

## **Uz »Prvu analogiju iskustva«**

---

### **Damir Barbarić**

Odjel za povijest filozofije  
Centra za povijesne znanosti  
Sveučilišta u Zagrebu

Izvorni znanstveni tekst  
UDK 1(091)  
Primljeno:  
20. ožujka 1984.

In der metaphysic denken und über sie denken ist ein Unterschied; das erste thun alle.

*Kant, Refl. 4984*

Da se sva i svaka promjena odvija uvijek na nečemu podloženom, koje ostaje i stoji — to je svakako jedna od postavki koje nose sistematsko jedinstvo strukture *Kritike čistog uma*. Formalno gledano, zadobiva ona svojevrsan dokaz tek u središtu transcendentale analitike, u odsjeku naslovljenom »prva analogija iskustva«. No različite verzije, dublja izvođenja a ponegdje i izvornija utemeljenja iste te postavka nalazimo posvuda u knjizi. Njenu središnju ulogu u cjelini *Kritike čistog uma*, bogastvo i diferenciranost varijanti formuliranja te konačno i pravi njen filozofijski značaj hoćemo ovdje poblize izložiti.

Pri tom pokušaju neka nam vodilom bude uputa što ju je sam Kant ostavio svakom budućem studiju i tumačenju vlastitog djela: »Moja metoda nije osobito umješna da čitaoca uz sebe drži i dopadne mu se. Prosudbu djela valja početi od cjeline i smjerati ka ideji djela zajedno s njegovim temeljem.« (Refl. 5025) Ovom bitnom upozorenju neka se kao dodatno pridruži i stav jednog od najupućenijih današnjih znalaca i najzaslužnijih izdavača Kanta: »Danas je 'Kritiku čistog uma' ili čak Kanta u cjelini nemoguće htjeti izložiti ne obazirući se na tokove misli sadržane u

djelu ostavštine.«<sup>1</sup> Za naše će potrebe dostajati prvenstveno tzv. refleksije Kantove uz metafiziku, kao i sačuvani zapisi njegovih predavanja metafizike.<sup>2</sup>

1) »Dokazivanje« osnovnog stava ustrajnosti supstancije vođeno je u tekstu »prve analogije« posve u skladu s općenitim Kantovim zahtjevima: valjanost stava dokazana je tada kad se pokaže kako je tek pomoću njega uopće moguće svo naše iskustvo. Neophodna pak pretpostavka iskustva jest uredenost vremena u odnose sukcesije i ujednosti. Uredenost tih odnosa, opet, moguća je samo na pretpostavci onog ustrajnog. Jer, tek ono ustrajno daje postojanju u različitim dijelovima niza vremena koji jedan za drugim slijede neku veličinu, koja se naziva trajanjem (B 226, A 183).

U dvije rečenice koje slijede spustit će se međutim taj naoko sasvim plauzibilan »dokaz« do u najdublje svoje utemeljenje i ujedno izgubiti sav privid čvrstoće i samorazumljivosti koju bi na prvi pogled mogao imati. Prva od njih glasi: »Jer u pukom slijedu postojanje je uvijek iščezavajuće i započinjuće i nema nika da ni najmanju veličinu«, a druga: »Ali vrijeme o sebi samom ne može biti opaženo«. Poznavanje cjelokupnog djela i zblizenost s unutarnjim teškoćama Kantove filozofijske problematike dozvoljavaju nam uvid: i u jednoj i u drugoj od tih rečenica iskazano je ono što ipak na neki način »jest« prije i izvan onog ustrajnog i cjelokupnog njime omogućenog iskustva.

Kažimo odmah: vrijeme o kojemu Kant inače posvuda govori i koje nalazimo u transcendentalnoj estetici podvrgnuto metafizičkom i transcendentalnom ispitivanju, jest vrijeme već uređeno u odnose sukcesije, određeno vrijeme, ili, kako ga Kant još zove »empirijska predstava vremena«.<sup>3</sup> No, o vremenu govori on i u drugom jednom smislu, doduše uvijek tek negativno i u otklonu. »Prije« svakog uređenja i odredbe, vrijeme je nepoznatljivo, nepredstavljivo i nerazumljivo. Vrijedi navesti nekoliko mjesta na kojima do riječi dolazi osnovna karakteristika tog izvornog neuređenog vremena:

[1] Gerhard Lehmann: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, str. 408.

[2] *Kritika čistog uma* citirana je prema redakciji W. Weischedela (A označava prvo izdanje, B drugo). Ostala Kantova djela prema izdanju Njemačke akademije znanosti (Ak. – Ausg.). Refleksije uz metafiziku sadrži 17. i 18. svezak tog izdanja, predavanja iz metafizike 28. svezak, refleksije uz antropologiju svezak 15.

[3] Da transcendentalna estetika sadrži jedno nedostavno i tako reći tek prethodno razmatranje pojma vremena, čije dublje određenje nalazimo istom kasnije, u transcendentalnoj analitici, opravdano je ustvrdio već M. Heidegger. Usp. *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1975, str. 157, 178 i *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973, str. 46.

»Ali vrijeme, dakle i sve što jest u unutarnjem osjetilu, neprestano teče« (B 291),

»u unutarnjem osjetilu ne susreće se baš nikakav postojani zor« (B 292)<sup>4</sup>,

»u vremenu je prestatana mijena« (Refl. 5653)<sup>5</sup>.

Ovo bezoblično stalno mijenjanje bez ikakve veličine – trajanja nazivat će Kant različitim imenima, jednom »vremenom o sebi«, drugi put »apsolutnim vremenom« i konačno – a pravi smisao tog imena morat ćemo iznaći kasnije, u daljnjem slijedu našeg izlaganja – »praznim vremenom«. Prava pak narav tog izvornog, apsolutnog i praznog vremena iskazana je ponajbolje, čini nam se, upravo u tekstu »prve analogije«, u onim već navedenim riječima »goli, uvijek iščezavajući i započinjući slijed«. Ostaje našim pitanjem da li i riječ »slijed« uopće još odgovara onome što je ovdje više naslućeno no mišljeno. No, pokušajmo prići korak bliže.

2) Toj za razumijevanje cijele *Kritike čistog uma* presudnoj razlici između određenog, u odnose sukcesije i ujednosti dovedenog vremena s jedne i izvornog vremena kao stalne mijene ujednog započinjanja i iščezavanja s druge strane, dade se možda bolje približiti preko pojma promjene. Općenito, Kant nastoji strogo lučiti kretanje (Bewegung), preinaku (Veränderung) i mijenu (Wechsel). Preinaka bi imala biti čisto nastajanje supstancije, ili pak njeno potpuno iščeznuće. No upravo je bitna nauka »prve analogije iskustva«, čiji puni smisao tek daljnjim ispitivanjem treba da iznesemo na vidjelo, to da svaka tobožnja preinaka jest zapravo tek puka mijena, naime smjenjivanje najrazličitijih stanja jedne te iste, mijeni uvijek podložene supstancije.

