

Transcendentalni idealizam i empirijski realizam

Uz problem opstojne transcendentalnosti

Erich Heintel

Sveučilište u Beču

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

Kantov nauk transcendentalne filozofije, koji je spomenut u naslovu moga referata, igrao je u svim vremenima interpretacije Kanta značajnu ulogu, prije svega u odnosu filozofije i pojedine znanosti. Za nas u Beču sada je postao posebno aktualan i to u razračunavanju s »biologijskom filozofijom spoznaje« koja se u nadovezivanju na veliko životno djelo Konrada Lorenza razvila na osebujno naivnom nivou. Pri tom diskusija često dospijeva do sugestivno vrlo djelotvornog pitanja, da li bi naime uopće mogao postojati razuman čovjek koji bi prema dostignućima evolucijske teorije mogao tvrditi, »da nema svijeta bez ljudi«. Čovjek se pak u svijetu tek relativno kasno pojavljuje kao određena životinjska vrsta, tako da je potpuno jasno da je svijet postojao već prije čovjeka. To prije svega. Ono što se dakako pri tom previda je okolnost, da se doduše evolucija zaista dogodila »prije« i bez čovjeka (empirijski realizam) ali ne i svijest o evoluciji kao teorija evolucije. Zbog toga do danas postoje ljudi koji su zoolozi, ali nema životinja antropologa. S tim ukazivanjem dolazi na vidjelo pretpostavka svega iskustva i na njemu izgrađenog znanja (transcendentalni idealizam), bez koje se doduše može misliti sve moguće kao događanje u vremenu bez čovjeka, ali ne transcendentalno fundirano »iskušavanje« tog događanja. Dakako, ovdje za filozofiju preostaje problem da se »transcendentalnost« pripisuje, s jedne strane, samo čovjeku, koji pak sâm, s druge strane, može biti mišljen samo »opstojno« (u svijetu prisutan).

Ja sam razračunavanju s tzv. biologijskom filozofijom spoznaje u jubilarnom spisu za Marcela Regniera posvetio vlastiti članak, na koji moram uputiti zbog daljih detalja. Ovdje bi nam oskudna upućivanja trebala iznijeti na vidjelo u prvom obrisu samo problem »opstojne transcendentnosti«.

O čemu se radi: razlikovanje empirijskog realizma i transcendentnog idealizma pretpostavlja Kantovo transcendentno-filozofsko izdizanje problema iskustva iznad svakog senzualizma i empirizma u filozofiji spoznaje. Pri tom se nadaje uvid da nije moguće »neposredno dano u iskustvu« učiniti temeljem iskustvene spoznaje. Naime, uvijek se pri tom previda tom naivnom pojmu iskustva imanentna dijalektika (»transcendentna razlika«) neposrednosti i posredovanja koja Kantovim pitanjem o »sintetičkom« karakteru iskustva, točnije, o sintetičkim sudovima *a priori* kao temelju sve aposteriorne (prividno neproblematične) iskustvene spoznaje neizostavno dolazi na vidjelo. U svim vrstama senzualističkog empirizma i pozitivizma ostaje stoga pozivanje na iskustvo u osnovi samo verbalna floskula. Bez obzira na to, da li postavljamo pitanje o mogućnosti iskustva ili zbiljski, tj. svagda neovisno o tom pitanju »neposredno« iskušavamo (neposredno stojimo u dotičnom »smislu iskustva« *Erfahrungssinn* i djelujemo iz njega), uvijek se tada događa već »više« od pukog unutar iskustvenog događanja i nemoguće je cjelinu tog događanja o kojemu je riječ reducirati na predmete u iskustvu i njihov međusobni odnos. Mi dakako o tom »više« ne znamo ništa »dok« (tj. u ovdje prisutnoj osebujnoj temporalnosti) stvarno stojimo i djelujemo neposredno u smislu iskustva. Neposredno iskušavanje i uvid u karakter posredovanja i tog neposrednog iskušavanja a time i u posredovanost njegovih »predmeta« stoje međusobno u osebujnom odnosu komplementarnosti: u neposrednom iskušavanju ne znam da iskušavam, nego ulazim, razumijevajući i djelujući, u sveze »danoga« (u »stvari svijeta«); mislim li naprotiv neposredno iskušavanje kao takvo, tada sam se na osebujan način oslobodio »stvari«, tada se ne radi o njihovoj spoznaji kao takvoj, nego o mogućnosti da su »one iskustvo« (o načinu njihove posredovanosti u smislu iskustva). U svakom spoznajno-filozofijskom značajnom pozivanju na »iskustvo« moramo uzeti u obzir tu osebujnu komplementarnost u pojmu »iskustvo« — neposredno iskušavanje (*intentio recta*); smisao tog čina kao »iskustvo« (*intentio obliqua*), kako pozivanje na iskustvo ne bi postalo onom — jezično kritički neprozretom — floskulom. Značenje tog pozivanja može se dakle objasniti samo na »transcendentnoj smisljenoj ravni« (*transzendentaler Sinnbene*) ili uopće nikako. Pri tom je komplementarnost iskustva u krajnjoj liniji

samo još primjer za komplementarnost svih iskustvenih čina u kojima nešto intendiramo; ovi su u *intentione recta* »anonimno« prisutni a samo u *intentione obliqua* moraju se osvijestiti. *Intentione obliqua* svagda donosi na vidjelo »transcendentalnost« dotičnog iskustvenog čina, tj. njegovo određeno značenje u povezanosti fundamentalnog filozofskog problema »pretpostavke«. Tako postoji transcendentalnost iskustva u svojoj utemeljujućoj funkciji za iskustvenu predmetnost uopće, tj. u uvidu koji treba razviti, da iskustvo kao pretpostavka predmeta u njemu mora biti »više« nego neki predmet u njemu.

