



Kant sa Fukoom: Prosvećenost i istorijski *a priori**

Originalni naučni članak

Vladimir Milisavljević

Institut društvenih nauka, Beograd

vladimir.milisavljevic@yahoo.com

U svojim poznim tekstovima Fuko je ponudio jedno tumačenje Kanta koje mu daje povlašćeno mesto u istoriji mišljenja kao osnivaču naše modernosti. Fukoovi protivnici (Frejzer, Habermas i drugi) su to protumačili kao dokaz nedovoljnosti Fukoove ranije kritike Kanta, kao i kritike modernosti. Sam Fuko je uglavnom insistirao na razlikama između Kantove kritike i svog istraživanja o istorijskim uslovima znanja. Cilj ovog rada je da koriguje tezu Fukoovih kritičara, ali i Fukoovo samorazumevanje, i to kroz razmatranje njegovog pojma „istorijskog *a priori*“. Fukoov pokušaj da predstavi Kanta kao začetnika *épistémè* čoveka, koja je obeležena mešanjem empirijskog i transcendentnog, podložan je kritici. Pored toga, neke teme Kantove kritičke filozofije: kontingencija ljudskih moći saznanja, definicija znanja u terminima odnosa između „vidljivog“ i „iskazivog“ i, na opštijem planu, pitanje granica znanja, znatno su uticale na Fukoa. S druge strane, Fukoovi kritičari su propustili da primete da se on distancirao od kantovskog ispitivanja uslova mogućnosti „istinitog saznanja“ zarad održivosti sopstvenog istraživanja faktičkog znanja i mogućnosti prevazilaženja njegovih granica. Slično tome, Fuko se u svojoj nestandardnoj interpretaciji Kantovog spisa o prosvećenosti ograđuje od univerzalističkih tendencija njegove filozofije i naglašava motive hrabrosti, individualne autonomije i otpora autoritetu koji su prisutni u Kantovom pozivu: „Imaj hrabrosti da se služiš sopstvenim razumom!“.

Ključne riječi:

a priori, *épistémè*, istorija, kritika, prosvećenost

Kant with Foucault: Enlightenment and the historical a priori

Vladimir Milisavljević

Institute of Social Sciences, Belgrade, Serbia

vladimir.milisavljevic@yahoo.com

In his late writings Foucault proposed an interpretation of Kant which gives him a privileged place in history of philosophy as the pioneer of our modernity. Foucault's opponents (Fraser, Habermas, etc.) took this as the evidence of the shortcomings of his earlier criticism of Kant, as well as of modernity. Foucault himself mostly insisted on the differences between the Kantian Critique and his own research. The aim of the article is to correct, by considering the Foucauldian notion of the „historical *a priori*“, the thesis of Foucault's critics as well as his own self-understanding. Foucault's attempt, in *The Order of Things*, to present Kant as the initiator of the modern *épistémè* of man, marked by confusions between the empirical and the transcendental, is liable to criticism. In addition to this, some themes of the Kantian Critique, such as the contingency of human faculties of knowledge, the definition of knowledge in terms of the relationship between the „visible“ and the „sayable“ and, more generally, the question of the limits of knowledge, have had a deep impact on Foucault. On the other hand, Foucault's critics have failed to notice that Foucault deliberately rejected the Kantian investigation of the conditions of possibility of „true knowledge“ in order to secure his own historical research of the conditions of existence of factual knowledge and of the possible transgression of its limits. In a similar vein, in his unconventional interpretation of Kant's essay on Enlightenment, Foucault distances himself from the uni-

* Rad je napisan u okviru Programa istraživanja Instituta društvenih nauka za 2024. godinu, koji podržava Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije.

versalist tendencies of Kant's philosophy and emphasizes the motifs of courage, individual autonomy and resistance to authority present in the Kantian motto: „Dare to use your own understanding!“

Key words:

a priori, Critique, Enlightenment, history, *épistémè*

Teško je naći dvojicu tako različitih filozofa kao što su Kant (Kant) i Fuko (Foucault). Oni se, na prvi pogled, čine kao potpuni antipodi, ne samo po temperamentu i stilu već i po sadržini svojih filozofija. To pokazuje već i grubi inventar njihovih osnovnih pojmova: kod Kanta, to su „utemeljenje“, „univerzalnost“, „napredak“, a kod Fukoa „subverzija“, „transgresija“ i „diskontinuitet“; za Kantovu filozofiju je paradigmatična metafora suda pred kojim se mirnim putem okončavaju čak i hiljadugodišnji filozofski sporovi, a za Fukoa metafora agona, borbe u kojoj o nepomirljivim zahtevima suparnika odlučuje sila ili veština. Stereotipi o pedantnom i disciplinovanom profesoru Kantu i o Fukoovoj ekscentričnosti i antikonformizmu toliko su uvreženi da dodatno otežavaju svako poređenje.

Šta, onda, dopušta da se Kant i Fuko dovedu u vezu? Najpre bih se pozvao na prigodne razloge, koji su očigledni već u podnaslovu ovog skupa: „Naučni simpozijum povodom 300 godina od rođenja Imanuela Kanta“. Pored ta tri veka od Kantovog rođenja, prošlo je i okruglo 240 godina od objavljivanja Kantovog spisa o prosvjećenosti. Mislim da su organizatori imali u vidu i tu godišnjicu kad su za naslov simpozijuma uzeli Kantov moto: „Sapere aude!“, poziv na „izlazak čoveka iz njegove samoskrivljene nezrelosti“, u kojem je on sažeo svoje shvatanje prosvjećenosti (Kant, 1923a, 35). Ali, kad je već reč o jubilejima, bez pretenzije da se Fuko uzdigne do ranga mislioca kakav je bio Kant, moglo bi se primetiti da je 2024. i Fukoova godina: za mesec ili dva navršice se 40 godina od njegove prerane smrti. Pored toga, prošlo je i tačno 40 godina od objavljivanja dva Fukoova teksta o Kantovom spisu o prosvjećenosti, koji su kasnije ponovo objavljeni u zbirci Fukoovih sabranih spisa i govora pod gotovo identičnim naslovom: „What is Enlightenment“, „Šta je prosvjećenost?“ (Foucault, 2001, II, pp. 1381–1397, pp. 1498–1507). Taj Kantov kratki esej i njegova recepcija u Fukoovom mišljenju daju i suštinske, a ne samo ceremonijalne razloge da se postavi pitanje o onome što spaja i razdvaja dvojicu tako različitih filozofa.

Naime, u tekstu o prosvjećenosti, kao i nekolicini drugih koje je Kant napisao u to vreme (1784. godine je objavljena i njegova „Ideja opšte istorije u kosmopolit-skoj nameri“), Fuko pokušava da otkrije jednog Kanta koji je drugačiji od osnivača kritičke filozofije, koja je jednom zauvek odredila granice onoga što se može znati i onoga što treba činiti. Fukoova teza je da u tim spisima prvi put postaje tematsko filozofsko pitanje o istoriji, i to u posebnom smislu pitanja o sopstvenom položaju u sadašnjem trenutku istorije: „Šta je tačno ta sadašnjost kojoj pripadam?“ (Foucault, 2001, II, p. 1499). Prema Fukou, Kantovo pitanje o našoj sadašnjosti (*actualité*) u njenom događajnom karakteru treba razlikovati od starog pitanja šta je istorija uopšte. Zbog svog emfatičkog odnosa prema sopstvenoj sadašnjosti, koji je Fuko,

po latinskoj reči za strelu (*sagitta*), nazvao „sagitalnim“ (p. 1500), Kant bi bio začetnik modernog filozofskog diskursa, što njegovo mišljenje čini aktuelnim i danas, bez obzira na dva ili tri stoleća koja nas dele od vremena kada je on živio: „velika funkcija filozofije koja se naziva 'modernom' (one čiji se početak može smestiti na sam kraj 18. veka) je u tome što se ona pita o sopstvenoj sadašnjosti“ (p. 1501).

Fuko veruje da nam tekst o prosvetljenosti daje jednu sliku Kanta koja odstupa od uobičajene: tu više nije reč o nepromenljivom ustrojstvu čovekovih sazajnih moći i njihovim jednom zauvek zacrtanim granicama, već o granicama naše slobode i potrebi da se preko njih pređe. U jednom od ranijih saopštenja, koje se takođe bavi Kantovim shvatanjem prosvetljenosti, Fuko je motive iz Kantovog eseja doveo u vezu sa sopstvenim istraživanjem i kritikom tehnika upravljanja (*gouvernementalité*).¹ U tom kontekstu, on tumači Kantov moto – „imaj hrabrosti da se služiš *sopstvenim* razumom“ – kao poziv na odbijanje da se bude „vođen“ od strane autoriteta (*le refus du Leiten*) bilo da je on religijski, pravni, ili autoritet u oblasti saznanja. Tako u prvom planu Fukoove interpretacije ne stoje razum ili um već hrabrost, odlučnost i zalaganje za individualni moral autonomije, nasuprot stavu poslušnosti koji je sam Kant smatrao neophodnim kada je reč o „privatnoj upotrebi uma“, za razliku od „javne“ (Foucault, 1990, pp. 40–41). Kasnije, Fuko suprotstavlja Kantovo istraživanje uslova mogućnosti saznanja, čiji rezultat je njegova „analitika istine“, svoje viđenje Kanta kao začetnika jedne „ontologije sadašnjosti“, čije će usmerenje slediti Hegel (Hegel), Niče (Nietzsche), Veber (Weber) i Frankfurtska škola, i kojoj, kako on sada kaže, pripadaju i njegova sopstvena istraživanja (Foucault, 2001, II, pp. 1506–1507). Granica između Kantove kritičke filozofije i njegove „ontologije nas samih“ bila bi, dakle, unutrašnja granica Kantovog mišljenja.²

Iza Fukoovog razdvajanja Kanta kao mislioca koji je otvorio dimenziju istorijske svesti od Kanta-tvorca kritičke filozofije skriva se i problem Fukoovog odnosa prema Kantu u različitim periodima njegovog rada. Fukoova recepcija i pozitivno vrednovanje Kanta izazvali su iznenađenje: kako se Kant, koga je Fuko ranije video kao mislioca koji je otvorio aporetičnu „epohu čoveka“, koja je već na izdisaju, odjednom pretvorio u osnivača filozofske modernosti kojoj i sami pripadamo? Kako je Fuko od vesnika „smrti čoveka“ i kritičara prosvetljenosti i moderne, kakvim se predstavljao u svojim ranijim delima (Foucault, 1966; 1976), postao zagovornik teze da tim epohalnim određenjima pripada odlučujući značaj

¹ Fuko je to saopštenje (iz 1978. godine) namerno ostavio nenaslovljenim. Posle njegove smrti, ono je objavljeno pod naslovom „Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]“ (Foucault, 1990).