Pod kretanjem pak misli Kant prvenstveno »kretanje nekog objekta u prostoru« (B 155 Anm.). Budući da tako shvaćeno kretanje očito pretpostavlja prostor, a u svojoj aprehenziji onda i vrijeme, dok pretumačenje preinake u mijenu u »prvoj analogiji« počiva na tome da upravo vrijeme, kao određeno i uređeno, biva prepoznato kao ustrajna i ostajuća supstancija pod svim razlikama svojih stanja, – to će onda za svekoliku promjenu uopće važiti Kantov odrješit stav: predstava promjene moguća je samo u vremenu i pomoću njega (B 48). Taj je stav štoviše, to valja vidjeti, uistinu samo drugi vid formuliranja onog osnovnog stava ustrajnosti supstancije, razmatranju kojeg je prvenstveno posvećen ovaj naš rad.

[4] Usp. i A 364; A 381.

[5] Usp. Refl. 6311: »U vremenu sadržana je predstava mijene«.

Ipak, bit će Kant prisiljen unutarnjom nuždom samog svojeg filozofiranja prihvatiti da ima još neko dublje i izvornije kretanje. U drugom izdanju *Kritike čistog uma*, u novoj verziji transcendentale dedukcije, ustvrđuje on postojanje jednog kretanja koje kao »djelovanje subjekta« tek opisuje neki prostor i, što je još odlučnije, »proizvodi uopće tek pojam sukcesije« (B 155). Ovo kretanje dakle, koje zbog svoje izvornosti »pripada čak transcendentalnoj filozofiji« (B 155 Amn.), ne pretpostavlja ni prostor ni vrijeme; ono ih dapače tek konstituira, ili, rečeno stalnim i pomalo neobičnim Kantovim izrazom, ono ih »rađa«.

Tako i ovim putem biva poljuljana prividna čvrstoća i samora-zumljivost onog osnovnog stava izloženog u »prvoj analogiji«. Upitnim postaje da li doista u dnu baš svake promjene leži uvijek već stalno, ustrajno i ostajuće vrijeme, koje onda, kako to Kant uporno ponavlja, unatoč svim mijenama jest jedno, isto i nepromijenljivo (npr. B 183, A 144; B 232, A 188; Refl. 5392). Kako stoji s tim čudnovatim kretanjem »rađanja« samog vremena i prostora? Za očekivati nam je: bliži pristup tom »transcendentalnom kretanju« morao bi nas nekako dovesti u blizinu onoga što smo već bili susreli kao »vrijeme samo o sebi« i »uvijek iščezavajući i započinjući slijed«.

3) Kretanje »rađanja« vremena samog zove Kant »transcendentalnim određivanjem vremena« (B 178, A 138) ili naprosto shematizmom, tim »umijećem skrivenim u dubinama čovječje duše, čije istinske tajne teško da ćemo ikada prirodi odgonetnuti i otkrivene pred oči izložiti« (B 181, A 141). Poglavlje o shematizmu u *Kritici čistog uma* ostaje međutim posve nerazumljivo ne vidi li se kako prava njegova tajna leži već u izvođenjima transcendentale dedukcije pojmova razuma. I tu i tamo poduhvaća se Kant najtežeg zadatka svojeg filozofiranja, naime da utvrdi i izvede posredovanje razuma i osjetilnosti. Razlika pak u tome je što shematizam ostaje ograničen na mogućnost primjene kategorije tek na čistu osjetilnost, dok je u transcendentalnoj dedukciji — i utoliko je to poglavlje teže, dublje i filozofijski značajnije — uzeta u razmatranje osjetilnost uopće, to znači kako njen čisti tako i empirijski dio. Stoga nalazimo tamo ono karakteristično miješanje empirijske psihologije i njenih zakona afiniteta, asocijacije i reproduktivne uobrazilje sa, po nakani barem, čisto transcendentalnim razmatranjima, koje miješanje pokušava Kant otkloniti u redakciji drugog izdanja djela.

Svakako, traži li se razjašnjenje oko kretanja kojim se vrijeme samo tek »rađa«, valja pristupiti tekstu transcendentale deduk-

cije i pokušati se nekako snaći na tom »još posve neugaženom putu« (A 98).

4) Prvo pitanje, ono od odgovora na koje zavisi — kako nam se čini — sva mogućnost razumijevanja poglavlja o dedukciji kategorija glasi: što je za Kanta uopće die Mannigfaltigkeit, ili, drugim imenom, das Mannigfaltige? Riječ sama, jednako kao i naš doslovni prijevod »mногоstrukost« ne kazuje mnogo. Štoviše, i Kant sam, koji se inače tako brižljivo trudi da jasno odredi i što preciznije može razgraničiti smisao i značenje svakog od pojmova kojima se služi, ostavlja ipak ovaj izraz tako reći u potpunoj neodređenosti. Najčešće će tako i gotovo posvuda u *Kritici čistog uma* biti riječ nerazlučeno o mnogostrukosti pojava, opažaja, osjeta, da bi se ipak na jednom odlučnom mjestu dedukcije drugog izdanja stvar o kojoj je riječ pročistila do izraza »neko mnogostruko uopće« (B 129). O čemu se tu radi?

Pri pokušaju iznalaženja pravog značenja tog čudnovatog a tako važnog izraza valja nam se najprije zaustaviti pred onom posvuda u knjizi u bezbroj varijanti ponavljanim hipotezom: pojave, predstave, opažaji, sâma svijest mogli bi biti u jednom nerazlučenom »klupku« (B 123, A 90) i »metežu« (A 111). Bližim uvidom međutim postaje očito da se i sama ta uvijek tek negativno nabačena hipoteza smiješanosti, zbrke i nerazlučenosti kaosa utemeljuje za Kanta u jednoj dubljoj još hipotezi rasutosti, raspršenosti, odvojenosti i potpune međusobne izoliranosti. Navedimo tri od mnogih formulacija ove za razumijevanje unutaršnjeg jedinstva čitave *Kritike čistog uma* tako bitne negativne hipoteze:

»Kad bi svaka pojedina predstava drugoj bila potpuno tuđa, kao izolirana i od nje odvojena . . .« (A 97),

»Bez zajednice je svaki opažaj . . . od drugoga otkinut i lanac empirijskih predstava, tj. iskustvo, kod novog bi objekta potpuno iz početka započinjao . . .« (B 260, A 213/14),

»Kad bi među pojavama koje nam se nadaju bila neka tako velika različitost . . . da niti najoštrij ljudski razum ne bi upoređivanjem jedne s drugom mogao iznaći ni najmanju sličnost (slučaj koji se zacijelo dade misliti) . . .« (B 681, A 653).