Određeno, a to znači jedino »zbijsko« (καθ' ἐνέργειαν) ispunjenje smisla (*Sinnvollzug*) treba zbog toga misliti tako reći već kao »ukidanje« njegove komplementarnosti, tj. kao »transcendentalnu sintezu«: neposrednost »danoga« po sebi (kao »rezultat«, tj. kao »predmet« u neposrednosti) i posredovanje za sebe (transcendentalnost) mogu se utvrditi samo uz pretpostavku njihova afiniteta, njihova već uvijek postojećeg »zajedničkog pojavljivanja« u njihovoj razlici kao i ukinuti u njihovoj upućenosti jednog na drugoga. Kantovim jezikom: »ja mislim« mora moći pratiti sve moje predodžbe, inače one ne bi bile upravo »moje« predodžbe (kao jedno neposredno »po sebi«, koje za mene nikad ne bi moglo zadobiti smisao), s druge strane je ono »ja mislim« za sebe (i tako reći sa svoje strane »nepraćeno predodžbama«) kao takvo također samo jedna — a k tome još prazna — posebičnost, jedna prazna predodžba, posredovanje mišljeno i fiksirano samo kao puka mogućnost (κατὰ δύναμιν) »prije« svog zbijskog i određenog ispunjenja.

Odavde proizlazi izvjesno prvenstvo neposrednosti (prirodnog »biti – u – svijetu« u smislu gubljenja u »stvarima«) pred posredovanjem, budući da je smisao posredovanja u tome da je ono uvijek već »dogodeno« i u prirodnom »biti u svijetu« ukinuto: bivamo podsjećani na Wittgensteinove ljestve, koje treba odbaciti. Smisao posredovanja je *zaboravljeno* posredovanje, samo kao takvo ono je pretpostavka »prirodnog« biti – u – svijetu, a ovo pak je samo zaboravljeno *posredovanje*. Odavde opet proizlazi suprotni zahtjev protiv stava o prvenstvu neposrednosti pred posredovanjem: to naime nije prvenstvo neposredno danoga pred posredovanjem, nego prvenstvo cjeline neposrednog smisla, koji uvijek već uključuje refleksiju, pred refleksijom o smislu i pred njegovim apstraktnim momentima, naime pred neposrednim kao danim koje kao takvo ima izvan sebe posredovanje dotične transcendentalnosti, pred posredovanjem kao općenito (i stoga sada uvijek već »formalno«) mišljenoj transcendentalnosti, dakle pred mogućnošću posredovanja, koje kao zbijsko jest

uvijek već određeno (a ne više samo formalno transcendentualno posredovanje. Ukratko: postoji samo prvenstvo zaboravljenog neposrednog smisla (naivni realizam) pred njegovim momentima (neposrednost i posredovanje) ali ne i prvenstvo jednog od tih elemenata pred drugim.

Iz upravo izvedenog proizlazi i smisao onog *a priori* u Kantovoj definiciji transcendentualne filozofije. Pri tom se ni u kojem slučaju ne radi o predmetnoj spoznaji nekog ovostrano ili onostrano danog, koja je neovisna o iskustvu. Transcendentualna refleksija, u smislu ispravno razumljene Kantove brige, je zbog toga *a priori* («neovisna o iskustvu») samo u tom vidu, što ona neovisno o svagda predmetnoj određenosti iskustva promišlja (u pitanju o njegovoj mogućnosti) smisao iskustva kao takvog. Ona pri tom uvijek već pretpostavlja neposredno (predmetno) iskustvo. Apriornost transcendentualnog načina promatranja dakle znači samo da se u njoj ne mogu prepoznati određena predmetna područja iskustva (zadaca pojedinih iskustvenih znanosti), nego da se može uspostaviti smisao toga što se zove iskustvo, bez obzira na postojeću predmetnu određenost svega zbiljskog iskustva. S apriornošću se dakle u transcendentualnoj refleksiji ne teži nečemu višem osim konstituciji te transcendentualne smislene ravni same, tj. *razgraničavanju postavljanja pitanja filozofije od neposrednog predmetnog pojedinačnog istraživanja koje samo ne reflektira smisao svog postupanja. Zbog toga je za razumijevanje Kanta izrazito važno uvidjeti, da mi s jedne strane u transcendentualnoj refleksiji uvijek već pretpostavljamo određeni neposredni čin iskustva (Erfahrungsvollzug), te dakle u transcendentualnoj refleksiji konstituiramo samo smisao iskustva uopće, ali ne i njegovu predmetnost kao takvu (da mi dakle — u tradicionalnom načinu govora — ne stvaramo stvari), ali da s druge strane pretpostavljamo smislenu cjelinu neposrednog iskustva a ne predmete po sebi izvan te smislene cjeline. U ovom pak zadnjem slučaju morala bi transcendentualna konstitucija smisla iskustva biti shvaćena kao pseudoempirijski postupak jedne »transcendentualne afekcije« nekog transcendentualnog ja od strane transcendentualnog predmeta u analogiji prema osjetilno fiziološkoj afekciji. O tome još kasnije nekoliko primjedbi.*