² Ne može se dovoljno naglasiti koliko Fukoova tumačenja u navedenim tekstovima odstupaju od motiva Kantovog spisa. Mada ih se Fuko dotiče, neka od njegovih najvažnijih pitanja, kao što je razlikovanje javne i privatne upotrebe uma ili Kantov stav o političkom autoritetu, ostaju u pozadini. To važi i za odeljak o revoluciji iz Kantovog spisa o „Sukobu među fakultetima“, koji je Fuko uključio u svoju interpretaciju Kantovog shvatanja prosvetljenosti. Kantovo protivljenje revoluciji ostaje na margini, zarad ponešto predimenzioniranog isticanja značaja Kantovog pozitivnog stava o njenim širim, epohalnim efektima na „etos“ modernog doba, tj. njegovog veličanja entuzijazma s kojim je revolucija, kad je jednom okončana, prihvaćena kod naroda koji je *nisu* izveli i *nikako ni ne nameravaju* da to učine (Foucault, 2001, II, pp. 1501–1505; up. Kant, 1907, pp. 85–87).

za razumevanje našeg vremena i uzdigao „ontologiju nas samih“ u glavni pravac svojih istraživanja? Usledile su polemičke interpretacije Fukoovog opusa, u kojima je preokret u njegovom viđenju Kanta objašnjavan neuspehom njegovih ranijih projekata, „arheologije znanja“ i „genealogije moći“, odsustvom normativne dimenzije u njegovom delu (up. Frazer, 1981) i performativnim protivrečnostima njegove kritike uma – neuspehom, zbog kojeg se on navodno vratio pojmu subjekta, koji je ranije kritikovao, i koncipirao jednu istorijsku ontologiju u kojoj će Kantu pripasti ključno mesto (Habermas, 1985a; 1985b, pp. 126–131, Taylor, 1986; Bernstein, 1994 i mnogi drugi). Fukoova priča o „dva Kanta“ (Mert, 2023, p. 6, up. Allen, 2003) objašnjavana je pričom o dva, pa i tri Fukoova teorijska stanovišta, od kojih bi svako protivrečilo onom drugom.

U nastavku bih hteo da dovedem u pitanje takve kritike Fukoove pozicije, ali uz izvestan otklon od Fukoovog samorazumevanja, posebno kad je reč o njegovom odnosu prema Kantu. Ispitujući Fukoovo ranije viđenje Kantovog mesta u istoriji zapadnog mišljenja i njegovu kritiku Kanta, nameravam da pokažem da je Kantova kritička filozofija (ona kojoj je Fuko dao naziv „analitike istine“, i od koje je nastojao da se razgraniči) u stvari bliža Fukou i da je na njega izvršila dublji uticaj nego što je on bio spreman da prizna. Moja teza je da su promene u Fukoovom stanovištu diktirane problemima Fukoove recepcije i transformacije jednog koncepta koji je u velikoj meri inspirisan upravo Kantovom filozofijom.

Radi toga sam izabrao (delimično) kantovski motiv „istorijskog *a priori*“. U Fukoovom filozofskom opusu on se u izvesnom obliku javlja u njegovoj *Istoriji ludila u klasično doba*, kao „konkretni *a priori*“ (*l'a priori concret*) (Foucault, 1972, p. 147, p. 397), pa i doslovno, kao „istorijski i konkretni *a priori*“ (*l'a priori historique et concret*), u knjizi *Rođenje klinike* (Foucault, 1963, p. 197). Do šire razrade tog motiva došlo je, međutim, u Fukoovom delu *Reči i stvari*, u kojem je on dao originalnu rekonstrukciju istorije znanja na Zapadu od Renesanse do 20. veka.

Glavne artikulacije te istorije određene su, prema Fukoovom izvođenju, smenjenjem tri velike *épistémái* koje su upravljale proizvodnjom znanja (naučnog ali i paranaučnog znanja, kao i filozofskog i literarnog diskursa) tokom dugih istorijskih perioda (Renesansa, klasično doba i moderno doba). Fuko ne definiše svoj pojam *épistémè*. Ipak, on njime operiše tako da se može zaključiti da pod tim pojmom podrazumeva anonimni sistem pravila koji, određujući ono što je moguće misliti i reći u jednoj istorijskoj epohi, „konstituiše“ predmete znanja: dakle, ti predmeti nisu prethodno utvrđeni ili dati, već se uspostavljaju tek sa nastankom same *épistémè* (up. Foucault, 1966, pp. 13, 183, 270, 323). Time se objašnjava karakterizacija *épistémái* u terminima Kantovog izraza „*a priori*“. Ali, za razliku od Kantovog shvatanja o nepromenljivim i opštevažećim apriornim uslovima ljudskog saznanja, Fukoove pluralne *épistémái* nisu ni večne ni univerzalne; to su istorijske konfiguracije, zbog čega ih on i opisuje neobičnom sintagmom „*istorijski a priori*“. *Épistémái* funkcionišu kao opšti istorijski okviri znanja čije zahteve moraju poštovati svi iskazi da bi bili ozbiljno uzeti. Kako će Fuko kasnije reći, preuzimajući jednu

Kangilemovu (Canguilhem) metaforu i menjajući njen smisao, to je neophodan uslov da bi ti iskazi uopšte „bili u istini“ (Foucault, 1971, pp. 35–36), što znači, da bi pripadali prostoru u kojem se može postaviti pitanje o njihovoj istinitosti ili lažnosti.³ Među *épistémai* postoji diskontinuitet. Fuko čak tvrdi da „[u] nekoj kulturi i u nekom određenom trenutku uvek postoji samo jedna *épistémè* koja određuje uslove mogućnosti za svako znanje.“ (Foucault, 1966, 179).

Fukoova zamisao o istorijskom *a priori* nosi prepoznatljive tragove tadašnjeg strukturalizma i revolucije koju je on izazvao u naukama o čoveku i filozofiji. Tako se, na primer, iz Fukoovog istorijskog izlaganja može razabrati da su prelazi sa jedne *épistémè* na drugu određeni epohalnim promenama u strukturi znaka: na pragu klasičnog doba, na mesto trojne strukture znaka, karakteristične za renesansnu *épistémè*, došla je dvojna, pošto je „sličnost“ kao posredujući član između znaka i njegovog značenja zamenjena njihovom arbitrarnom vezom, koja se uspostavlja samo u medijumu predstave (Foucault, 1966, pp. 77–81). Značaj koji Fuko pripisuje takvim mutacijama u „biću znaka“ može se objasniti uticajem semiološkog strukturalizma. Pored toga, njegova postavka o *épistémai* kao anonimnim sistemima pravila koji upravljaju znanjem i govorom očigledno je zamišljena po uzoru na strukturalističke teorije, na de Sosirovu (de Saussure) koncepciju jezika kao sistema koji nesvesno upravlja govornom praksom i Levi-Strosovo (Lévi-Strauss) shvatanje o sistemima srodstva koji, takođe nesvesno, regulišu praksu zaključenja brakova. Konačno, poput drugih strukturalističkih teorija, i Fukoova dovodi u pitanje viđenje istorije kao jedinstvenog i kontinuiranog zbivanja čiji je subjekt čovečanstvo (up. Lévi-Strauss 1962, pp. 324–348). S druge strane, neki marksisti su u strukturalizmu, uključujući i Fukoov, prepoznali „novo elejstvo“, koje je nespojivo sa istorijom shvaćenom kao kretanje i bivanje, kao i sa dijalektikom (Lefebvre, 1966). Takvom, nedijalektičkom i aistorijskom karakteru „strukturalističke paradigme“ odgovarao bi i aistorijski karakter kantovskog *a priori*. Međutim, na taj Kantov pojam se nisu pozivali samo kritičari strukturalizma, već i sami strukturalisti, čak i pre Fukoa. Kada je Pol Riker kritikovao strukturalizam kao „kantovstvo bez transcendentnog subjekta“ (Ricoeur, 1992, p. 375), Levi-Stros mu je odgovorio prihvatanjem tog izraza kao adekvatnog opisa svog stanovišta, ističući da upravo kantovski *a priori* predstavlja jemstvo naučne objektivnosti za kojom teži strukturalna antropologija (Lévi-Strauss, 1964, p. 19).