Izgleda nam po svemu da upravo u ovoj uvijek iznova nagovještavanoj mogućnosti potpune odvojenosti, različitosti i izoliranosti leži pravo značenje onoga što Kant u nedoumici pokušava pokriti tako malo kazujućim imenom das Mannigfaltige. Ta zar nije baš taj duboki mislilac sâm jednom upozorio kako se »pri velikom bogatstvu naših jezika misleća glava ipak često nalazi

smetenom poradi izraza koji bi njenom pojmu točno odgovarao i u nedostatku kojega ne može ona niti drugima a čak niti sebi samoj doista razumljivom postati« (B 368, A 312). U ovome dakle što izriču, svaka na svoj način, sve raznolike verzije te presudne Kantove negativne hipoteze i što on sam pokušava sabrati nekako u jedinstvenom izrazu »ono mnogostruko«, sadržano je, izgleda nam, nešto mnogo radikalnije no što se na prvi pogled čini. Kaže li se naime »odvojenost«, »različitost«, »izoliranost«, — tad biva ipak uvijek primišljeno i nešto što je odvojeno, različito, izolirano od drugog nečeg. Odvojenost i različitost jesu tu u krajnjoj liniji ipak samo prividne: već samo to da jesu dvoje i da su na neki način (makar na način »razlike« i »odvojenosti«) povezani, svjedoči o primatu veze i jedinstva pred takvom odvojenošću. No, Kant u onom das Mannigfaltige pokušava misliti radikalnu razliku, onu koja tako reći prethodi svakoj vezi i jedinstvu, kao i samom onome što tek ima različitim biti. I premda mu se ta tako shvaćena »mногоstrukost« i samome neprestano prikriva i uzmiče pred duhovnim okom, prikrivajući svoju čistoću u deriviranim hipotezama apsolutne odvojenosti i izoliranosti predstava, opažaja ili pak pojava, ipak će ga sam aprioristički poriv njegova filozofiranja nagnati konačno na posve pročišćeno pitanje: što je mnogostrukost uopće, tj. naprosto?

5) Tad će se, naoko posve paradoksalno, ova čista ili radikalna razlika pokazati u liku onog sebi prividno najsuprotnijeg, naime u liku apsolutne jednote. Što to znači?

Prema Kantovu nauku, čovjek — i to je upravo ono što u njegovim očima čini najdublju čovjekovu odredbu, razlikujući spoznajnu moć ljudsku od božanske — nije nikada u mogućnosti sagledati neposredno cjelinu nečega. Jer, cjelokupnost ljudskog predstavljanja pada sva naposljetku u unutarnje zrenje, u vrijeme. Bit vremena međutim za Kanta je čista punktualnost, trenutnost. I baš u toj punktualnosti vremena temeljit će se ona za Kantovo filozofiranje tako odlučna nauka o ekspoziciji, koja je u *Kritici čistog uma* prisutna uvijek već kao sigurna i samorazumljiva pretpostavka i čije brižljivije i pojmovno strože izlaganje ne nalazimo gotovo nigdje u cjelokupnom opusu, izuzimajući možda ipak zapis jednog predavanja iz metafizike:

»Čovjek ne može niti najmanju množinu, čak niti pet crta, od jednom sagledati, nego samo ponavljanim činom postavljanja. On mora unum uni successive dodavati.« (Ak. — Ausg. XXVIII, p. 198)<sup>6</sup>

[6] Usp. i Refl. 6314.

Ili, kako je teza nešto dalje u predavanju donekle potpunije utemeljena:

»Svaka pojava je, kao predstava u duši, podvrgnuta formi unutaršnjeg osjetila; to je vrijeme. Svaka predstava je tako ustrojena da je duša prelazi u vremenu; to znači da duša eksponira pojavu; dakle svaka je predstava eksponibilna. Na primjer, kad duša ima predstavu crte, tad ona prelazi sve dijelove crte i eksponira pojavu. Tijelo ne predstavljamo mi nikako drugačije do prelaženjem svih njegovih dijelova, i to je ekspozicija pojave. Mi ne možemo dakle nikako drugačije biti svjesni predmeta do eksponiranjem predmeta. Uzrok tome je što se sve naše date predstave zbivaju u vremenu.« (op. cit., p. 202)<sup>7</sup>

Iz tako shvaćenog punktualiteta vremena, tog valjda najsvojstvenijeg Kantova filozofema, treba sad razumjeti presudni stav iskazan u prvoj verziji transcendentale dedukcije: »kao u jednom trenutku sadržana, ne može nijedna predstava nikada biti nešto drugo do apsolutna jednota« (A 99), ili kako je to isto formulirano još radikalnije u metafizičkim predavanjima iz g. 1792/93: »Sve stvari-bića (Dinge) egzistiraju u jednoj točki vremena« (Ak. – Ausg. XXVIII, p. 681).

Ovaj trenutak, točka vremena kao apsolutna jednota ne proteže se uopće, ne traje, nema ni veličine ni oblika. Potpuno zatvorena u sebi, nije ona ni s čim drugim povezana, ali niti od nečeg odvojena. No, niti ne ostaje u sebi: ta to bi već bilo neko trajanje, veličina, veza sa samom sobom. Neopaziva, nerazumljiva, nespoznatljiva, ta apsolutna jednota trenutka oko čije se zagonetke uporno vrti svo Kantovo filozofiranje, strogo gledano čak niti nije: njeno propadanje s postajanjem je ujedno. Tako apsolutno jednotan da mu ne pripada niti jednostrukost svezanosti sa sobom samim, trenutak je »ono mnogostruko uopće«. Bez veličine, oblika i trajanja, niti »na tren« ne zastajući u bitku, trenutak je »uvijek postajuće i iščezavajuće postojanje« ili ono neopazivo i neshvatljivo »vrijeme samo o sebi« što smo ga bili kao ono najdublje u »prvoj analogiji« iznašli i postavili za početak našeg ispitivanja.

Pitanje o mogućnosti i nuždi nečeg ustrajnog u dnu sve i svake promjene, jedva još kao pitanje živo pod gotovo dogmatičkim tonom samog teksta »prve analogije«, otkrilo nam se kao još u svoj svojoj živoj upitnosti prisutno u problemu shematizma: odakle je nužno i kako je moguće transcendentarno određivanje

[7] Kantova nauka o ekspoziciji jedna je od svakako najviše osporavanih njegovih postavki. Vidi npr. E. Laas, *Kants Analogien der Erfahrung*, Berlin 1876, str. 81 – 88 i P. Sacht, *Die Theorie der Kausalität in Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Meisenheim am Glan 1975, str. 101 bilj. 346.

vremena. Oba ta pitanja, međutim, produbljeno su sabrana u odlučnom pitanju *Kritike čistog uma*, postavljenom s pogledom na čistu mnogostrukost apsolutne jednote ni sa čime, pa niti sa samom sobom vezane točke vremena, tj. trenutka. To pitanje sad će glasiti: kako je moguća neka veza uopće? ili, drugim riječima: kako je moguća čista sinteza? Ovim pitanjem dospijevamo mi do na prag onog najtežeg u *Kritici čistog uma*, naime do najsvojstvenijeg zbivanja transcendentalne dedukcije kategorija.

6) Kao što promjena, bilo je rečeno u »prvoj analogiji«, može biti predstavljena i razumljena samo na podlozi nečeg ustrajnog i ostajućeg, tako i ovdje, u transcendentalnoj dedukciji, sinteza u svojem trostrukom vidu, kao sinteza aprehenzije, reprodukcije i rekognicije, tek omogućuje predstavu onog mnogostrukog kao takvog. Van i prije sinteze, ono nije ni predstavljivo ni razumljivo.