Može se dakle reći da se uvijek već — i u transcendentualnoj filozofiji — pretpostavljeni neposredni smisao iskustva u svem empirizmu i pozitivizmu fiksira u pravcu teorije osjetilnih podataka u neku neposrednu danost u iskustvu, i time se promašuje problem iskustva. Pravo značenje tog uvida je pak u tome, da i za transcendentualnu filozofiju termin *a quo* uvijek ostaje neposredno pretpostavljeni smisao i to ne samo u pogledu smisla iskust-

va. Ovdje se pokazuje značenje okretanja jeziku također i u okviru transcendentalne filozofije. Pri tom se ne može osporiti da kod toga prijelaza od Kantove transcendentalne filozofije iskustva k jednoj univerzalnoj (jezično kritički utemeljenoj) dijalektici smisla nastaju mnogi teški problemi.

No, to »okretanje prema jeziku« ne dozvoljava nediferencirani povratni odnos na neposredni jezični smisao, eventualno na način povratnog odnosa na »jezičnu upotrebu« (*Sprachgebrauch*) u jezičnom pragmatizmu (npr. kasnog Wittgensteina). U tom pogledu naime vrijedi, da se neka filozofija upotrebe jezika koja dakle uvijek pribjegava neposrednom jezičnom smislu tada ne može kretati u neposrednom jezičnom smislu i ostati u njemu, kad njega, odnosno pribjegavanje njemu pokušava opravdati kao filozofski (čak po mogućnosti kao eminentno filozofski) postupak. Ona bi se u smislu takvog stava mogla kretati u neposrednom jezičnom smislu i u njemu tada i samo tada ostati ako bi uzela za pretpostavku svu faktičku jezičnu upotrebu uopće u potpuno nespecifičnom, univerzalnom, i zbog toga i filozofsko-metodički ne dalje specificiranom polazištu. To polazište je pak bez daljnjega moguće i upotrebljivo, ali tada međutim ne znači specifičnu filozofsku metodu za razliku od drugih filozofskih postupaka, nego najopćenitiji način karakteriziranja onoga što se općenito može zvati početak filozofiranja, priznavanje neposrednog jezičnog smisla teoriji i praksi u univerzalnoj nepristranosti. U toj pak karakteristikci nije uopće opisano ništa drugo doli onaj postulat »najveće moguće nepretpostavljenosti« filozofije na početku njezine vlastite i specifične znanstvene zadaće. U jednoj tako shvaćenoj jezično-pragmatički utemeljenoj filozofiji kreće se konačno svo mišljenje uopće. U njoj se zbog toga definira filozofiranje najvećma pomoću moći filozofiranja (kao pozitivni učinak): dobar filozof će u njoj dobro, a loš filozof loše filozofirati, ali u njoj kao takvoj još ne postoji kriterij za razlikovanje upotrebljivog i neupotrebljivog filozofiranja. Treba li filozofija pružiti takav kriterij, tada se mora određenim mjerilima i određenim zahtjevima, koje treba posredovati, izdići iznad neposrednog jezičnog smisla, tj. napredovati od početka svega mišljenja do utemeljenja specifično filozofske metodike. Ona dakle mora iz tolerantne (ali također i iz neriskantne) mudrosti univerzalnog priznavanja svega neposrednog jezičnog smisla dospjeti do kritičkog (i uvijek riskantnog) utemeljenja onoga što tek u toj osobitoj filozofiji rizika filozofija može značiti, pogotovu u smislu njezinog temeljnog zahtjeva za znanjem, što je uvijek i značila u našoj tradiciji. Ukratko: u neposrednom jezičnom smislu može se i dobro i loše, kritički i nekritički filozofirati, ali ako se vlastiti

postupak želi opravdati kao dobar i kritički, tada to ne možemo učiniti time, da se pozivamo na neposredan jezični smisao u njegovoj univerzalnoj pretpostavljenosti, odnosno (što je još gore) da dekretom utvrđujemo određen neposredni jezični smisao kao kriterij smislenog govora uopće.

Vratimo se opet Kantu time što ćemo načeti jedan drugi aspekt naše tematike s pitanjem: što se kod Kanta naziva »supstancijom«? Na to pitanje može se jednostavno odgovoriti: supstancija je kod Kanta jedna kategorija. No upravo time, u vezi s njegovim naukom o empirijskom realizmu i transcendentnom idealizmu, postavljaju se zanimljiva pitanja, ako uključimo neke odnose s tradicionalnim shvaćanjem problematike supstancije. Već je Aristotel imao poteškoća da »supstanciji« (οὐσία) točno odredi njezino posebno značenje u okviru njegova nauka o kategorijama. Kod nje se radi kao kod »prve supstancije« (οὐσία αἰσθητή) o prirodnom individuu u cjelokupnom prostoru fizisa kao cjeline (*Synholon*) pojavljujućeg pojedinačnog i *njegovog* ontološki relevantnog općeg (*Eidos*), a da određeno biće (*Seiendes*) ne može biti (ni za sebe) (niti za nas) predmet predikacije (spoznavanja). Taj aspekt problematike supstancije nalazi se pak (u vezi s dakako već ograničenom problematikom) u jednoj često doslovce na Aristotela podsjećajućoj promjeni u Kantovoj *Kritici rasudne snage* u vezi s pitanjem o »prirodnoj svrsi« (*Naturzweck*).