Fukoov pojam istorijskog *a priori* bio je predmet svestranog i ozbiljnog komparativnog istraživanja s obzirom na Kanta i Huserla (Han, 1998, pp. 17–69; 2003). Uprkos tome, taj izraz se ponekad ne uzima ozbiljno, pa se njegov nastanak objašnjava Fukoovom duhovitošću ili ironijom (Hacking, 2002, p. 91). Tome je razlog mišljenje da ono što je apriorno ne može imati istoriju, zbog čega je i Fuko priznavao da spoj te dve reči lako može da izazove zaprepašćenje (Foucault, 1969, p. 167). Zato bi bilo najjednostavnije otpisati pojam istorijskog *a priori* kao oksi-

³ O istoriji izraza *être dans le vrai* i njegovim različitim značenjima kod Koarea (Koyré), Kangilema i Fukoa (up. Macherey, 2020).

moron koji ne može imati nikakve veze sa Kantovom filozofijom. Ipak, ovde bih hteo da pođem od suprotne pretpostavke i krenem u suprotnom smeru: od Kanta ka savremenoj filozofiji i Fukou, kako bih kod Kanta pronašao elemente koji su otvorili mogućnost za izvesno relativizovanje pojma *a priori*, s kojim se i srećemo u kasnijoj nauci i filozofiji, na primer, u „naturalizaciji“ Kantovog apriorističkog pristupa (1). To će nam omogućiti da se vratimo pitanju Fukoove interpretacije Kanta i njenim teškoćama (2), a zatim i onim motivima Kantove filozofije kojima se Fuko inspirisao, i tako, zaobilaznim putem, objasnimo Fukoovo „nестandardno“ tumačenje Kantovog spisa o prosvjećenosti (3).

1.

Poznat je Kantov opis moralnog zakona kao faktuma čistoga uma koji ima snagu bezuslovne zapovesti, o čijem osnovu nema smisla postavljati dalja pitanja. Ali, momenat fakticiteta je prisutan i u Kantovoj teorijskoj filozofiji, pre svega u izvođenjima u kojima on pokazuje da se saznanje konačnog razumnog bića odnosi jedino na pojave, a ne i na stvar po sebi.

U tom kontekstu Kant suprotstavlja konačnost ljudskog saznanja hipotetičkom božanskom saznanju. Dok se konačni ljudski razum odnosi na predmete tek posredno, time što vrši sintezu raznolikosti materijala koji mu daju čula i podvodi je pod pojmove i jedinstvo apercepcije, božanski ili intuitivni razum nije aficiran čulnošću, jer samim opažajem proizvodi svoje predmete, tako da ih direktno „intuira“. Ali, kako Kant tvrdi, takvo ustrojstvo konačnog ljudskog saznanja se nikako ne može objasniti: „[Z]a osobenost našeg razuma koja se sastoji u tome što on *a priori* stvara jedinstvo apercepcije samo posredstvom kategorija, i samo tih i takvih kategorija (*gerade durch diese Art und Zahl derselben*), može se podjednako malo navesti neki dalji razlog (*Grund*) kao i za to što imamo upravo ove funkcije za suđenje, a ne neke druge, ili za to što su vreme i prostor jedine forme opažanja koje su za nas moguće“ (Kant, 1956, p. 159).

O prostoru i vremenu prethodno je bilo reči u transcendentalnoj estetici. I tu Kant kaže da o prostoru možemo govoriti „samo sa stanovišta čoveka“ i da „nikako ne možemo suditi o tome da li su opažaji drugih misaonih bića vezani za iste uslove koji ograničavaju naše opažaje i koji imaju opšte važenje za nas“ (Kant, 1956, pp. 70–71). U spisu „O naprecima metafizike“ Kant opširnije razmatra pitanje specifičnosti našeg opažaja, koja se, kako on kaže, ne sastoji samo u njegovoj receptivnosti (*Empfänglichkeit*) (za razliku od intuitivnog razuma) već i u njegovoj vezanosti za naročite forme opažaja, prostor i vreme: naime, „moguće je da neka druga bića (*Weltwesen*) iste predmete opažaju pod drugim [apriornim] formama“. Kant tu čak tvrdi da mi moramo da pretpostavimo jedan intuitivni razum, mada o njemu nemamo nikakav održiv pojam, već i zbog toga da bismo predupredili opasnost da sopstvene apriorne forme pripisujemo svim bićima čiji je razum konačan poput našeg; s druge strane, čak i kad bi forme pod kojima ta druga bića opažaju predmete *nužno* bile identične našim, mi tu nužnost nikako ne bismo mogli da objasnimo,

baš kao što ne možemo da objasnimo ni mogućnost jednog intuitivnog razuma (Kant, 1942, p. 267; up. Kant, 1956, pp. 92–93).

Značaj momenta fakticiteta i kontingencije ljudskog saznanja potvrđuje se u Kantovom pismu Hercu (Herz) od 26. maja 1789. U njemu Kant odgovara na pitanja koja je kritičkoj filozofiji uputio Salomon Majmon (Maimon), a ona su se ticala upravo nerazjašnjenog statusa saznajnih moći kao „faktuma“, činjenice koja, u krajnjem rezultatu, ne daje odgovor na pitanje o „legitimnosti“ (*Rechtmässigkeit*) saznanja, dakle na Kantovo pitanje *quid iuris*. U pismu Hercu Kant priznaje nemogućnost dokaza nužnosti ne samo posebnog ustrojstva tih naših „heterogenih“ moći saznanja, čistog opažaja i pojma, već i njihove „sinteze“ ili „sjedinjavanja“, u kojem se, prema poznatoj Kantovoj definiciji, sastoji saznanje: „Kako je moguć takav čulni opažaj (kao prostor [i] vreme), forma naše čulnosti, ili takve funkcije našeg razuma kao što su one koje logika izvodi iz njega, kako dolazi do toga da se jedna takva forma saglasi sa drugom u neko moguće saznanje, to nam je naprosto nemoguće da objasnimo, jer bismo radi toga morali imati još i neku drugu vrstu opažaja od one koja nam je svojstvena i neki drugi razum, s kojim bismo mogli uporediti naš [...]; ali, mi svaki razum možemo da prosuđujemo jedino našim razumom, a isto tako i svaki drugi opažaj jedino našim opažajem“ (Kant, 1922, pp. 50–51, up. Kant, 1956, p. 95).

Navedeni Kantovi iskazi otvaraju perspektivu transformacije, odnosno relativizacije pojma apriornog saznanja, do koje će doći u poslekantovskoj filozofiji 19. i 20. veka. Ona je imala karakter psihologizovanja i naturalizovanja Kantove teorije. Već u prvim godinama 19. veka bilo je pokušaja, kao što je Frisov (Fries), da se kantovski *a priori* shvati kao psihološki, dakle, empirijski opis ljudskih saznajnih moći (Campbell, 1974, p. 444). Kasniji primeri naturalističke interpretacije Kantove teze o apriornim elementima saznanja proizašli su iz povezivanja teorije o apriornom saznanju sa konceptom biološke evolucije. Tako je Herbert Spenser (Spencer) doveo u vezu shvatanje o utilitarnom i praktičnom poreklu saznanja sa sopstvenim, preddarvinovskim idejama o organskoj evoluciji. Ali, kod Spensera se srećemo i sa shvatanjem da kognitivne strukture živih organizama, koje se empirijski mogu objasniti kao rezultat evolucije vrste, predstavljaju nužni, apriorni okvir za pojedinačni organizam: ono što za individuu važi kao unapred dato ili *a priori*, istovremeno je *a posteriori* za niz individua čiji je ona poslednji član (Spencer, 1906, 195). Pri svemu tome, Spenser je smatrao, verujući u neospornu istinitost naučne slike sveta, da dovršenost toka evolucije u čoveku kao najvišem obliku u hijerarhiji živih organizama predstavlja garanciju objektivnosti saznanja (Čapek, 1957, pp. 50–51).

Primer koji je bliži našem vremenu pruža ideja evolucione epistemologije, koja je inspirisana Darwinovom (Darwin), neteleološki koncipiranom teorijom evolucije. Njen začetnik je Popper (Popper),⁴ a na njoj je radio i etolog Konrad Lorenc

⁴ Kempbel pokazuje da se Popper inspirisao modelom selektivne eliminacije već u *Logici naučnog istraživanja* objavljenog 1934. godine (Popper, 1935), posebno s obzirom na učenje putem pokušaja

(Lorenz), kao i psiholog Donald Kempbel (Campbell). Posebno je Lorenz nastojao da protumači pristup evolucione epistemologije u svetlu Kantovog koncepta apriornog saznanja.⁵ On shvata kognitivne forme i strukture kao funkcionalne organske adaptacije koje su nastale kroz evoluciju vrste (Lorenz, 1941, p. 103); te strukture, međutim, kao što je tvrdio i Spenser, važe kao „*a priori* za jedinku“ i njeno iskustvo, pošto su utvrđene „pre svakog individualnog iskustva“ (p. 100). To znači da apriorne strukture saznanja nisu ni univerzalne ni nepromenljive, pošto se razlikuju od vrste do vrste i pošto su i u okviru jedne i iste vrste otvorene za mogućnost dalje evolucije. Njihov nastanak i njihova promena objašnjavaju se empirijski, kao rezultat razračunavanja realnog živog organizma sa realnom sredinom, pa se one mogu razumeti kao organi slični drugim organima. Lorenz eksplicitno opisuje njihov razvoj kao „aposteriorni nastanak onoga apriornog“. Naravno, u naturalistički interpretiranoj koncepciji o apriornim kognitivnim strukturama više nema mesta za kantovsko strogo razlikovanje između pojave i stvari po sebi; kognitivne strukture svih živih organizama, već i zbog toga što su nastale kao adaptacije na prirodnu sredinu, odgovaraju, mada na različite načine, različitim aspektima prirode, koju Lorenz shvata upravo kao „stvar po sebi“ – koja je, za razliku od Kantove, dostupna saznanju. Uprkos svim tim razlikama, Lorenz opisuje koncept apriornog saznanja kao „iskru“ za koju imamo da zahvalimo Kantu (Lorenz, 1941, p. 125) i kao njegovo „veličanstveno i sasvim novo otkriće“ (p. 100): „pitanja teorije evolucije koja se sve nametljivije postavljaju dovela su do shvatanja o apriornom koja možda nisu bila tako daleka Kantu koliko kantovskim filozofima koji su prikovani za slovo Kantovih definicija“ (p. 94).