Tri su slike kojima Kant opisutnjuje čin sinteze: povlačenje crte, mišljenje trajanja vremena, te brojanje. No, trajanje vremena, tj. određenje vremena kao količine, moguće je samo i jedino upravo povlačenjem crte: »Samo se u prostoru može, pomoću crte koju crtam . . . dobiti neku predstavu o vremenu kao veličini.« (Refl. 5653)<sup>8</sup> Ili, na drugom mjestu: »Da vrijeme biva izraženo pomoću crte (koja ipak jest neki prostor) i prostor pomoću nekog vremena (jedan sat hoda), jest shematizam pojmova razuma.« (Refl. 6359)

Tako odredba prostora i odredba vremena padaju ujedno u činu povlačenja crte u mislima. Crta je međutim, tako se barem početno čini, nizanje točaka jedne za drugom, te je utoliko njeno povlačenje zapravo isto što i brojanje. Odatle stav: »Pojmovi broja su oni koji najprvo određuju pojam vremena kao jednog quanti« (Refl. 5656) Razumijevanje transcendentalne dedukcije zavisić će dakle o tome uspijevamo li doista razabrati smisao procesa brojanja kao prvog sređivanja čiste mnogostrukosti, kojim sređivanjem ona tek biva predstavljiva i misлива.

»Očito je da kad u mislima vučem neku crtu, ili mislim vrijeme od jednog podneva do drugog, ili također samo hoću sebi predstaviti neki određeni broj, tad moram prvo nužno jednu od tih mnogostrukih predstava nakon druge u mislima zahvatiti.« (A 102) Kantova primarna orijentacija na iskustvo empirijske psihologije sa njenim zakonima asocijacije kao djelatnosti reproduktivne uobrazilje tj. pamćenja, prijeći ga da stvar ovdje sagleda i tome shodno izrazi u potrebnoj čistoći. Naime, u slučaju

[8] Usp. B 50, A 33.



čiste tj. apriorne sinteze, kao sinteze onog »mnogostrukog uopće«, odnosno u slučaju brojanja i povlačenja crte kao »transcendentalnog kretanja« u kojem se tek i prostor i vrijeme »rađaju«, nije više riječ o (empirijskom) zahvaćanju različitih predstava jedne nakon druge. Naprotiv, riječ je, u slučaju crte, o dodavanju točke sebi samoj, u kojem se dodavanju druga točka tako reći tek »rađa«. Da bi ta druga točka doista bila druga, mora još uvijek postojati i prva: jer, izgubi li se ona i iščezne, tad druga nije druga već je sama tek prva, a slijedeća ponovo tako. Kant će reći: »Ali kad bih ja ono prethodno (prvi dio crte, prethodni dio vremena, ili jednu nakon druge predstavljene jedinice) uvijek gubio iz misli i ne bi ih reproducirao dok prelazim ka slijedećem, tad ne bi nikad mogla nastati neka cijela predstava i nijedna od svih tih spomenutih misli, da, čak nikada niti najčišće i prve osnovne predstave prostora i vremena« (A 102)

Ovim ujednim postojanjem prve i druge točke svladano je već i sredeno ono neuhvatljivo i nepredstavljivo »mnogostruko uopće«. Jer, sjećamo se, prava njegova narav bila je upravo apsolutna jednota, zatvorenost u sebi, iščezavajuće postajanje bez veličine i trajanja. Pristavljanjem pak druge točke prvoj, uz ujedno ostajanje i zadržavanje prve, učinjena je prva sinteza; »vrijeme o sebi« određeno je, zadobilo je veličinu, sama sukcesija kao bit uredenog vremena time je tek rođena.

No druga točka, kao što nije naprosto ponovo prva, nije niti odista druga, naime različita u punom smislu riječi: »Bez svijesti da ono što mislimo jest upravo ono isto što smo mislili jedan trenutak prije, bila bi uzaludna sva reprodukcija u nizu predstava. Jer to bi bila neka nova predstava u sadašnjem stanju . . .« (A 103) Druga točka je dakle upravo ista ona prva, no sad kao druga. Isto to da se izraziti na način koji će se kasnije Hegelu iz studija upravo ove problematike pokazati najprimjerenijim: prva točka u drugosti same sebe ostaje upravo ona sama.

Što garantira istotu obih? To pitanje, jer bi nas vodilo temi sintetičkog jedinstva apercepcije koja nadilazi okvire ovdje zacrtane zadaće, ostavljamo po strani.

7) Brojanje, dodavanje točaka i povlačenje crte morali su predstavljivim učiniti iskonsko vrijeme kao čistu promjenu ili »ono mnogostruko«. No, predstavljena u broju i pukom nizu točaka, promjena je u potpunosti kao ona iščezla. Promatraju li se točke kao u sebi jednostavne i apsolutno jednotne, tad njihovo pridavanje naoko čini crtu, ali pogleda li se bolje, crta, kao cjelina kojoj bi te točke imale biti tek dijelovima, odista nikad ni ne po-

stoji do kao puka suma ili agregat točaka. Za istinsko pak postojanje crte bilo bi nužno da se točke međusobno dodiruju, bolje rečeno stope. No, tada to više ne bi bilo mnoštvo točaka već jedna točka, ali nikako crta.

Rekli smo, predstavi li se promjena, tj. iskonsko vrijeme, u slici ovako, poput agregata točaka shvaćene crte, onda promjena zapravo u potpunosti iščezava. Jer, u jednoj točki, budući da je ona posve jednostavna, ne može biti kretanja i promjene; u drugoj isto tako. Između dviju točaka, opet, ne može biti ničega; jer inače bi se one kroz to dodirivale, a svaki dodir točaka je zbog njihove jednostavnosti uistinu stapanje, pa tako ne bi bile dvije, ili mnoštvo točaka, nego samo jedna. A u ničemu se dakako ništa niti ne kreće. Promjena prema tome nije niti u točkama niti između njih. Kantovim riječima: »Kad ne bi bilo kontinuiteta u promjeni, tad bi neko vrijeme stvar bila nepromjenjiva, tj. u mirovanju.« (Refl. 5383)

Iz ovih aporija koje su u svoje doba već susrele i mjerodavno odredile Aristotelovo filozofiranje traži Kant izlaz u jednom vidu veličine drugom od onog što je rođen brojanjem i pukim pridodavanjem. Svaku veličinu koja nastaje dodavanjem jednoga drugome, te tako u njoj uvijek dijelovi prethode cjelini, zove on ekstenzivnom veličinom. Kao puki agregat međusobno odijeljenih točaka-brojeva (*discretum*) ostavlja takva veličina potpuno neriješeno Kantovo vodeće pitanje o mogućnosti promjene (usp. Refl. 5576 i B 291), kao što i između točaka-brojeva ostavlja prazninu ničega u kojoj se neka veza ni na koji način ne da uspostaviti.