Tu sam stvar točnije obradio u svečanom spisu za Wolfganga Cramera (*Naturzweck und Wesensbegriff. U: Subjektivität und Metaphysik*, 1966), te upućujem na taj spis.

U tradicionalnoj ontologiji uvijek je pak bio problem kako treba misliti supstanciju koja se odlikuje umom (νοῦς), čovjeka. Do Leibnizova nauka o monadama (u njegovom razlikovanju čisto percipirajuće i apercipirajuće monade) ovdje je postojao bitan temeljno filozofski problem.

I taj problem izranja u vezi s našom tematikom u Kantovoj transcendentnoj filozofiji. Promotrimo slijedeće mjesto: »Naprotiv, ja sam svjestan samoga sebe u transcendentnoj sintezi raznolikosti predodžbi uopće, dakle u sintetičnome prvobitnom jedinstvu apercepcije, ne kako se ja sebi pojavljujem, niti kakav sam sâm o sebi, nego samo da jesam«. (Kr. d. r. V. B 157)*. Kako trebamo shvatiti to »da jesam«? Onkraj gotovo svih oblika novokantizma formulira se kod Kanta na tom mjestu svakako problem čovjeka kao »sintetično prvobitno jedinstvo apercepcije«, a

[*] Prema prijevodu Viktora D. Sonnenfelda: Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984., str. 394. (Prev.)

time kao opstojna transcendentalnost, protiv svakog ishlapljivanja transcendentalne sinteze u, u izvjesnoj mjeri, *ad hoc* postuliranu transcendentalnu instanciju, u odnosu na koju se pitanje opstojnosti može eliminirati.

Ovdje moram posegnuti dalje i prije svega ukratko nešto reći i o inače često ustanovljenoj višeznačnosti u jezičnoj upotrebi Kanta u odnosu na transcendentalno.

Kod njega naime ne može biti govora u istom smislu o transcendentalnom načinu promatranja (metodi) i transcendentalnom »ja« (»subjekt« posredovanja, odnosno »slobode« kao »inteligibilnog karaktera«).

Pri tom treba utvrditi: transcendentalna metoda donosi na vidjelo kao indirektna intencija (*intentio obliqua*) ono kod iskustvenog smisla, što je na njemu — konstituirajući ga — »više« od svega danog u iskustvu, upravo njegovu »transcendentalnost«. Riječ transcendentalno označava prema tome jednako tako put (*intentio obliqua*) kao i cilj koji se na tom putu može postići (transcendentalnost koja dolazi na vidjelo). Pri tom se može lako uvidjeti da bez *intentio obliqua* transcendentalnost kao takva ne može doći na vidjelo. Kod Fichtea se stoga transcendentalna metoda i »ja« poklapaju u »intelektualnom zoru« (*intellektuelle Anschauung*). Usprkos tome je razlikovanje puta i cilja u transcendentalnoj jezičnoj upotrebi značajno. U tom razlikovanju nam naime pitanje o načinu opstojnosti (*Seinsweise*) transcendentalnosti neotklonjivo dolazi do svijesti te nam omogućava spoznati prvenstvo — dakako, također samo kao refleksija u *intentione recta* — opstojnog (*daseienden*) posredovanja pred refleksijom o njemu i o putu k njemu (dakle pred *intentio obliqua*). *Intentio obliqua* je također moguća i zbiljska samo u opstojnoj transcendentalnosti, iako se ova sa svoje strane može pojaviti samo u onoj. Opet smo došli do uvida, da je samo »zaboravljeno« posredovanje zbiljsko, dok je ono u *obliqua intentione* samo mišljeno i to kao denaturirana »pseudodanost« za razliku od neposredno i zapravo »danog«.

Nadalje treba utvrditi da je *intentio obliqua* (transcendentalni način promatranja) moguća samo zbog toga, što je ljudsko »biti—u—svijetu« zbiljsko samo u smislu zaboravljenog posredovanja, tj. u transcendentalnosti. Kad u tom »biti—u—svijetu« čovjeka uz svu njegovu neposrednost istinski neposredno nastajanje životinje u dotičnoj okolini ne bi bilo već napušteno, kako bi uopće moglo doći do »refleksije« bilo u smislu najtemeljnije od svih »razlika« koja tek omogućuje samu »refleksiju«, naime razlike između teorije i prakse, bilo nadalje — u okviru teorije —

do razlike prirodne i transcendentalne, direktne i indirektno intencije. »Transcendentalna razlika« znači — polazeći dakle od metode — u primarnom osvješćivanju razliku između *intentio recta* i *intentio obliqua*, a u sekundarnom smislu i razliku između u ljudskom biti—u—svijetu zaboravljenog posredovanja (u njemu već uvijek anonimno zbiljske transcendentalnosti) i posredovanja kao fiksiranja, u kojem se transcendentalnost (kao predmet poput svih ostalih) misli uvijek već kao »prošla« pseudodanost. Konačno, sva su moguća razlikovanja u smislu transcendentalne razlike uopće i bez iznimke utemeljena u linearno nerazrješivoj dijalektici opstojnog posredovanja, dakle »egzistirajućeg pojma« (Hegel), koji po prirodi (po svojoj biti) ne izlazi iz prirode (u smislu prirodnog bića koje je tu bez čovjeka).