Lorenzova recepcija Kanta nije lišena unutrašnje konzistentnosti i plauzibilnosti. Teško je videti kakvo bi se drugo objašnjenje ustrojstva čovekovih saznajnih moći moglo dati – ako se, nasuprot Kantovom mišljenju, ono uopšte može pružiti – sem evolucionog objašnjenja; čak bi se moglo reći da evolucionarna epistemologija Lorenzovog tipa ispunjava jednu prazninu u Kantovoj teoriji saznanja. Sem toga, Lorenz se zanima i za pravo kantovsko pitanje o „granicama saznanja“. Za njega, doduše, postavka o ograničenosti saznanja ne proizlazi iz protivrečnosti u koje se zapliće teorijski um u pokušaju da odgovori na poslednja i najvažnija pitanja koja nas se tiču, već iz komparativnog istraživanja ljudskih kognitivnih struktura sa kognitivnim strukturama drugih vrsta, kao što je razmatranje sličnosti i razlika između uslovnog refleksa kod životinja i specifično ljudske kategorije kauzaliteta (Lorenz, 1941, pp. 119–123). Prema Lorenzu, sposobnost nauke da objasni kognitivna ograničenja jednostavnijih organizama svedoči o superiornosti ljudskog saznanja, iz čega se vidi da je i on delio predrasude svog vremena. Ali, kako on smatra, uvid u ta ograničenja istovremeno ukazuje na to da ni ljudsko znanje nije apsolutno, već se nalazi u stalnom procesu transformacija, te da se pored apriornog saznanja

i pogrešaka, mada se u toj knjizi ne pominje Darwinovo ime (Campbell, 1974, p. 415).

⁵ Lorenzov pokušaj sinteze se objašnjava uticajem filozofa Baumgartena, koji je bio kantovac, s kojim je Lorenz sarađivao u Berlinu (Marchesini & Celentano, 2021, pp. 32–33).

kojim je evolucija obdarila ljudsku vrstu mogu, u najmanju ruku, zamisliti i drugi, još kompleksniji i viši oblici saznanja. S tim je u vezi Lorencova teza usmerena protiv kantovskog shvatanja apriornog saznanja, koja ga približava Fukoovom viđenju dvostruke uloge istorijskog *a priori*: „apriorne“ strukture koje su rezultat evolucionih procesa (iz kojih proizlaze i naučne teorije kao i filozofski sistemi) su organi saznanja; one su, međutim, istovremeno i prepreka, tj. „kristalizacije“ koje postavljaju granice drugim mogućnostima saznanja, odnosno životnoj plastičnosti kognitivnih sposobnosti. Lorencov esej se završava pozivom na očuvanje mladalačke otvorenosti prema svetu (*Weltoffenheit*), koja je jemstvo čovekovog dostojanstva i slobode, nasuprot „mašinskom“ (*maschinell*) funkcionisanju duha zatvorenog u unapred postavljene granice: unapred date apriorne forme kao takve „nisu ništa što bi bilo specifično ljudsko“, već su to, naprotiv, sloboda i otvorenost prema svetu (Lorenz, 1941, pp. 107, 124).

2.

Tako Fukoov govor o pluralnom i istorijskom *a priori* nije puki paradoks ili apsolutni izuzetak u filozofiji 20. veka.⁶ Ali, vratimo se njegovom viđenju istorije zapadnog mišljenja i mesta koje u toj istoriji pripada Kantovoj filozofiji.

Knjiga *Reči i stvari* koncipirana je kao istorijsko izlaganje koje će objasniti nastanak nauka o čoveku, posebno psihologije i sociologije, kao i proučavanja literature i mitova, kako to kaže i njen podnaslov („Arheologija nauka o čoveku“). Poenta tog izlaganja bila je kritička: ono je trebalo da pokaže zašto te discipline nisu nauke u pravom smislu reči, poput nauka koje se služe deduktivnom metodom, matematike i matematičke fizike, ili pozitivnih empirijskih nauka, kakve su biologija, ekonomija ili nauka o jeziku, koje su u 19. veku došle na mesto nauka klasičnog doba: „prirodne istorije“ (*histoire naturelle*), „analize bogatstva“ (*analyse des richesses*) i „opšte gramatike“ (*grammaire générale*) 17. i 18. veka. Međutim, Fukoova rekonstrukcija izvanredno je kompleksna i uključuje prikaz sveobuhvatnih transformacija znanja u zapadnoj kulturi; ona obuhvata ne samo nauke o čoveku i navedene empirijske nauke, već i filozofiju i literaturu.

Prema Fukoovom izvođenju, nauke klasičnog doba su pripadale zajedničkom okviru koji je pružao pojam predstave (*la représentation*), koji je bio samodovoljni i transparentni medijum znanja, i koji, što je posebno važno, nije bio vezan za neki subjekt kao svoga nosioca; zato se čitava naučna praksa klasičnog doba odvijala kao autonomna „analiza predstave“, u kojoj nije bilo mesta za „čoveka“. Za objašnjenjem takvog razumevanja funkcije predstave u *épistémè* klasičnog doba treba tragati u svetlu već pomenutih istorijskih transformacija u biću znaka, koje određuju osnovni karakter znanja date epohe. Fuko se posebno bavi preokretom do kojeg

⁶ Na primer, i Rajhenbah (Reichenbach) razlikuje dve semantičke komponente u Kantovom pojmu *a priori*: apodiktičko i univerzalno važenje, koje odbacuje, i objektivnost – *a priori* kao „ono što konstituiše pojam o predmetu“ (*den Gegenstandsbegriff konstituierend*) – koju prihvata (Reichenbach, 1920, pp. 46–47).

je došlo na pragu klasičnog doba. U prethodnoj *épistémè*, koja je činila istorijski *a priori* renesansne epohe, diskurs nauke se sastojao u beskonačnom tumačenju skrivenog, dubinskog smisla znakova koji je božanskom promišlju pohranjen u svetu, i koji čeka da bude otkriven tumačenjem, prema principima sličnosti i analogije. Naprotiv, u klasično doba znak se shvata kao arbitrarna tvorevina koja ima jedino ono značenje koje je u njoj *predstavljeno*, bez ikakvog ostatka skrivenog smisla koji bi trebalo otkriti i koji otvara mogućnost beskonačne interpretacije. U prilog toj istorijskoj tezi Fuko navodi definiciju znaka iz *Logike* Por-Roajala: „Kad se neki predmet posmatra samo kao predmet koji predstavlja neki drugi, ideja koju o njemu imamo je ideja znaka, i taj prvi predmet se zove znak“ (Foucault, 1966, p. 78). Odatle proizlazi da je „znak“ samo „udvostručena predstava“: njegovo „biće“ sastoji se jedino u tome što se on *predstavlja* kao stvar koja *predstavlja* neku drugu.

Ove Fukoove postavke mogu se bolje razumeti polazeći od njegovog izlaganja o kartezijanskom učenju o metodi, koje je paradigmatično za klasičnu epohu. Određenje „arbitrarnog“ znaka, onog koji je potpuno transparentan za „predstavu“, po pravilu se vezuje –kod filozofa kakvi su bili Hobs (Hobbes) ili Lajbnic (Leibniz) – za idealne simboličke jezike, u kojima su otklonjeni nedostaci prirodnih jezika, posebno njihova višesmislenost i metaforičnost. Takav je jezik matematike, koji se u klasično doba uzima kao uzor za jedan mogući opšti jezik celokupne nauke koji treba konstruisati, kao u Lajbnicovoj zamisli „univerzalne karakteristike“, koja nikad nije i ostvarena. Fuko, međutim, s pravom naglašava da se zamisao jedne univerzalne nauke („univerzalne matematike“ u Dekartovom smislu, koja se nikako ne svodi na ono što se obično podrazumeva pod matematikom – up. Descartes, 1977, pp. 10–16) ne ograničava samo na predmete koji su podložni merenju (*measure*), već se prostire na svako naučno istraživanje kojim se ideje svrstavaju u određeni poredak (*ordre*), idući od prostih prema složenim idejama; štaviše, kako Fuko kaže, u *épistémè* klasičnog doba „mera“ je uvek svodljiva na „poredak“ kao temeljniji metodski pojam. Zato, prema Fukou, za nauku klasične *épistémè* nije bila suštinska „matematizacija“ čitavog područja znanja, već zamisao jedne sveobuhvatne, „univerzalne nauke o poretku“ (*science universelle de l'ordre*), *taxinomia*, u kojoj se uspostavljaju uređene sukcesije stvari čak i kad one nisu podložne kvantitativnom upoređivanju (Foucault, 1966, pp. 70–71).⁷ Odatle proizlazi da je čitavo polje klasične nauke i znanja, kojim dominira pojam predstave, u celini homogeno i neproblematično, čak i u onim domenima kojim danas odgovaraju discipline koje nisu „egzaktne“, kao što su biologija, ekonomija ili filologija (naravno, Fuko smatra da je primena tih naziva na nauke klasičnog doba pogrešna, pošto predmeti i predmetna područja ne postoje nezavisno od *épistémè*).

