim angažovana temporalnost je otvorena ka budućnosti, izložena nepredvidivosti, i prepuštena mogućnosti propasti i poraza. Aleksandar Kojre u tekstu *Hegel u Jeni*<sup>40</sup> govoreći o dijalektici vremena koristi izraz «reći Ne onome sada» da bi izrazio negaciju sadašnjosti koja se tim činom otvara ka budućnosti. Ali upravo u tom horizontu, u horizontu pojmljene povesti i neprestane produkcije povesnog smisla, jedino je i moguć povesni događaj i revolucionarni novum. Zbog svega toga Hegel se pokazuje kao radikalni mislilac vremenitosti, a Hegelova filozofija kao kompleksno prevrednovanje vremena kao takvog.

Videli smo dva modusa onoga što Liotar u svojim predavanjima o estetici uzvišenog zove "ekstemporalizacija" ili pak dva modusa poništenja vremena u čemu smo otkrili čin prevladavanja vulgarne vremenitosti. Najveći iskorak u tom smeru Kant pruža u *Kritici moći suđenja*, u estetici matematičkog uzvišenog, u čijem temelju leži nasilje nad matematičkim, numeričkim i linearnim vremenom, te otvaranje ka događajnosti, koju sam ovde pokušao analizirati u svetlu revolucionarnih događanja koje je Kant prepoznavao kao epohalni i ireverzibilni napredak. Ova događajnost u Kanta ipak još nije konceptualizovana kao povesna, te u *Kritici moći suđenja* može da ima samo estetsko značenje. Ali i to je već dovoljno da govorimo o emancipovanoj temporalnosti kod Kanta te o pokušaju denaturalizacije vremena (u vidu nasilja nad unutrašnjim čulom i regresije uobrazilje).

Jedinstvo pojma i vremena mišljeno kao pojmljena povest pruža radikalno novi horizont koji Hegelu omogućava da misli revolucionarni događaj ne više kao povesni znak čije se političko-moralno značenje izvodi iz estetske reakcije posmatrača, nego zaista kao efektivni događaj, kao ostvarenje slobode u povesnoj praksi. Da bi se prepoznao i konstituisao smisao revolucionarnog događaja nije potreban udaljeni i oduševljeni posmatrač-subjekt, jer se sad sam taj događaj legitimise iz stvarnosti same dogođene istorije. To ne znači da tzv. "lukavstvo uma" a priori ili iz pozicije vanvremenske transcendencije nužno određuje tok povesti u smeru njene umnosti, te da je kontinuitet povesti na neki način predeterminiran umnošću

40 Vidi Koyré 1971: 188

koja deluje "iza zavese". Ovakva vizija koja se obično pripisuje Hegelu zaboravlja da je Hegel prvi kritikovao pravolinijski progres kao dosadnu tautologiju. Ili kao što kaže Manfred Ridl u *Sistem i istorija*, Hegel je bio svestan da su periodi razdora, diskontinuiteta, kvalitativnog skoka oni u kojima dolazi do pomaka i gde povest napreduje<sup>41</sup>.

Pitanje koje je ostavljeno otvoreno i na rubovima ovog oglednog rada jeste da li je i koliko je Kant bio najbliži Hegelu upravo u svojoj estetici uzvišenog. Poznato je da je od sve tri *Kritike* Hegel posebno cenio upravo Kantovu treću *Kritiku*. Međutim da li je problematizacija (po)ništenja vremena kod Kanta i Hegela upravo pravi način da se u estetici uzvišenog otkriju zameci onoga što će kod Hegela posle postati mišljenje apsoluta – to je problem koji bi zahtevao posebnu pažnju i trud.