Promotrimo stvar još jedanput i to u njoj implicitnoj vremenskoj problematici. Posredovanje ne prethodi danome (zapravo: onome što stoji u smislu *intentio recta*) unutar vremena, ali također ne može biti fiksirano ni u nadvremenski »važjećem« razlikovanju (u »logičkoj« funkciji) od danoga: ono se tada misli naimo u prvom slučaju ipak kao pseudodano a na kraju »samo« kao osjetno realno, tj. načelno kao stvarno dano sâmo; nadalje pak kad se uvidi da razlika ne može i ne smije biti faktički unutarvremenska, tada se ona — upravo u drugom slučaju — razvodnjava do jednog isto tako »samo« logičkog odnosa koji se osim toga u osnovi definira negativno (kao nevremensko-realni odnos). Pozitivni smisao te negacije kao »logički« nudi se na kraju samo zbog toga, jer se nepromišljeno i nekritički smatra alternativa između unutarvremenske realne povezanosti i logičke veze važenja kao potpuna disjunkcija, ukoliko jer se zbilja može misliti samo kao unutarvremensko.

Cjelina opstojnog posredovanja (ljudsko biti—u—svijetu u svojoj transcendentalnosti) ne da se dakle misliti ni unutarvremenski ni nadvremenski: ta transcendentalnost međutim nastaje u unutarvremenskom, a ipak je u njemu utoliko, ukoliko se ona upravo kao opstojno posredovanje ne može odvojiti od njega samo putem negacije (ni unutarvremensko kao ni nadvremensko). *Intentio recta* i *intentio obliqua* mogu se doduše kao metode samo »logički« (u nadvremenskoj razlici važenja) razlikovati: u toj se razlici (»formalno«, tj. ne mišljeno u smislu transcendentalne diferencije) ipak utemeljuje razlika pojedinačno znanstvenog i filozofskog načina promatranja. Budući da je to razlikovanje utemeljeno u svagda već dogođenom posredovanju danoga (u transcendentalnosti kao postojeća sinteza), to ono ne može biti posljednja riječ u stvari: u zbilji (*actu*, καθ' ἐνέργειαν) ta istodobnost (*das Zugleich*) neposrednog ispunjenja smisla i re-

fleksije o njegovoj transcendentnosti nije moguća: opstojno posredovanje jest samo kao cjelina u osebujnoj temporalnoj komplementarnosti prema njegovim od njega različitim »momentima«, koje posredovanje se ni unutarvremenski niti nadvremenski ne da olabaviti (ni kao realan proces niti kao logički skup) — ili posredovanja uopće nema.

Iz tih uvida proizlazi uostalom da opstojno posredovanje (čovjek) nikad ne može samo sebe dostići u »apsolutnoj metodi« (Hegel) i time postati »apsolutnim duhom« kao i to da je stav, formuliran u analogiji prema iskustvenim znanostima, da se sva znanost temelji na (formalnoj) logici i (empirijskom) iskustvu, posve nedostatan, i to ne samo znanstveno-teorijski nego i s obzirom na fundamentalno filozofski problem istine. U tom pogledu taj stav u »poklapanju« (*Übereinstimmung*) mišljenja i bitka, spoznaje i predmeta ne može uopće nadići verifikaciju odnosno falsifikaciju u smislu empirizma, osim shvati li to poklapanje strogo formalistički kao puku fundamentalno-filozofski beznačajnu tautologiju. Ovdje se dakako radi o pitanjima koja gotovo pogodaju samu egzistenciju filozofije i njezin poseban zahtjev prema pojedinim znanostima. Ma koliko se naime može priznati da sve iskustvene znanosti sa stajališta njihove metode stoje uvijek u određenim metodskim apstrakcijama, može se usprkos tome smatrati upitnim kako bi filozofija tada u svojoj vrsti znanstvenosti mogla imati pristup, što nadilazi te methodske apstrakcije, do već uvijek pretpostavljene cjeline stvarnosti iznad apstraktnih aspekata? To pak pitanje potpuno je povezano s fundamentalnim filozofskim problemom istine. Filozofija mora naime u svom zahtjevu u stvari imati pristup do cjeline zbilje, u kojemu su mišljenje i bitak, spoznaja i predmet ujedinjeni u jednom uvijek i svagda već pretpostavljenom »identitetu«. Pri tom nije dakako dovoljno govoriti samo o iskonskoj očitosti (*ἀλήθεια*) bitka, nego štoviše treba taj iskonski identitet metodički razvijati. (Kad bi to bilo moguće u smislu Hegelove »apsolutne metode« bio bi stvarno konačno riješen fundamentalno filozofski problem istine).