Fuko raskriva aporetiku modernog znanja na fonu takve slike o homogenom i

⁷ Postoji neraskidiva veza između *mathesis*, koja svrstava u poredak proste prirode, čija metoda je algebra, i *taxinomia*, čiji su predmet kompleksne prirode. Ova poslednja uspostavlja sisteme znakova koji omogućuju analizu predstava, te je stoga „poput algebre složenih predstava“. I u tom odnosu, međutim, *mathesis* je podređena taksinomiji i predstavlja samo njen „specijalan slučaj“ (Foucault, 1966, pp. 86–87).

stabilnom ustrojstvu klasične *épistémè*. Na pragu modernog doba, dolazi do svojevrstnog tektonskog poremećaja u opštoj konfiguraciji znanja, do „pomalo enigmatičnog“ epohalnog događaja koji je „uzdrmao čitavo mišljenje Zapada“ (Foucault, 1966, p. 251), i koji je Fuko opisao kao „povlačenje (*le retrait*) znanja i mišljenja iz prostora predstave“ (p. 255): „predstava je izgubila moć da zasniva, sama za sebe, u sopstvenom razvijanju i igri koja je udvostručava, veze koje mogu da sjedine (*unir*) njene elemente“ (p. 251).⁸ Prvi i neposredni efekat tog epohalnog preokreta sastojao se, prema Fukoovom prikazu, u tome što su predmeti novih empirijskih nauka – „život“, „rad“ i „jezik“ – dobili autonomiju. Njihovo oslobađanje od suverene vlasti „predstave“ otvorilo je dimenziju njihove sopstvene egzistencije i istoričnosti koja je nezavisna od znanja, i koju znanje tek treba da dokuči. Od sada pa nadalje, ti predmeti stiču karakter datosti ili nezavisne predmetnosti – u Fukoovoj terminologiji, „pozitivnosti“, pa čak i „bića“ koje je nezavisno od predstave i nesvodljivo na nju – i dobijaju značaj i neprozirnost koji su ranije bili nezamislivi. Istovremeno, u modernoj *épistémè* polazi se od toga da te nove predmetnosti na dalekosežan način određuju horizont svega što je dostupno saznanju; prema Fukoovoj formulaciji, one funkcionišu kao „kvazi-transcendentalije“, što dolazi do izražaja u novim „metafizikama“ života, rada i jezika, kao što su filozofije života, Marksov (Marx) istorijski materijalizam ili teorije jezika nemačkog romantizma. Od svega je, međutim, najvažnije to što je i sama mogućnost za nastanak „čovaka“, koji u klasičnoj *épistémè* nije postojao kao predmet nauke, stvorena tek „povlačenjem predstave iz prostora znanja“ i uspostavljanjem novih „pozitivnosti“. „Čovek“ kao „empirijsko-transcendentalno dvojstvo“ – u svojoj nemogućoj, dvostrukoj ulozi objekta čije saznanje je uslovljeno pozitivnostima, ali i subjekta za čije saznanje one jedino postoje – nastaje tek sa modernom *épistémè*. Kada je reč o „naukama o čoveku“, psihologiji, sociologiji i istraživanju literature i mitova, one čak i okviru kritikovane moderne *épistémè* imaju nepravilan položaj: kako se Fuko izražava, one ne leže na ravnima „triedra znanja“ koje su definisane vektorima formalnih disciplina, kakva je matematika (1), empirijskih nauka o „pozitivnostima“ života, rada i jezika (2) i „metafizika“ koje tim pozitivnostima odgovaraju (3), već se slobodno, takoreći parazitski, smeštaju u unutrašnjem međuprostoru koji je omeđen tim ravnima, približavajući se u svojim različitim varijantama više ili manje empirijskim naukama, matematici ili metafizici (Foucault, 1966, pp. 358). Postavlja se pitanje da li se Fukoova rekonstrukcija moderne *épistémè* može primeniti ne samo na nauke o čoveku i različite orijentacije u savremenoj filozofiji koje su na meti njegove kritike (na primer, fenomenologiju ili humanistički marksizam) već i na Kantov koncept transcendentalne filozofije.

Fuko je sasvim jasno – mada prilično oprezno i ne upuštajući se u šire razrade – označio upravo Kanta kao mislioca koji je otvorio mogućnost za modernu *épistémè* čoveka: kako on kaže, u Kantovoj filozofiji prvi put je „zabeleženo“ razdvajanje bića od predstave (Foucault, 1966, p. 258), prelomna tačka koja je obeležila raskid

⁸ Udvostručavanje predstave o kojem je reč u gornjem citatu odnosi se na pojam znaka u klasično doba.

sa klasičnim dobom. Postavljajući pitanje o uslovima mogućnosti opštevažećeg i nužnog saznanja, Kant, prema Fukou, izlazi *izvan* prostora predstave: za razliku od filozofa-ideologa, koji su bili njegovi savremenici, koji su nastojali da izlože genezu svih ideja polazeći od najprostijih čulnih utisaka, Kant „zaobilazi predstavu i ono što je u njoj dato da bi se okrenuo upravo onome polazeći od čega svaka predstava, kakva god da je, može biti data“ (pp. 254–255). Pri kraju Fukoove knjige Kantu se prećutno stavlja na teret da je „dogmatski dremež“, iz kojeg ga je probudio Hjum, zamenio „antropološkim dremežom“, iluzijom modernog doba da se sva metafizička i naučna pitanja svode na pitanje o čoveku (pp. 351–354).

Kantov „kopernikanski preokret“, kojim se pitanje o predmetu saznanja svodi na pitanje o subjektivnim uslovima mogućnosti saznanja, svakako se može dovesti u vezu sa „filozofijom subjekta“ u najširem smislu te reči, a možda i sa Fukoovim viđenjem moderne *épistémè* koja se iscrpljuje u bezuspešnim pokušajima da dosegne nedokučivu istinu o „čoveku“. Ipak, taj poduhvat nije lišen problema, kojih je Fuko bio svestan, i čak se može pretpostaviti da je zbog toga namerno izbegavao da izvede sve konsekvence iz svoje teze o Kantu kao rodonačelniku moderne „epohe čoveka“ i upusti se u šire razračunavanje s njegovom filozofijom. Umesto toga, Fukoova strategija se sastoji u izlaganju problematike nauka modernog doba u terminima Kantove filozofije; to izlaganje, čak i bez direktnog imenovanja, gotovo subliminalno stvara asocijativne veze sa problematikom transcendentalne filozofije, što izaziva utisak da njegova kritika pogađa i Kanta. Najjasniji primer takvog postupka je Fukoovo tumačenje novih autonomnih „pozitivnosti“, života, rada i jezika, koji se zatim u odgovarajućim metafizikama javljaju kao „objektivne“ ili „aposteriorne“ transcendentalije (*transcendantsaux objectifs*, odnosno *transcendantsaux a priori*) (Foucault, 1966, pp. 257–258, 300) preko kantovskog pojma sinteze, kojem u *Kritici čistog uma* pripada ključna uloga, kao „sintezi čulne raznolikosti“ od strane uobrazilje, odnosno razuma. Tako, na primer, Fuko tumači smenjivanje „prirodne istorije“ biologijom kao „prelaz sa taksonomskog na sintetički pojam života“ (p. 281). Nadalje, prema Fukoovom izvođenju, u naukama o jeziku koje pripadaju *épistémè* čoveka postaje centralno pitanje kako sami jezici kao autonomne tvorevine, nakon razbijanja transparentnog medijuma predstave, „sjedinjaju“ ili „povezuju jedne s drugima“ jedinice značenja u stavove ili rečenice (p. 295), u čemu se ponovo može prepoznati aluzija na kantovski pojam sinteze. Polazeći od takvog tumačenja, Fuko konstatuje da je moderno mišljenje „obeleženo nemogućnošću da zasnuje sinteze u prostoru predstave, kao i odgovarajućom nužnošću, koja je u isti mah podvojena u sebi samoj, da otvori transcendentalno polje subjektivnosti, kao i da, obrnuto, s one strane predmeta, konstituiše 'kvazi-transcendentalije' kakve su za nas Život, Rad, Jezik“ (p. 262).