Sve je sad na tome da se razbije apsolutna jednostavnost dijelova koji čine veličinu. Broj, čija jedinica je per definitionem ono jedno u sebi jednostavno ostaje Kantu za taj pothvat nedostatnim osloncem. Pa iako pojam broja i slika povlačenja crte ostaju kao ono mjerodavno u prvom planu nauke o shematizmu i transcendentale dedukcije, ipak je Kantov najdublji zahvat u određivanje iskonskog vremena, čini nam se, negdje drugdje. U pokušaju da razumije promjenu uopće, da odredi iskonsko vrijeme kao trenutak iščezavanja i postajanja ujedno, te konačno — što je isto — da sintetizira i poveže onu čistu u-sebi-razdvojenost »mno-gostrukog uopće«, pokušava Kant sada, nakon što ga je izvanjsko pridodavanje jednoga drugome dovelo u aporije diskontinuiranosti ekstenzivnih veličina, prodrijeti, da tako kažemo, u samu apsolutnu jednotu trenutka. Izvođenje tog zahvata, bolje rečeno goli njegovi rezultati, izloženi su nam u jednom od svakako najdubljih i ujedno najtežih poglavlja *Kritike čistog uma*, u

»Anticipacijama opažaja« i njihovoj nauci o intenzivnim veličinama.

8) »One veličine koje bivaju aprehendirane samo kao jednote i u kojima množina može biti predstavljena samo pomoću približavanja negaciji = 0, zovem intenzivnim veličinama.« (B 210, A 168)

Smisao ovog pregnantnog stava, — kojim, usput rečeno, Kant nastavlja Leibnizove pokušaje da, nasuprot kartezijancima, uvede u prirodnu filozofiju pojam sile kao biti fizičke supstancije, a da ujedno te sile ne ostavi poput srednjovjekovno-renesansnih *qualitates occultae* znanstvenom zahvatu nedohvatljivima, već ih podvrgne bitno kvantificirajućoj novovjekovnoj znanstvenoj metodi<sup>9</sup> — nije dakako lako dokučiti, osobito ne razumijeva li ga se u kontekstu cjeline *Kritike čistog uma*.

Za razliku od pridodavanja jedne jednote drugoj, što sačinjava bit kako brojanja tako i povlačenja crte kao niza točaka, pušta ovdje Kant, recimo tako, samu apsolutnu jednotu trenutka da sebe negira i otvori u mnoštvenost i svojevrсну veličinu. Kako?

Jednota kao apsolutna jest jedna naprosto, van nje — vidjeli smo to ranije, razmatrajući »izoliranost« i »odvojenost« onoga što Kant naziva mnogostrukim — nije ništa. No, upravo to ništa, to prazno koje (ni)je van jednote, ono je što se kao ono nepremostivo »između« točaka, odnosno brojeva, bilo pokazalo nesavladivom aporijom ekstenzivnih, tj. diskontinuiranih veličina. Kantov presudni uvid jest ovaj: tô ništa nije van apsolutne jednote, već »jest« u njoj samoj. Jednota trenutka u sebi samoj ima ništa, kroz stalnu negaciju kojeg ona uopće i jest, i jest jednota; ali sad već ne kao aposlutna. Ali, kako se zapravo zbiva ta negacija onog ništa u »unutrašnjosti« trenutka? Odgovor na ovo pitanje otvara pogled na ono najdublje u Kantovu filozofiranju: time što je ništa uvijek već unaprijed postavljeno kao puka negacija i lišenost onoga što u trenutku jest, time i upravo time je ništa kao ništa već negirano.

Onaj tko dugo i strpljivo sumisleći studira Kanta ne može previdjeti kako se u samoj srži njegova filozofiranja odvija jedno stalno i uporno kruženje oko čudesne problematike onog ništa, mišljenog pod različitim, uvijek drugim imenima, no najčešće ipak (npr. B 214, A 173; B 545, A 517) nazivanog onim praznim naprosto. Vrijedi navesti nekoliko mjerodavnih mjesta:

[9] O tome dobar rad G. Böhmea, *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen*, u: Kant-Studien 65 (1974), Heft 3, str. 239–258. Böhme s pravom inzistira na »ontolojskom primatu« intenzivnih veličina.

»Ali ukinem li sve i ne zadržim ništa, tad je to jedna prazna misao, jer nije preostao nikakav predmet o kojem bi nešto bilo predcicano. Prema tome je transcendentalna praznina baš ništa i ne može biti mišljena.« (Refl. 5264)

»Jer tko može imati neko iskustvo praznoga naprosto?« (B 515, A 487)

»Nije moguć nikakav opažaj, time također nikakvo iskustvo koje bi dokazalo neku potpunu lišenost svega realnog u pojavi.« (B 214, A 172)

»Ens omnimodo negativum ne da se misliti.« (Ak. – Ausg. XXVIII, p. 635)

»Negaciju mogu zacijelo misliti ako imam realitet, ali ne ako nikakav realitet nije dan.« (Refl. 5270)

»Mi ne možemo nikad vidjeti da nešto nije.« (Ak.-Ausg. XXVIII, p. 673)

»Nitko si ne može neko nijekanje određeno misliti a da nema nasuprotnu tvrdnju za podlogu.« (B 603, A 575)

»Neki se nebitak ne može sebi nikad bez nekog bitka predstaviti.« (Ak.-Ausg. XXVIII, p. 635)

Stav dakle na kojem je Kant zastao u najdubljem dolazištu svojeg filozofiranja glasi, u čistoći izražen: bitak prethodi nebitku. No i ovaj izraz nije još dovoljno precizan. Ta za bitak sam po sebi ili bitak naprosto nema u transcendentalnoj filozofiji uopće mjesta: on se, baš kao ona apsolutna jednota trenutka čije smo rastvaranje susreli razmatrajući nauku o intenzivnim veličinama, oduvijek već odnosi, i to na način negiranja, spram nebitka. Taj i takav, negiranjem nebitka posredovani bitak zvat će Kant sad realitetom i onim realnim, ili pak predmetom i objektom, pa će središnja njegova »ontologijska« teza, naoko paradoksalno, glasiti: i nešto i ništa, i biće (Ding) i nebiće (Unding) jesu tek članci podjele; ono što im obima leži u temelju jest pojam objekta, predmeta, realiteta (usp. B 346ff, A 290ff i Refl. 6347). Da u ovom stavu nemamo ništa drugo do novu formulaciju one teze o primatu bitka, to bi imalo biti očito.<sup>10</sup>

[10] I E. Vollrath u instruktivnom radu »Kants These über das Nichts« (Kant-Studien 61 / 1970/, Heft 1, str. 50 – 65) dospijeva do zaključka da je ništa u Kanta iskušeno uvijek i isključivo kao »neprisutnost bitka«, pri čemu se Kant oslanja još uvijek na prastaru »nepropitanu pretpostavku metafizike« (str. 65).