Vratimo se problematici opstojne transcendentnosti, odnosno pitanju o čovjeku u napetosti transcendentnog idealizma i empirijskog realizma. Promotrimo još jednom odgovarajući nešto dulji Kantov citat: »Ja sam svjestan samog sebe, jest misao koja sadrži već dvostruko ja, ja kao subjekt i ja kao objekt. Kako je moguće da ja koji mislim mogu sam sebi biti predmet (zora) i tako sebe razlikovati od sebe samoga, posve je nemoguće objasniti iako je to nedvojbeno činjenica: ona međutim pokazuje iznad sveg osjetnog zora tako uzvišenu moć, da ima za posljedicu,

kao temelj mogućnosti razuma, potpuno odvajanje čovjeka od stoke kojoj ne možemo s razlogom pripisati sposobnost da sama sebi kaže Ja, te smjera u beskonačnost samostvorenih predodžbi i pojmova. Time se međutim ne misli dvostruka ličnost, nego samo ja koji mislim i zrijem je osoba, ja pak objekta koji je od mene promatran, jest, poput ostalih predmeta izvan mene, stvar. O ja u prvom značenju (subjekt apercepcije), o logičkom (!) ja, kao predodžbi *a priori* dalje se ništa ne može spoznati, kakvo je biće ili kakve je prirode; poput supstancijalnog, ono je što preostaje kad sam izostavio sve akcidencije koje su mu inherentne, što se međutim dalje ne može spoznati, jer su akcidencije bile upravo to na čemu sam mogao spoznati njegovu prirodu. Ja međutim u drugom značenju (kao subjekt percepcije), psihologijsko ja, kao empirijska svijest, sposobno je za mnogostrukie spoznaje . . .« (Werke, *Ausgabe Cassirer*, VIII, 248).

Što donosi to mjesto: Kant govori s obzirom na razliku, što tako reći prolazi kroz ja, između transcendentalnog i empirijskog subjekta o neobjašnjivom a ipak nedvojbenom »faktumu«. On taj faktum vezuje jednako tako na mogućnost posredovanja (»mogućnost razuma«) kao i na egzistirajućeg čovjeka kao mjesto posredovanja, dakle na »subjekt« koji je posredovanje te se time (apercipirajući) razlikuje od svih ostalih (samo percipirajućih) stvorova i svega puko percipiranoga (danoga). On je konačno naglasio jedinstvo »osobnosti« u transcendentally filozofski traženoj razlici obaju »ja«, istodobno s teškoćom da se transcendentally ja spozna po svojoj »biti« i svojoj »prirodi« (*Naturbeschaffenheit*). Kao posredovanje osobnost je »jednako« »ono supstancijalno, mišljeno bez svih akcidencija«, te se kao takva ne može pojaviti i zbog toga ne može biti iskušana niti spoznata. Iz toga slijedi da »faktum dvostrukog ja« počiva samo na negativnom (kao takvom ne i samom iskustveno predmetnom) iskustvu, koje je usprkos tome od vrlo velikog značenja za fundamentalnu filozofiju. Ona vodi pak kako do uvida u »transcendentalnost« onoga što se zove iskustvo tako i do uvida da subjekt, koji je posredovanje, kao iskustveni predmet ne može biti *posredovanje*, niti bitak kao negativno od empirijskog ja odijeljena i fiksirana transcendentalnost, u oba slučaja ne može dakle biti (opstojno) posredovanje (i »ličnost«).

Ono »i« u posljednjoj frazi sadrži, odnosno prikriva dakako — također bez obzira na već pretresano pitanje temporalnosti — daljnji problem, na koji odmah dolazimo ako još jednom promislimo supstancijalno bez svake akcidencijalnosti (Akzidentia-lität). Klasična kritika misli o supstanciji, koju kritiku je dao »empirizam«, usmjerava se također protiv »vanjske« supstancije,

supstancije stvari (Locke), kao i protiv unutarnje supstancije, »ja supstancije« (Hume). U empirizmu se, polazeći od njegove senzualističke baze, uostalom ne da uopće održati razlika između vanjske i unutrašnje supstancije (jednako kao ni između »vanjskog i unutrašnjeg osjetila«): za njega pak nema transcendentale dimenzije problema iskustva. »Ja« se može zbog toga u njemu pojaviti samo kao empirijski »subjekt« tj. međutim kao »objekt« kao i drugi objekti. Kakva načelna razlika treba stoga postojati između ja stvari (Ichding) i svih ostalih stvari? Čime se treba razlikovati »nepoznati nosilac svojstava« (Locke) iza ja – stvari, dakle »unutrašnja« supstancija (duša) od onoga iza »stvari vanjskog svijeta« (*Aussenweltding*), dakle »vanjske supstancije? Hume zbog toga sa svojim negiranjem ja, a – u vezi s tim – i »identiteta ličnosti« (koji se upravo kod Kanta može misliti samo kao »dvostruko ja«), kao posljednju konzekvenciju donosi ono što se u engleskom empirizmu načelno i nereflektirano postavlja i pretpostavlja. Time je u uvidu (zajedničkom Humeu i Kantu) da se ja kao »subjekt« ne može naći kao iskustveni predmet, Hume (takoder i za svu tradiciju koja se nastavlja na njega) misao o posredovanju uopće pokopao u radikalnom skepticizmu, Kant je doduše učinio vidljivom nužnost problematike posredovanja, no istodobno razvija transcendentalizam na svome (Kantovom) historijskom mjestu iz aporije subjekt – objekt problematike (dvostrukog ja). Ono supstancijalno bez sve akcidenčijalnosti mora tada međutim poslužiti isto tako da se od s empirizmom, dakako analogno stvari (*dinganalog*) razumljene supstancije duše (»unutrašnja« supstancija) kritički distancira (»nauk o paralogizmima«), kao i da se na drugoj strani problematika posredovanja nadoveže na ono tada jedino preostalo »da jesam«.