Poslednji citat pokazuje da je Fuko u svom tumačenju Kanta kao pripadnika „epohe čoveka“ postavio i mere predostrožnosti, koje su ponekad i eksplicitne. Tako, na primer, on kaže da je u novim pozitivnostima empirijskih nauka modernog doba reč o „sintezama koje se smeštaju na stranu objekta“, a ne, kao kod Kanta,

o „subjektivnoj“ sintezi (Foucault, 1966, p. 257). Kada je, opet, reč o „metafizikama“ modernog doba, njihovo traganje za ukorenjenošću čoveka u dimenzijama života, rada i jezika, koje se nikad ne dovršava u samoprисutnosti nekog *Cogito*, ne znači, prema Fukou, ponavljanje već „premeštanje“ (*déplacement*) kantovskog pitanja o uslovima mogućnosti saznanja, pošto u tim metafizikama nije reč o saznanju prirode, kao kod Kanta, već o nedokučivom biću čoveka (p. 334). Konačno, Fuko kaže da „analitika čoveka“ – izraz koji upućuje na suštinsko antropološko usmerenje moderne *épistémè* – traga za osnovom navedenih „empirijskih sinteza“ na drugom mestu „nego što je suverenost onoga 'Ja mislim'“ (p. 351). Sve to navodi na zaključak da Kant ipak ne može biti tipičan pripadnik „*épistémè* čoveka“, pošto subjekt saznanja u njegovoj kritici upravo nije pretvoren u jedan od „unutarstetskih“ predmeta. Za razliku od njegovog modernog filozofskog potomstva, Kant ne posmatra „čoveka“ i njegove moći saznanja kao konstituisane „pozitivnostima“ ili „kvazi-transcendentalijama“ kakve su rad, jezik ili život. Naprotiv, čak bi se moglo reći da je kod Kanta apriorna dimenzija zadržala svoju čistotu, pošto konstitucija saznajnog subjekta stoji van domašaja empirijskog istraživanja kao i mogućih empirijskih uticaja. Noumenalno sopstvo ili „Ja“ nikad ne postaje „objekt“ pošto nam za njegovo saznanje nije dat nikakav opažaj u „unutrašnjem čulu“; zato se ono ne može javiti kao supstancijalni, odnosno „objektivni“ transcendentalni uslov saznanja, tj. u ulozi Fukoove „objektivne transcendentalije“ (Kant, 1956, pp. 377–395, 429–436). Prema upečatljivom Kangilemovom poređenju, najviša tačka Kantove teorijske filozofije, transcendentalna apercepcija ili samosvest, slična je izvoru svetlosti koji osvetljava sve što se pred njim nalazi, ali nikad ne dospeva u osvetljeno polje u kojem leže njegovi predmeti – kantovsko „Ja mislim“ je „funkcija“ kojoj ne odgovara nikakav subjekt ili „funkcioner“ (*fonctionnaire*) koji bi bio njen nosilac (Canguilhem, 1967, pp. 614–615). U Fukoovoj arheologiji nauka o čoveku, Kant zapravo ne pripada jednoznačno niti *épistémè* klasičnog doba niti *épistémè* čoveka, već čini prelaznu figuru, čiji položaj donekle protivreči lajtmotivu diskontinuiteta među *épistémai*.

Uprkos svim tim teškoćama, Fuko se nije odrekao teze o Kantu kao rodonačelniku „*épistémè* čoveka“. Čini se, konačno, da glavni oslonac njegove argumentacije u prilog toj tezi pruža činjenica da su tri osnovna pitanja Kantove filozofije – „Šta mogu da znam?“, „Šta treba da činim?“ i „Čemu smem da se nadam?“ – sabrana, u uvodu Kantove *Logike*, u četvrtom pitanju: „Šta je čovek?“. Zaista, u *Logici* piše da „[n]a prvo pitanje pruža odgovor metafizika, na drugo moral, na treće religija, a na četvrto antropologija“, te da bi se „[u] osnovi [...] sve to moglo računati u antropologiju, zato što se prva tri pitanja odnose (*sich [...] beziehen*) na poslednje“ (Kant, 1923b, p. 25). Međutim, uzet sam za sebe, taj iskaz, na koji se Fuko poziva u odeljku o „antropološkom dremežu“ (Foucault, 1966, p. 352), teško da može poneti sav teret dokaza ispravnosti Fukoovog tumačenja Kanta. *Logiku*, koja je objavljena 1800. godine pod Kantovim imenom i na njegov zahtev sastavio je, na osnovu njegovih višegodišnjih predavanja iz logike (koja je Kant, kako je u to vreme

bilo uobičajeno, držao po udžbeniku drugog autora), njegov učenik Ješe (Jäsche), pri čemu nije jasno u kojoj je meri sam Kant učestvovao u tom poduhvatu, sem što je stavljao Ješeu pisani materijal na raspolaganje; ne postoje ni dokazi da je Kant ispravljao ili bar pregledao rukopis pre objavljivanja (up. Ješev predgovor za Kantovu Logiku, 1923b, pp. 3–10, i uvod priređivača i prevodioca za Kant, 1992, pp. xvi–xviii). Prva tri pitanja koja, po Kantu, sadrže „sav interes uma“ javljaju se u odeljku „O idealu najvišeg dobra“ iz poglavlja „Kanon čistoga uma“ *Kritike čistoga uma* (Kant, 1956, p. 728), ali bez četvrtog pitanja „Šta je čovek?“ Doduše, Kant navodi i to pitanje u pismu Štojdlinu (Stäudlin) od maja 1793, gde kaže da je „njegov plan obrade čiste filozofije“ bio usmeren na tri zadatka, koji odgovaraju prvom, drugom i trećem postavljenom pitanju, a da je nakon njihove obrade „trebalo da sledi četvrto pitanje: Šta je čovek? (antropologija, o kojoj sam već više od dvadeset godina svake godine držao predavanja)“ (Kant, 1922, p. 429, podvukao V. M.). Ali, tu se ne kaže, kao u tekstu Ješeove *Logike*, da se prva tri pitanja „odnose“ na četvrto niti da se odgovori na njih mogu „računati u antropologiju“.

Sve to je bilo poznato Fukou, koji je nekoliko godina ranije, u svojoj drugoj, „komplementarnoj“ doktorskoj disertaciji, posvećenoj Kantovoj *Antropologiji u pragmatičkom pogledu*, razmatrao odnos između antropologije i kritičke, odnosno transcendentalne filozofije. Zanimljivo je primetiti da je u disertaciji rezultat bio povoljniji po Kanta: iz njenog teksta se može razabrati da Kantov *Opus postumum* donosi razrešenje ranijih tenzija između kritičke i antropološke tendencije u Kantovom delu, i to u jednom obnovljenom konceptu transcendentalne filozofije, koji uključuje i pitanje o čoveku, ali nema „antropološki“ karakter. Ovaj Fukoov tekst je zanimljiv iz još jednog razloga: u njemu se Huserlovo nastojanje da raskrije transcendentalnu dimenziju u iskustvu onoga izvornog (*l'originnaire*) kritikuje u svetlu Kantove doslednosti u očuvanju razlike između apriornog i transcendentalnog. Kada se Fukoovo izlaganje iz *Reči i stvari* čita imajući u vidu njegovu disertaciju, može se naslutiti da je čitavo izvođenje o „objektivnim sintezama“ najpre bilo zamišljeno s obzirom na Huserlovo učenje o pasivnoj sintezi, u kojem je, prema Fukou, moralo završiti njegovo traganje za izvornim zasnivanjem filozofije u transcendentalnoj subjektivnosti. Fuko tu kaže da nad tim Huserlovim učenjem leži „hipoteka empiriciteta“: mišljeno kao izvorno, ono konstituisano „već oduvek“ nadmašuje konstituišuću delatnost subjekta i ne može se razrešiti u njoj. Izlaganje iz *Reči i stvari* navodi na zaključak da Huserlovom putu od transcendentalnog do empirijskog odgovara Kantov put od „kritike“ do njegove „antropologije“, ali ne pruža i dokaz te teze (Foucault, 2008, pp. 107–108; up. Foucault, 1966, p. 333; Han, p. 2009).

I nezavisno od svih tih nedorečenosti, Fukoova kritika Kanta se izlaže jednom načelnom problemu koji nikad nije dobio razrađeno rešenje. Fukoovo razračunavanje sa modernom epohom čoveka zbiva se u znaku stalne polemike protiv mešanja empirijskog i apriornog i osciliranja između ta dva određenja čoveka. Problem je u tome što je upravo Kant napravio to razlikovanje, tako da se postavlja pitanje

ko se uopšte, ako ne Kant, dosledno pridržavao te distinkcije. Na istoj stranici gde kritikuje Kantovo pitanje „Šta je čovek“ i ponavlja optužbu zbog konfuzije između empirijskog i transcendentnog u zapadnom mišljenju „od početka 19. veka“, Fuko čak kaže da je do nje došlo uprkos Kantu, koji je jasno formulisao njihovo razlikovanje (Foucault, 1966, p. 352). Da li je Kant napravio to razlikovanje da bi ga kasnije poništio, i, ako je tako, kada se to dogodilo, i u kojim Kantovim spisima? Ili, naprotiv, to razlikovanje treba sasvim odbaciti? Ali, ako je tako, kako se uopšte može održati Fukoov pojam „istorijskog *a priori*“? U odsustvu jasnog odgovora na ta pitanja, moramo se upustiti u razmatranja koja se ne tiču samo Fukoove interpretacije i kritike Kanta već i njegovog uticaja na Fukoovu filozofiju.

3.

Pored pojma istorijskog *a priori*, u Fukoovom delu postoje i drugi nedvosmisleni tragovi tog uticaja. Oni se tiču jednog Kanta koji je nešto drugačiji od „filozofa utemeljenja“, i koji bi se pre mogao označiti kao mislilac nesvodljive heterogenosti. Ali, taj „drugi Kant“ se ne može jasno razlikovati od tvorca kritičke filozofije, kako je verovao Fuko.

U predgovoru za *Reči i stvari* Fuko govori, u ključu Levi-Strosove strukturalne antropologije, o otkriću do kojeg jedna kultura ponekad može da dođe, koje se odnosi na postojanje „sirove činjenice (*le fait brut*) poretka“, i u čijem se svetlu konkretni poredak koji u toj kulturi postoji pokazuje kao izveden i proizvoljan (Foucault, 1966, p. 12, up. Lévi-Strauss, 1962, pp. 16–21). Postojanje nekog poretka, kao i njegova prinudnost, može se smatrati univerzalnom odlikom ljudske kulture. Međutim, uzeti za sebe, različiti poreci – Fuko će nešto kasnije početi da koristi pojam „režima istine“ u sličnom značenju – nisu ni nužni ni večni, a među njima postoji nesamerljivost ili diskontinuitet.