751

## Literatura

- Arendt, Hannah (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles, "Cours Vincennes - 04/04/1978", (internet) dostupno na: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=65&groupe=Kant&langue=2> (pristupljeno 17. avgusta 2015.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1930), *Die Vernunft in der Geschichte: Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson*, Leipzig: Felix Meiner.
- (1961), *Estetika III*, prev. N. Popović, Beograd: Kultura
  - (1976), *Jenaer Systementwürfe III. Bd. 8*, hrsg. von Rolf Peter Horstmann, u *Gesammelte Werke*. Hamburg: Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften,.
  - (1987), *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prev. V. Sonnenfeld, Sarajevo: Veselin Masleša.
  - (1986), *Fenomenologija duha*, prev. N. Popović, Beograd: BIGZ.
- Heidegger, Martin (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe* Band 12, hrsg. von W. Biemel, Frankfurt: Klostermann.
- (1979), *Kant i problem metafizike*, Beograd: Mladost.
  - (1988), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Kant, Immanuel (1968a), *Das Ende aller Dinge*, u *Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VIII Abhandlungen nach 1781*, Berlin: W de Gruyter, str. 325-339.
- (1968b), *Der Streit der Fakultäten*, u *Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VII Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin: W de Gruyter, str. 1-115.
  - (1968c), *Zum Ewigen Frieden*, u *Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VIII Abhandlungen nach 1781*, Berlin: W de Gruyter, str. 341-386.
  - (1970), *Kritika čistog uma*, prev. N. Popović, Beograd: Kultura.
  - (2004), *Kritika moći suđenja*, prev. N. Popović, Beograd: Dereta.
- Koyré, Alexandre (1971), 'Hegel à léna', u A. Koyre *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris: Gallimard, str. 147-189.

---

41 Vidi Ridl 2006:56

- Labarriere, Pierre-Jean (1986), "La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue", u *Gwendoline Jarczyk and Pierre-Jean Labarriere (prir.), Hegeliana*, Paris: PUF, str. 149-157.
- Lyotard, Jean-Francois (1994), *Lessons on the Analytic of the Sublime (Kant's Critique of Judgement, sections 23-29)*, trans. by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.
- Makkreel, A. Rudolf (1990), *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Malabou, Catherine (2005), *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, trans. by Lisabeth During, London and New York: Routledge.
- Marcuse, Herbert (1930) „Transzendentaler Marxismus?“, *Die Gesellschaft*, 7: 304-326.
- Morani, Roberto (2007), "Dalla natura allo spirito. Il tempo nella Fenomenologia dello spirito", *Annuario Filosofico*, 2007: 331- 364.
- Pagano, Maurizio (2002), "Tempo ed eternità: Hegel e l'ermeneutica della religione", u M. Ruggenini, L. Perissinotto (prir.), *Tempo, evento e linguaggio*, Roma: Carocci, str. 181-197.
- Redding, Paul (1996), *Hegel's hermeneutics*, Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Richir, Marc (1989), "O uzvišenom u politici", *Filozofska istraživanja*, 9 (3): 773-789.
- Ridl, Manfred (2006), *Sistem i istorija*, prev. Srđan Nikolić, Beograd: Plato.
- Rogoginski, Jacob (1989), "Zaboraviti Abderu. Kant i francuska revolucija", *Filozofska istraživanja*, 9 (3): 727-739.
- Todorović, Miloš (2004), "O jednoj Kantovoj reči", *Arhe*, 1: 133-155.

Saša Hrnjez

Cancellation of Time: On Two Modes  
of Extemporalization in Kant and Hegel

Abstract

This article examines two modes of the canceling of time in a comparative analysis that ought to show the passage from the aesthetic overcoming of the form of time in Kant to the historical overcoming of natural time in Hegel. The essay begins with a problematization of the form of time in Kant's first *Critique* and with the question whether Kant displaces time outside the framework of mere condition of receptivity. Thereafter we will analyze the key passage from *Analytics of the Sublime* where Kant writes about the cancellation of time-condition and we will interpret this in the light of an ontology of the eventuality and in the historico-political context of French revolution. Although Kant still does not think time as historical time, the cancellation of time-condition in the experience of the sublime shall be considered as the act of the structuring of time that is emancipated from natural linearity and causal continuity. The thinking of historical time will take place only with Hegel, i.e. with his identification of time and concept. In this sense we will analyze Hegel's notion of "conceptual history" in order to draw a conclusion that in *Phenomenology of Spirit* is also at work a modus of annihilation of the natural, linear time, but unlike Kant it is truly articulated as historical occurrence. Time is constituted only as annihilated, since it is the intuitive, sensible, natural and external meaning of time what is sublated, while time in its originary dimension is produced only as history-time.

**Keywords:** time, history, extemporalization, sublime, event, conceptual history, spirit.