Kant naime za određivanje »subjekta apercepcije« (posredovanja) prema njegovoj opstojnosti nije nikad našao drugu formulu od one o supstancijalnom bez svake akcidenčijalnosti (*Akzidentalität*), tako da bi u našem citatu ono »jednako« (*gleichsam*) zapravo moglo otpasti. Kod njega se izričito kaže da se ja ne predstavljam putem transcendentalnog ja »ni kakav jesam ni kako se sebi pojavljujem, nego ja sebe samo pomišljam kao svaki objekt uopće, od čijeg načina zrenja apstrahiram. Ako ja ovdje sebe predočujem kao subjekt misli ili i kao osnovu mišljenja, onda ti načini predočivanja ne znače kategorije supstancije ili uzroka, jer su kategorije one funkcije mišljenja (sudenja) koje su već primijenjene na naše osjetilno zrenje, koje bi se dakako zahtijevalo kad bih ja sebe htio spoznati. No ja sebe hoću da postanem svjestan samo ukoliko mislim. Kako je moje vlastito sopstvo dano u zrenju, to ga ostavljam po strani, a tu bi ono meni koji mis-

lim, (. . .) moglo biti samo pojava. Kod samoga mišljenja ja sam u svijesti samoga sebe sâm o biće, ali o kojemu mi dakako na taj način još ništa nije dano za mišljenje. (Kr. dr. r. V., B 429)*

Tako karakterizirano »biće sâm o« nije — već kao jezična figura — ništa drugo nego ono supstancijalno bez svih akcidencija, »objekt« koji nije spoznatljiv, a ipak jest. Lockeov »nepoznati nosilac svojstava«, tj. kritika od Descartesova vremena ako ne i od Leibniza nerazumljene misli supstancije aristotelizma na neki način se povezuje s mišlju o transcendentnosti (posredovanosti) iskustva, koja ugrožava fundamentalnu filozofsku središnju povezanost misli o posredovanju sa samospoznajom »čovjeka« koji u toj razderanosti u čisto mišljenje i pojavnu opstojnost ne može na kraju egzistirati na taj način, da on može *biti* kao opstojno posredovanje, a time i posredovanje. U tako danoj situaciji može se održati samo trajno kritička razlika između transcendentnoga i empirijskog subjekta (transcendentnoga idealizma i empirijskog realizma), ali nikad doseći u toj razlici zahtijevano jedinstvo individuuma, čovjek. Supstancijalno bez svake akcidencijalnosti mora, odnosno na »jedinstvo ličnosti«, zapravo biti čuvar mjesta kako za ono što ja kao samo pojavno, kategorijski posredovano »ja« nisam, kao i za ono što ja kao posredovane jesam. Na taj način »unutrašnje« supstancijalno mora — formulirano u jeziku aristotelizma — i kod Kanta jednako tako razlikovati razliku »duše« kao *forma corporis* (tj. kao onog odnosno »mojeg« empirijskog »tjelesnog« subjekta) i duše kao *forma formarum* (tj. kao mjesta posredovanja) kao i »ukinuti« je u opstojnom posredovanju i u jedinstvu ličnosti. No, kako riješiti tu zadaću polazeći od čisto negativno fiksiranog »praznog« supstancijalnog?

Na kraju dotaknimo to pitanje samo još s nekim kratkim napomenama koje se odnose na dva mnogo raspravljana problema, naime na »problem afekcija« i »problem univerzalija«. U odnosu na shemu afekcije može se mirno reći da je njezina uloga u filozofiji spoznaje i iznad nje također i u fundamentalnoj filozofiji isto tako značajna kao što je i dovodila u bludnju. Njezina besmrtnost počiva na praktičnoj jasnoći s kojom se nameće naivnom razumu. Pri tom se međutim ne može jednostavno previdjeti da se kod sheme afekcije radi o pojedinačno znanstvenom (u biti opazajno fiziologijskom) modelu koji opisuje postupke u iskustvu i potpuno je neprikladan da objasni problematiku pretpostavljanja smisla (mogućnosti) iskustva, pa čak da je samo i postavi. Kao metodička apstrakcija već odvajkada je u tom po-

[*] Prema prijevodu Viktora D. Sonnenfelda, Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984. str. 410. (Prev.)