Fuko je izložio svoje viđenje te problematike upravo u terminima Kantove kritičke filozofije. Prema njegovim opisima, nastanak jednog poretka koji, za određenu istorijsku epohu ili određeno društvo, postavlja granice unutar kojih se može govoriti i misliti, znači faktičko uspostavljanje arbitrarne i kontingentne veze između „vidljivog“ (u Kantovim terminima, „opažaja“) i „iskazivog“ (u Kantovim terminima, onoga što se može misliti ili „pojma“), kojom se raspršuju stara i konstituišu nova predmetna područja. Nastankom te „nove veze“ iz osnova se menja ne samo ono što mislimo, već i način na koji primamo opažajne „datosti“. Takav opis se ne odnosi samo na *épistémiai* koje artikulišu međusobne odnose između „reči“ i „stvari“ iz Fukoove istoimene knjige, već i na ranije *Rođenje klinike*, gde Fuko daje istorijsku rekonstrukciju nastanka objektivirajućeg kliničkog ili lekarskog pogleda u terminima odnosa između vidljivog i iskazivog: kako se ovde tvrdi, cilj tog istraživanja je da odredi „zajedničku strukturu onoga što se vidi i onoga što se kaže“ (Foucault, 1963, p. xv). Naravno, ako bismo pošli od toga da su granice između različitih artikulacija „vidljivog“ i „iskazivog“, različitih kontingentnih poredaka ili *épistémiai*, hermetički zatvorene, morali bismo prihvatiti da se one mogu sagle-

dati tek iz jedne spoljašnje, više ili meta-pozicije. Postoji još jedan problem: kako utvrditi granice poretka kojim je određeno naše sopstveno mišljenje? Izgleda da bi te granice mogle postati vidljive tek sa nekog stanovišta koje nam je spoljašnje i koje nam je po definiciji nepristupačno; moglo bi se reći da one postoje samo za jedan „pogled niotkud“ (up. Nagel, 1986).

Takva razmišljanja bliža su problematici kantovske transcendentne filozofije nego što se na prvi pogled čini. Pokazalo se da je i Kant govorio o vezi između opažaja i pojma kao o kontingentnoj i, bar za nas, neobjašnjivoj činjenici. Kantovo shvatanje saznanja kao „sinteze opažaja i pojma“ od početka je postavljeno s obzirom na one faktore opažaja i pojma koji su apriorni – apriorne forme čulnosti i apriorne pojmove i načela – koji će objasniti nužnost i opšte važenje sintetičkih sudova *a priori*, mada samo u granicama konačnog ljudskog saznanja. Ali, ta razrada imala je za pretpostavku otkriće jedne radikalne „heterogenosti“, o kojoj je govorio Majmon: radikalno *razdvajanje* između razuma i čulnosti. Tek ono je omogućilo izgradnju teorije o apriornim elementima za svaku od te dve moći saznanja, čime je položena osnova za Kantovu kasniju kritičku filozofiju. Izgleda da je Kant imao u vidu upravo to razdvajanje kad je, u jednoj od svojih refleksija, zapisao da mu je 1769. godina dala „veliku svetlost“ (Kant, 1928, p. 69; up. Allison, 2015, pp. 43–84). Motiv tog razdvajanja je bio udaljen od Fukoa koliko se samo može zamisliti: bilo je to Kantovo nastojanje da spreči „subrepciju“ koja se sastoji u primeni čulnih određenja na intelektualnu stvarnost, tj. na Boga (Kant, 1912, pp. 410–413). I pored toga, osnova za Fukoovo viđenje o nesvodljivoj heterogenosti „vidljivog“ i „iskazivog“, ali i o „proizvoljnosti“ njihovih međusobnih artikulacija, može se naći u Kantovoj filozofiji.⁹

Fuko je smatrao da elementi za tumačenje Kanta kao mislioca heterogenosti postoje i u njegovim prekritičkim spisima. U tekstu *Predgovor za prestup* (1963) on je doveo u vezu Kantovo razlikovanje *nihil privativum* od *nihil negativum* iz njegovog spisa o negativnim veličinama – Kantovu tezu o nesvodljivosti realne suprotnosti na logičku suprotnost (na „negativno ništa“ ili „ništa protivrečnosti“) – sa Blanšoovim (Blanchot) „principom osporavanja“ (*principe de la contestation*), Batajevim (Bataille) iskustvom prestupa (*transgression*) koji negira postavljene granice i ničeanским motivom čiste, netranzitivne afirmacije „koja ne tvrdi ništa“ (up. Kant, 1912, pp. 71–72). U tom izlaganju Fuko se sasvim približava temi Hegelove „dijalektike granice“ – granicu možemo spoznati tek ako je pređemo – mada to odbija da prizna i u celini odbacuje Hegelovu „dijalektiku“. Međutim, u istom tekstu Fuko tumači i Kantovo kritičko pitanje o „granicama našeg uma“ upravo u smislu takvog, graničnog iskustva (Foucault, 2001, I, pp. 266–267). U *Arheologiji znanja*, objavljenoj nekoliko godina kasnije, on će gotovo identičnim terminima opisati granični položaj koji mora zauzeti onaj ko hoće da opiše epistemički poređak kojem on sam pripada (Foucault, 1969, pp. 171–172).

⁹ O Fukoovom shvatanju tog razdvajanja, up. i njegov esej o Magritovom (Magritte) slikarstvu (Foucault, 1973).

Slika o Kantu kao misliocu heterogenosti, granice, pa čak i prestupa ili subverzije poretka, u potpunosti se uklapa u Fukoovo tumačenje Kantovog shvatanja prosvetećenosti u smislu poziva na otpor svakom autoritetu koji pretenduje na „vođenje“ (*Leiten*), kao i u horizont njegovog pitanja „kako da se nama ne upravlja ovako“ (*Comment ne pas être tellement gouverné?*) (Foucault, 1990, p. 38). Ako se, međutim, pod „autoritetom“ ne podrazumeva samo autoritet političkog vlastodršca već i anonimna, sistemska prinuda nad mišljenjem koja znači njegovo zatvaranje u unapred određene granice, Fukoova interpretacija Kanta odgovara i sloganu kojim se može izraziti smisao njegovih filozofskih nastojanja, bez obzira na razlike među stanovištima koja je zastupao: „misлити drugačije“, što uključuje shvatanje filozofije kao „kritičkog rada mišljenja na sebi samome“ (Foucault, 1984, pp. 14–15, 17). Takvo shvatanje filozofije bi mogao prihvatiti i Kant. I u tekstovima o Kantovom shvatanju prosvetećenosti Fuko ostaje pri formulaciji svog programa kao liminalnog istraživanja. U tom smislu, on pripisuje posebnu važnost Kantovom „negativnom“ određenju prosvetećenosti kao *izlaska* iz stanja samoskrivljene nezrelosti u prostor slobode i autonomije, dakle, kao izvesnog oblika „transgresije“. Međutim, u saopštenju o kritici i prosvetećenosti, čak i smisao Kantovog *kritičkog* projekta, istraživanje granica ljudskog uma, ne odbacuje se u potpunosti, već se takođe sagledava u svetlu mogućeg „ukidanja potčinjenosti (*désassujettissement*) igri moći i istine“ (Foucault, 1990, pp. 39, 41). Zato je tako teško prihvatiti priču o dva Fukoova Kanta.

Pažnju zaslužuje činjenica da se u svim tekstovima koji se bave Kantovim shvatanjem prosvetećenosti Fuko distancirao od njegove „analitike istine“ kao istraživanja koje „postavlja pitanje o uslovima pod kojima je moguće *istinito* saznanje“ (Foucault, 2001, II, p. 1506; podvukao V. M.). Izraz „istinito saznanje“ kod Fukoa znači nešto više od pleonazma: njegova upotreba pokazuje da se pri ispitivanju „istorijskog *a priori*“ pitanje o istini postavlja jedino u obliku pitanja o znanju koje *faktički* važi kao istinito. Takvo ispitivanje razlikuje se od onog koje nastoji da *legitimise* saznanje kao istinito. Pored toga, Fuko tvrdi da njegov pristup nije „transcendentalan“. Ali, to ne treba shvatiti kao odricanje od kategorije istorijskog *a priori* već, kako on kaže, kao distanciranje arheologije znanja od istraživanja struktura koje bi imale „univerzalno važenje“ zarad istraživanja koje tretira govore koji izražavaju saznanja kao „istorijske događaje“ (Foucault, 2001, II, p. 1393).

Kritičari su shvatili Fukoovo odricanje od pitanja o univerzalno važećoj istini kao jedan od glavnih nedostataka njegove filozofije. Može se, međutim, pokazati da taj otklon, koji je na delu i u Fukoovom tumačenju Kantovog shvatanja prosvetećenosti, pruža jedan dodatni argument za Fukoovu kritiku Kanta time što ukazuje na neke teškoće u zamisli transcendentalne filozofije. Pored toga, može se pokazati da je stavljanje u zagrade pitanja o istini neophodna pretpostavka Fukoovog sopstvenog istraživanja istorijskog *a priori*.