No ipak, čini se da ono najsvojestvenije Kantova filozofijskog distanciranja od dogmatskog racionalizma valja vidjeti u njegovim mnogostrukim naporima da u mišljenje uvede realitet onog negativnog. Tu bi problematiku dakako trebalo razmatrati ponajprije na njegovoj kritici tzv. ontologijskog dokaza egzistencije boga, gdje u fundamentalnom razlikovanju puko logičkog od trans-

9) Budući da je ništa uvijek već unaprijed negirano, budući da ono prazno ili nebitak naprosto nije, to se iza svakog, pa i najmanjeg dijela veličine nailazi na neki još manji: ta neki prijelaz u ništa i prazninu nemoguć je, pošto su već i oni sami nemogući. Drugačije izraženo: nema najmanjih dijelova. Ili, opet drugačije: nema jednostavnih dijelova. No tad, strogo gledano, nema niti dijelova kao takvih: kod intenzivnih veličina prethodit će cjelina dijelovima. Točka i trenutak ne mogu dakle više biti uzeti kao dijelovi: »U prostoru i vremenu nije nijedan dio jednostavan. Jest doduše nešto jednostavno, tj. točka u prostoru i trenutak u vremenu; ali to nisu nikakvi dijelovi prostora i vremena; jer inače moglo bi se njih misliti prije nego prostor i vrijeme. No sad mislim trenutak u vremenu i točku u prostoru; oni su dakle određena a ne dijelovi.« (Ak. – Ausg. XXVIII, p. 204)

To svojstvo vremena i prostora da im nijedan dio nije najmanji, već da se i u točki i u trenutku, kroz njihovo unutarnje beskonačno negiranje ničega otvara uvijek neki još izvorniji prostor i vrijeme, naziva Kant, dakako posve u skladu s još od Aristotela poteklom tradicijom, kontinuitetom. Tek uvid u taj kontinuitet lišava nas aporije susreta s onim praznim između točaka i trenutaka na crti shvaćenju poput pukog agregata. Vidjeli smo, promjena na taj način ostaje potpuno neshvatljivom. Sad međutim, trenutak i točka nisu više apsolutne jednote bez ikakvog kretanja, već se u svakom od njih neprestano zbiva neka beskonačna promjena »približavanja negaciji = 0«, tj. promjena — ako se to još uopće smije tako zvati — negiranja ničega.

Točke više nisu stojeći, međusobno odvojeni i puko pridodati dijelovi crte, već je svaka točka u sebi proces beskonačnog povlačenja crte. Na taj je način već sama točka jedna tekuća veličina, koja uopće jest samo u neprestanom procesu protjecanja, ili, ka-

---

cidentalnog nijekanja — pri čemu ovo drugo jest zapravo nebitak sam (B 624, A 596) — kulminira dugogodišnje Kantovo nastojanje da izade iz zatvorenosti racionalističke osnovne teze identificiranja zbilje i savršenstva. Jedna od Kantu najupitnijih konzekvenci te teze svakako je stav da zlo u sebi nema pozitivnog realiteta, već je puka negacija i lišenost. »Pokušaj uvođenja negativnih veličina u svjetsku mudrost« (g. 1763) i »radikalno zlo« iz kasnog (g. 1973.) spisa o religiji, samo su dvije od postaja tog jedinstvenog i jasno orijentiranog misaonog puta. Njegovo pravo smjerenje dobro je u jednu formulaciju sabrao N. O. Schroll-Fleischer, *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, Odense University Press 1981, str. 40: »Kant ističe da je zlo pozitivan realitet, jedna teza koja kazuje da se on od racionalizma kreće naprijed u smjeru ka jednom više empirijski orijentiranom mišljenju.« Iz dostatnog interpretativnog uvažavanja tog smjera Kantova filozofiranja moglo bi se jednom dublje razumjeti recimo pokušaje Schellinga oko utemeljenja jednog »filozofijskog empirizma« i »pozitivne filozofije«, kao uostalom i samu čudnovatu građu Kantova posmrtnog djela.

Općenito rečeno, čini se da bi za današnje filozofijske potrebe najviše zasluga imalo jedno tumačenje cijele Kantove filozofije pod vodećim svjetlom temeljne razlike između onog logičkog i onog realnog. Na tom bi putu onda bilo moguće razviti i tek zapravo postaviti pitanje do kojega je dospio M. Heidegger prilikom svog trećeg pokušaja interpretacije Kanta (Kants These über das Sein, u: *Wegmarken/Gesammtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976): da li je doista nužno da ono biti biva uvijek susretano samo i jedino unutar sveodređujućeg vidokruga mišljenja?

ko to Kant još voli nazivati, »radanja« (B 211f, A 170). Ovo u beskraj napredujuće kontinuirano radanje vremena i prostora »određuje sve, dok u sebi samom ni kroz što više nije određeno« (B 255, A 210) i samo će tò definitivno dozvoliti Kantu sve one kroz cijelu *Kritiku čistog uma* tako često ponavljane teze da su vrijeme i prostor jedni, ostajući i nepromjenjivi i da je svaka promjena moguća samo u njima, dok oni ostaju. Konačno, to i samo to upravo je smisao onog osnovnog stava ustrajnosti supstancije, razmatranjem kojeg smo ovaj rad započeli i produbljenijim istumačenjem kojeg bismo htjeli i završiti. No čini se korisnim prije toga, barem u najgrubljim crtama, pokazati od kojeg je značaja teza o kontinuitetu vremena, prostora i promjene za cjelokupnu strukturu *Kritike čistog uma*.

10) Zakon kontinuiteta omogućuje, prije svega, primjenu matematike na sve pojave bez izuzetka. Ta primjena, u slučaju čistog prostora (geometrija) i čistog vremena (aritmetika), budući da oni sami i nisu drugo do quanta tj. čiste slike veličine, nije niti najmanje problematična i njeno utemeljenje u poglavlju o »aksiomima zrenja« nije Kantu predstavljalo teškoću. Teškoća nastaje, međutim, onda kad se hoće kvantificirati ne više čiste tj. apriorne zorove prostora i vremena, nego i samo ono aposteriorno u njima, naime materiju u zrenju ili, drugim riječima, ono realno koje biva dano u opažaju. Kantova misaona borba oko savladavanja te teškoće sadržaj je upravo onog teškog, već dosad djelomično interpretiranog poglavlja o »anticipacijama opažaja«.

Bit je svakog kvantuma u tome da sadrži sukcesivno pridodavanje istoga (B 182, A 142). Shvate li se vrijeme i prostor — kao što to biva onda kad se promatraju kao apriorni zorovi — kao ekstenzivne veličine tj. agregati točaka ili trenutaka, tad je istota svake točke i trenutka, kao već pretpostavljena, uvijek unaprijed osigurana. No »osjet ispunjava samo jedan trenutak« (B 209, A 167). Njegova istota onom prethodnom i onom slijedećem ne može nikad biti a priori osigurana, jer ono realno trenutka osjeta upravo je ono aposteriorno, što nam uvijek iznova biva naprosto dano. Ali, prema Kantovom odlučnom uvidu, nama je moguće čak i ono što se čini tako čudnovatim, naime iskustvo anticipirati, pred-zahvatiti upravo u onome što se tiče same njegove materije (B 209, A 167). »Duša stalno gleda unaprijed i anticipira nešto«, kako će reći u jednoj značajnoj refleksiji uz antropologiju (Refl. 298).