Okosnicu Fukoove kritike moderne *épistémè* čoveka činilo je izlaganje aporija „analitike konačnosti“ kojima je ona obeležena. Sa modernim mišljenjem stupa na istorijsku scenu jedan novi pojam konačnosti, koja više nije, kao ranije, ograničenje

beskonačnoga koje joj prethodi, već koja „počiva na sebi samoj“ kao fundamentalnoj činjenici (Foucault, 1966, p. 326). Kao što se pokazalo, Fuko se u svojoj kritici paradoksa *épistémè* čoveka bar jednim delom oslanjao na strogost Kantove razdeobe između empirijskog i transcendentalnog. Ali, misaona figura „konačnosti koja nosi sebe samu“ može se primeniti i na Kantov koncept transcendentalne filozofije. Naime, ta filozofija rekonstruiše uslove mogućnosti saznanja polazeći od saznanja čija je istinitost – „stvarnost“ i „datost“ važenja sintetičkih saznanja *a priori* u matematici i matematičkoj fizici, kako Kant kaže u *Prolegomeni* – prihvaćena kao nesumnjiva činjenica (Kant, 1911, p. 275, up. Kant, 1956, pp. 39*–41*, 48*–53*). Odatle proizlazi jedan mogući prigovor Kantu, koji Fuko nije izneo, a koji pogađa kritičku filozofiju upravo u njenoj funkciji legitimacije istinitosti saznanja. Taj prigovor bi se sastojao u isticanju cirkularnosti Kantove zamisli transcendentalne filozofije, koja istražuje uslove istine polazeći od saznanja koje se već smatra istinitim. Ujedno, taj prigovor dopušta da se razume zašto je Kant ne samo mogao, već i morao da ostavi mesta za mogućnost sasvim različitih oblika apriornih saznajnih struktura kod „konačnih misaonih bića“ drugačijih od nas, kao i za radikalnu kontingenciju i neobjašnjivost naših sopstvenih „saznajnih moći“.

Postavlja se pitanje da li i Fukoov projekt arheologije znanja podleže sličnom prigovoru? Konačno, i rekonstrukcija apriornog okvira koji upravlja znanjem u određenom vremenskom ili prostornom okviru polazi od empirijski datog jezičkog ili tekstualnog korpusa. Odatle proizlazi problem: kako omeđiti, pre rekonstrukcije neke *épistémè* ili „diskurzivne formacije“, „arhivu“ ili korpus „izričaja“ kojim ona upravlja, što je, kao što Fuko i priznaje, beskonačan zadatak (Foucault, 1969, p. 173)?¹⁰ Ne daju li ti problemi i paradoksi – između ostalog, Fuko se ne usteže da tvrdi da je „istorijski *a priori* čisto empirijska figura“ (p. 168) – dovoljno razloga da se i Fukoovoj arheologiji znanja uputi prigovor zbog cirkularnosti i „mešanja empirijskog i transcendentalnog“?

Fuko je nastojao da povuče granicu između pojma *a priori* transcendentalne filozofije, koji često opisuje i kao „formalni“,¹¹ i sopstvene upotrebe izraza „istorijski *a priori*“. Tako on razlikuje kantovske „uslove mogućnosti“ saznanja od uslova postojanja (*existence*), uslova stvarnosti (*réalité*) ili uslova pojavljivanja (*émergence*) izričaja: u pitanju je jedan *a priori* „koji ne bi bio uslov valjanosti sudova već uslov stvarnosti izričaja“ (Foucault, 1969, p. 167). To razlikovanje se može činiti kao puki retorički manevar, poput Fukoovog odbijanja da definiše sopstveno stanište, ili kao postmodernističko afektiranje; ali, ono je u stvarnosti pretpostavka održivosti Fukoovog arheološkog projekta, pa i njegovog istorijskog istraživanja uopšte, zbog kojeg ono izmiče prigovoru zbog cirkularnosti i osciliranja između polova empirijskog i transcendentalnog. Smisao razlikovanja „uslova stvarnosti“ od „uslova mogućnosti“ je upravo u odustajanju od istraživanja uslova pod kojima bi

¹⁰ *Formation discursive, archive i énoncé* su novi pojmovi koje je Fuko uveo u *Arheologiji znanja*.

¹¹ Opis apriornog kao „formalnog“ posebno je nesrećan kada je reč o Kantu, s obzirom na njegovo razlikovanje transcendentalne logike od formalne (Kant, 1956, pp. 98–100).

govor koji se istražuje mogao važiti kao istinit nezavisno od svakog režima istine ili istorijskog *a priori* koji ga dopušta u njegovoj istorijskoj egzistenciji. Kao što Fuko kaže, cilj arheologije znanja nije da „pronađe ono što bi moglo učiniti opravdanim (*légitime*) neki sud (*jugement*)“, već da nam pruži jednu istoriju „koja je data jer je to istorija stvari koje su stvarno rečene“ (p. 167).¹² Arheologija znanja ne tvrdi ništa o istini kao univerzalnoj kategoriji. Međutim, uvek postoji neki faktički poredak ili režim istine čije granice možemo istraživati ako se pritom držimo na samoj njegovoj granici. Time se može objasniti kako je Fuko mogao da protumači Kantovo „*Sapere aude!*“ podređujući istinitost znanja (*sapere*) performativnoj snazi poziva na hrabrost (*aude!*) (Foucault, 2001, II, p. 1384), ali i zašto je sopstveno mišljenje uvek iznova definisao merom njegovog odstupanja od putanje koju je označio Kant.

Reference

- Allen, A. (2003). Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. *Constellations*, 10(2), 180–198. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00323>
- Allison, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*. Oxford University Press.
- Bernstein, R. (1994). Foucault: Critique as a Philosophical Ethos. In M. Kelly (Ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (pp. 211–241). The MIT Press.
- Campbell, D. T. (1974). Evolutionary Epistemology. In P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper* (Vol. I, pp. 413–463). Open Court.
- Canguilhem, G. (1967). Mort de l'homme ou épuisement du Cogito? *Critique*, 242, 599–618.
- Čapek, M. (1957). The Development of Reichenbach's Epistemology. *The Review of Metaphysics*, 11(1), 42–67.
- Descartes, R. (1977). *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Martinus Nijhoff.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. PUF.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Foucault, M. (1973). *Ceci n'est pas une pipe*. Fata morgana.
- Foucault, M. (1976). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*. Gallimard.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*]. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84(2), 35–63.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits I-II*. Gallimard.
- Foucault, M. (2008). *Introduction to Kant's Anthropology*. Semiotext(e).
- Fraser, N. (1981). Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *Praxis International*, 1(3), 272–287.
- Habermas, J. (1985a). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985b). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Harvard University Press.
- Han, B. (1998). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press.
- Han, B. (2003). L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques. In E. Da Silva, (Ed.), *Lectures de Michel Foucault. Vol. 2, Foucault et philosophie* (pp. 23–38). ENS Éditions.
- Han, B. (2009). Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie (published in one volume with Foucault's translation of Emmanuel Kant's Anthropologie d'un point de vue pragmatique). *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/introduction-224-l-anthropologie-published-in-one-volume-with-foucault-s-translation-of-emmanuel-kant-s-anthropologie-d-un-point-de-vue-pragmatique/>
- Kant, I. (1907). *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (Akademieausgabe, Band VII). Georg Reimer.

¹² Upotreba termina *jugement* (umesto *proposition*) u gornjem citatu pokazuje da je Fuko dubinski zavisin od Kanta već u svojoj postavci problema – moglo bi se reći, na „arheološkoj“ ravni – čak i kad nastoji da se razgraniči od njega.

- Kant, I. (1911). *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* (Akademieausgabe, Band IV). Georg Reimer.
- Kant, I. (1912). *Vorkritische Schriften.* (Akademieausgabe, Band II). Georg Reimer.
- Kant, I. (1922). *Kants Briefwechsel.* Band II. 1789–1794. (Akademieausgabe, Band XI). Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1923a). *Abhandlungen nach 1781.* (Akademieausgabe, Band VIII). Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1923b). *Logik. Physische Geographie. Pädagogik.* (Akademieausgabe, Band IX). Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1928). *Kants handschriftlicher Nachlass. Fünfter Band. Metaphysik* (Akademieausgabe, Band XVIII). Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1942). *Kants handschriftlicher Nachlass. Siebenter Band.* (Akademieausgabe, Band XX). Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft.* Felix Meiner.
- Kant, I. (1992). *Lectures on Logic.* Translated and edited by J. Michael Young. Cambridge University Press.
- Lefebvre, H. (1966). Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme. *L'Homme et la société*, 1(1), 21–31.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage.* Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques : Le cru et le cuit.* Plon.
- Lorenz, K. (1941). Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15, 94–125.
- Marchesini, R. i Celentano, M. (2021). *Critical Ethology and Post-Anthropocentric Ethics: Beyond the Separation between Humanities and Life Sciences.* Springer.
- Macherey, P. (2020). Songez à Galilée. *Hypothèses. La philosophie au sens large.* <https://philolarge.hypotheses.org/page/2>
- Mert, M. A. (2023). *Foucault and Kant's Critical Tradition* [Master's Dissertation, Istanbul Bilgi University]. E-Dissertation of the Istanbul Bilgi University. https://www.academia.edu/102671905/Foucault_and_Kant_s_Critical_Tradition_MA_dissertation_2023
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere.* Oxford University Press.
- Popper, K. (1935). *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft.* Julius Springer.
- Reichenbach, H. (1920). *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori.* Julius Springer.
- Ricœur, P. (1992). Structure et herméneutique (1963). In P. Ricœur, *La contrée des philosophes: Lectures 2* (pp. 351–385). Le Seuil.
- Spencer, H. (1906). *The Principles of Psychology.* Vol. II. D. Appleton and Company.
- Taylor, C. (1986). Foucault on Freedom and Truth. In D. C. Hoy (Ed.), *Foucault: A Critical Reader* (pp. 69–102). Basil Blackwell.