Za nas je važno da je ovo praiskonsko anticipiranje onog po sebi vazda nepredvidivog, naime samog realiteta u trenutku, i time

ujedno definitivno matematiziranje tj. kvantificiranje cjelokupnog polja iskustva, omogućeno upravo stavom kontinuiteta i na njemu utemeljeno. Naime, bez obzira na svaku moguću nepredvidivu novost i različitost spram prethodnog ili pak slijedećeg opažaja, onaj u trenutku sada mora ipak u nečemu biti s njima isti: upravo u tome da uopće jest a ne nije. Zato jer realitet, dan u trenutku opažaja, ne može, pa ma kako malen kao realitet bio, biti i najmanji, jer morao bi preći u svoju negaciju, a negacije realiteta, naime onog ništa samog, naprosto nema, — to je u svakom opažaju moguće i nužno unaprijed iščekivati neki realitet i sva će različitost opažaja biti tek i samo različitost u stupnju realiteta. Ili, Kantovim riječima: »Svaka različitost (u pojavi) jest neki kvantum. Kvantum međutim mora biti moguć ponovljenim postavljanjem istoga; dakle mora 0 biti promatrana kao s A jednakovrsna, ali samo kao iščezavajuća tj. beskonačno mala . . .« (Refl. 5973)

11) Zakon kontinuiteta onog realnog, utemeljen sâm na još dubljoj postavci negacije onog ništa, omogućio je — vidjeli smo — uklanjanje aporija onog praznog »između« kod prostora i vremena, prethodno shvaćenih kao puko nizanje točaka-trenutaka. Odatle jedna od formulacija tog najvišeg transcendentálnog zakona ima glasiti: nema praznog vremena ni praznog prostora.

Dalje, budući da svako postajanje i propadanje naprosto nužno pretpostavljaju prazninu, odnosno prazno vrijeme i prostor, slijedit će: nema postajanja i propadanja naprosto. Drugo ime, opet, za čisto postajanje glasi »početak«, pa će shodno tome u novoj formulaciji zakona stajati: nema početka vremena i prostora; dakle niti početka svijeta. Uz to, pošto između dvije točke, dva trenutka ili pak dva stanja stvari ima uvijek beskonačan niz međustupnjeva, to se ništa u svijetu ne događa skokom. Skok bi naime imao biti neki prolazak kroz prazno. Jednako tako, postajanje samo od sebe i bez neke uvjetujuće veze s prethodnim zove se slučajem; no kako nema takvog postajanja, to ne može biti ni slučaja.

Sve ove najrazličitije formulacije tog osnovnog, samo još na stalnom negiranju onog ništa utemeljenog zakona kontinuiteta leže u podlozi kako svih analogija iskustva tako i svih antinomija čistog uma (kod kojih je, usput rečeno, prava Kantova nauka, barem što se tiče »spekulativne upotrebe uma«, uvijek u tvrdnjama antiteze, tj. na strani »empirizma«), tvoreći tako vezu i unutarnje sistematsko jedinstvo transcendentálne analitike s transcendentálnom dijalektikom. Da te mnogostruke formulacije zaista jesu osnova i tlo na kojem počivaju baš sve postavke analogija i anti-

nomija, utemeljujući se sve odreda na njima pri procesu dokazivanja, — to ovdje, čini nam se, ne treba pobliže razlagati.

Osnovno je jedno: negiranjem onog ništa, kao »transcendentalne praznine«, i zakonom kontinuiteta na to negiranje oslonjenim, kao i svim pobrojanim varijacijama toga zakona, polučuje napokon Kant ono čemu *Kritika čistog uma* stremlji od samog početka, naime konačno i za vječnost ostajuće nerazorivo jedinstvo pojava prirode pod zakonima uma, ili, po riječima samoga Kanta, jedan »trajan posjed« (B XV) i »trajno mirnu vladavinu uma« (B 493, A 465).

12) Temeljem i radikalnom filozofijskom pitanju jedva još dostupnim središtem tako zadobivene kozmologije ostat će pritom jedinstvena, u sebi četverostruko raščlanjena teza:

»In mundo non datur abyssus. 2.) in mundo non datur saltus. 3.) in mundo non datur casus. — 4.) in mundo non datur fatum.« (Ak. — Ausg. XXVIII, p. 661) Istu tu četverostruku postavku naći ćemo izloženu i u *Kritici čistog uma*, pri razmatranju trećeg »postulata empirijskog mišljenja«, koje razmatranje čini na neki način zaključak cjeline transcendentalne analitike (B 280ff, A 228F), s time što tu Kant daje i objašnjavajuće i mnogokazujuće prijevode onih pregnantnih, u predavanju latinskim jezikom izrečenih stavaka.

Tako casus biva ovdje nazvan onim »slijepim otprilike« (blinde Ohngefähr), za kojega Kant nešto ranije (Ak.-Auszg. XXVIII, p. 660) reče da predstavlja »smrt sve prirodne znanosti«. Fatum pak biva prevedeno kao »slijepa nužnost«, kojoj će Kant, u skladu s osnovnom svojom racionalističkom nastrojenošću, odlučno suprotstaviti »uvjetovanu, dakle i razumljivu nužnost«. U predavanju imenovani abyssus naziva Kant tamo još »bezdanom« i »datom beskonačnošću«. Ovdje pak, u *Kritici čistog uma*, na njegovo će mjesto nastupiti hiatus, »pukotina ili zijev«.

Zaključimo dakle: slučaj, skok, zijev, slijepa nužda, bezdan, ono beskonačno, — sve to ostaje kao ono savladano, potisnuto i zatvoreno u dnu zgrade prirodnoznanstveno prepariranog svijeta, za gradnju koje je *Kritika čistog uma*, kao »propedeutika, predvježba za transcendentalnu filozofiju« (Ak.-Auszg. XXVIII, p. 651), imala zadatak tek da »pročisti i poravna obraslo tlo« (A XXI).

Ali nisu li sve to u stvari tek razna imena za jedno te isto, imena od kojih svakô pokazuje drugi smjer i drugi kut gledanja spram tog bezimenog istog, kad ono — uvijek samo na tren — biva nazreto iz obzora znanstvene metafizike i zatvorenosti njenog



»sigurnog hoda« (B Vorrede, passim)? I ne otkriva li nam se tu, prikrivajući se, upravo isto ono što smo tijekom našeg ispitivanja stalno iznova susretali pod nazivima »vremena o sebi«, »stalne mijene ujednog iščezavanja i postajanja«, »apsolutne jednote trenutka«, radikalne razlike kao »onog mnogostrukog«, te konačno — imenom ka kojemu ukazuju sva prethodna, odvrćajući se ujedno od posvemašnje njegove praznine i besadržajnosti — »onog ništa samog«?

Ako je tome doista tako, onda smo možda ipak doveli do ispunjenja ovom radu postavljeni zadatak. Prvo, pokazali smo da je »osnovni stav ustrajnosti supstancije« samo jedna od mnogih formulacija zakona kontinuiteta. Drugo, ocrtali smo u osnovnim potezima središnju ulogu tog zakona za cjelinu *Kritike čistog uma*, da bismo konačno, kao treće, pokušali na vidjelo iznijeti i najdublje filozofijsko značenje kako samog osnovnog stava »prve analogije« tako i onog zakona kontinuiteta kao pravog temelja tog stava, zajedno s cjelinom kozmologijske nauke *Kritike čistog uma*. To nam se značenje nagovijestilo upravo u nekom stalnom i potpunom negiranju onog ništa, koje negiranje — izgleda po svemu — valja na koncu prokazati kao ono što pronosi i ujedno zasniva baš svo filozofiranje Immanuela Kanta. »Negativno je mudrost čovjeka«, čujemo u jednoj od dubokih antropoloških refleksija (Refl. 191).

No, ne prethodi li ipak tom sveutemeljujućem negiranju onog ništa neki još prvotniji slobodan susret?

Zapućujući se mjestu mogućeg odgovaranja ovom pitanju, valja svakako prethodno u sebi probuditi i pustiti da izraste dostatan respekt spram mjerodavnog Kantovog, u srcu same metafizičke zadobivenog iskustva »jeze pri prizoru bezdana refleksije« (Refl. 177). Buđenju i njegovanju tog respekta posvećen je ovaj rad.

## Zusammenfassung

*Damir Barbarić / Erste Analogie der Erfahrung*

Die Arbeit erörtert die Rolle und die zentrale Stelle, die der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz in der *Kritik der reinen Vernunft* und in Kants Philosophie überhaupt einnimmt. Hierbei richtet sich das Interesse hauptsächlich auf die kosmologische Lehre der *Kritik*, während psychologische und theologische Probleme, also auch die Lehre von der Apperzeption, jener »höchste Punkt« der Transzendentalphilosophie, einstweilen nicht thematisiert werden. Als interpretative Grundlage dienen der Arbeit neben der *Kritik* vor allem die sog. Reflexionen zur Metaphysik und die Vorlesungen über Metaphysik.

Zunächst nimmt die Arbeit eine strenge Unterscheidung zwischen zwei in der *Kritik* auftretenden Begriffen von Zeit vor. Einem Zeitbegriff begegnen wir in der Ästhetik, wo er der transzendentalen Erörterung unterzogen wird. Es ist dies der auch sonst von der *Kritik* überall in der Vordergrund gerückte Begriff der bestimmten Zeit, die in die Verhältnisse der Sukzession eingeordnet ist und als eine Reihe und Grösse vorgestellt wird. Eine so verstandene Zeit bildet die wesentliche Grundlage für den Beweis des Satzes von der Beharrlichkeit der Substanz in der »Ersten Analogie«.

Doch wird Zeit in der *Kritik* ferner auch in einem anderen Sinne verstanden. Zeit erscheint hier als geistloser Wandel, ohne jede Grösse, die sonst als Dauer bezeichnet wird (z. B. B291, B292, Refl. 5653). Dieser zweite Begriff wird von Kant als »Zeit an sich selbst«, »absolute Zeit«, »leere Zeit« umschrieben. Ihre wesentliche Charakteristik ist ihre prinzipielle Unvorstellbarkeit, Unwahrnehmbarkeit und Undenkbarkeit.

Wird die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung anerkannt, so stellt sich die Frage nach dem Prozess des Ordnen, d. h. des Verstehbarmachens dieser ursprünglichen Zeit als ein »immer verschwindendes und anhebendes Dasein« (B226 A183). Diesen Prozess nennt Kant »das Erzeugen« der Zeit (und des Raums) selbst oder, mit anderen Worten, »die transzendente Zeitbestimmung« (B178, A138). Sie »bringt so gar den Begriff der Sukzession zuerst hervor« (B155).

Kant deutet die transzendente Zeitbestimmung als die Lehre vom Schematismus. Diese Lehre ist jedoch nur auf der Grundlage des Verständnisses des schwierigsten Abschnitts der »Kritik«, der die transzendente Deduktion der Kategorien behandelt, zu verstehen.

Der Schlüssel zum Verständnis der transzendentalen Deduktion liegt in einer ausreichenden Interpretation des grundlegenden Begriffs des »Mannigfaltigen« bzw. der »Mannigfaltigkeit«. Der wesentliche Ansatz der vorliegenden Arbeit besteht in der Auslegung dieses Begriffs als radikalen Unterschied und zwar als einen Unterschied, der jeder Verbindung

und jeder Einheit vorausgeht, sogar dem, was erst unterschiedlich werden soll. Zu dieser Deutung gelangt man durch die schrittweise vorgenommene Reinigung der von der empirischen Psychologie infizierten Vorstellung von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, Empfindungen, Wahrnehmungen usw. bis hin zum apriorischen und transzendenten Begriff »eines Mannigfaltigen überhaupt« (B129).

Diese Mannigfaltigkeit als ursprünglicher Unterschied zeigt sich Kant jedoch unter einem weiteren Aspekt: als absolute Einheit des Augenblicks. Kants fundamentale philosophische These von der Punktualität der Zeit und die auf ihr gründende Lehre von der Exposition (vgl. besonders WW (Akad.) Bd. 28, S. 198) gipfelt so in der These: alle Dinge sind in einem Punkt der Zeit (ebd., S. 681).

Die nicht vorstellbare »Zeit an sich« als »ständiger Wandel«, das Mannigfaltige als reiner Unterschied, der jeder Verbindung vorausgeht und der Zeitpunkt als absolute Einheit ohne Ausdehnung, Dauer, Grösse und Gestalt, — all das ist in seiner grundlegendsten philosophischen Bedeutung betrachtet ein und dasselbe und bildet den Kern, um den Kants gesamtes (spekulatives) Philosophieren, das in der *Kritik* seinen Niederschlag findet, kreist.

Über die Analyse des transzendenten Aktes des Synthese überhaupt, den sich Kant mit dem Bild einer in Gedanken gezogenen Linie vergegenwärtigt, gelangt die Untersuchung zur besonders bedeutenden Unterscheidung zwischen extensiven und intensiven Grössen, um sich schliesslich dem grundlegenden Satz der gesamten Kantschen Kosmologie zuzuwenden, dem Kontinuitätsgesetz.

Die Betrachtung des Gesetzes selbst führt weiter zu der Einsicht, dass sogar dieses Gesetz in einem noch tieferreichenden Satz der Negation des Nichts begründet ist. Gerade in dieser ständigen Verneinung des Nichts erkennt die Arbeit schliesslich den tiefsten und eigentlichsten Standpunkt der Kantschen Philosophie.

Nachdem in Grundzügen dargelegt worden ist, dass die gesamte Architektonik der *Kritik* (alle Analogien der Erfahrung und alle Antinomien der reinen Vernunft) im Kontinuitätsgesetz als Negation der transzendenten Leere, d. h. des leeren Raums und der leeren Zeit, der Negation von saltus, hiatus, casus und fatum usw. fusst, erweist sich schliesslich die Thematisierung des Nichts selbst, das sich offensichtlich hinter all diesen Namen verbirgt, als notwendig.

Ist es auf irgendeine andere Weise erfahrbar denn als blosser Abwesenheit von Sein?

Mit dieser Fragestellung stossen wir an die Grenzen von Kants philosophischem Horizont.