gledu (od Platona do danas) bila progledana: što god se može naime dogoditi i razviti unutar iskustva, »smisao« kao takav nije rezultat nekog »genetskog« procesa (kao što je to posebno izraženo u »biologijskoj« filozofiji spoznaje), nego je uvijek već prvobitno pretpostavljen. Upravo je to ono što Hamannovo okretanje jeziku protiv Kantova polazišta čini tako uvjerljivim, jer je u njemu jednim udarcem prevladana afekcijska shema. Ona dobiva (kao uostalom konzekventno već kod Humea) svoje mjesto kao pojedinačno znanstveni model koji može imati relativno sekundarno a fundamentalno-filozofski drugorazredno značenje. Polazeći od »sakramenta jezika« (*Sakrament der Sprache*) transcendentalna je razlika naprosto nepregledna, uvid koji je dakako baš Kant uvjerljivo uspostavio iznad genijalnog Hamannova nabačaja i potpunog Herderova nerazumijevanja: apriorne pretpostavke (mogućnosti) iskustva ne mogu se načelno razvijati kao »fiziologija razuma«. Polazeći odatle može se nadalje reći da se u odnosu na kao »aficirajuće« mišljenu stvar o sebi može raditi samo o granično pojmovnoj formuli (usp. Kr. d. r. V., *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena*) koja još k tome sa sobom donosi vrlo »dijalektičke« posljedice. U smislu teze, koju dalje dakako treba rasvijetliti, može se reći da se u transcendentalnom transcendiranju osjetne realnosti (»pojave kao pojave«, Hegel) kod Kanta nikada ne radi o aficirajućoj stvari o sebi, nego o »transcendentalnom objektu« koji u indirektnoj intenciji (*intentio obliqua*) treba sistematski i svagda granično razviti (kao »mjesto« fundamentalno filozofski nužnih, a ipak ne kategorijalnih razlikovanja).

Već je samo postavljanje pitanja u *Kritici čistoga uma* formulirano granično pojmovno i dijalektički, time naime, što se u njemu riječ »iskustvo« pojavljuje u dvostrukom smislu: kako se inače treba razumjeti da sva naša spoznaja (realna spoznaja) počinje »iskustvom« a da sasvim iz njega ne izvire nego tek putem razuma postaje ono što se ponovno kod Kanta ali sada zapravo zove »iskustvo«? I tek to drugo iskustvo (iskustvo kao rezultat) jest ono što obično mislimo kad govorimo o iskustvu i na njega se (i u iskustvenim znanostima) pozivamo. Mi stojimo »izvorno« u smislu iskustva, koji se pretpostavlja, kad ga analiziramo i preko njegovih »momenata« posredujemo kao rezultat. Taj rezultat transcendentalne refleksije ne stoji na kraju »početka« našeg »iskustva« u smislu afekcije kao unutar vremenskog odvijanja koje se, štoviše, granično pojmovno transcendirira i ukida. Time ta refleksija posreduje prvobitno pretpostavljeno iskustvo preko nemogućnosti da ga se nadoknadi u metodičkoj (u osnovi pojed-

načno znanstvenoj) apstrakciji empirijskog (senzualističkog) iskustvenog modela preko granica ovog modela u njegovu sada shvaćenom (uvijek već pretpostavljenom) sintetičkom (dijalektički rezultirajućem) jedinstvu transcendentalne apercepcije (opstojne transcendentalnosti kao duhovne monade u njenoj zbilji što omogućuje svaki smisao iskustva).

Moglo bi se također reći da je događanje afekcije »pojava« opstojne transcendentalnosti u osmišljavanju iskustva, što kao takvo, tj. kao pojava dakako tek iznad svoje puke pojave (osjetne realnosti) granično pojmovno-dijalektički rezultira kao »moment« i utoliko je zapravo isto tako pretpostavljeno i posredovano, i to na tipičan način fundamentalno filozofske cirkularnosti dijalektičke elipse, kod koje je na jednom žarištu pretpostavljena cjelina iskustvenog smisla, oslovljena u fundamentalno filozofskoj razlici, ali se, kao ta cjelina, tek kao rezultat treba postići i posredovati, zbog čega je još jednom valja ispisati iznad cijele elipse.

(posredovani) smisao iskustva



Kantova »transcendentalna afekcija« ne može zbog toga imati nikakav drugi smisao osim smisla granično pojmovno transcendirane sheme afekcije, iz koje ona rezultira. U tom smislu je Hegelova kritika Kanta posvema u samoj Kantovoj konzekvenciji. Budući da pri otklanjanju svake vrste »fiziologije razuma« u afekcijskom odnosu ne bi ni »objekt« niti »subjekt« mogao biti empirijski određen (isto tako je nemoguće da empirijski objekt »djeluje« na transcendentalni subjekt, kao i transcendentalobjekt na empirijski subjekt), tada u transcendentalnoj afekciji »stvar o sebi« i »ja o sebi« stoje nasuprot, jer je oboje određeno samo potpunom negacijom sviju empirijskih karakteristika (kao supstancijalno bez svih akcidencija) i morala bi se poklapati, dok god — na bilo koji način — ostajemo u afekcijskom odnosu i

to se poklapanje nije shvatilo kao zbilja prvobitnog sintetičkog jedinstva transcendentalne apercepcije.

Iz toga također proizlazi da se stvar o sebi i ja o sebi u afekcijskoj shemi uopće ne mogu diferencirati kao objekt i subjekt spoznavanja, iz čega nadalje slijedi da oni čak i tada kad ih se interpretira na temelju pojave *kao pojave* mogu biti shvaćeni uvijek samo kao »pojava nečega . . .« a ne »pojava za. . .« Ja o sebi kao pojava (transcendentalnog) subjekta je također uvijek samo stvar o sebi »iza« tog »subjekta« koji tada kao i njemu pripadajući objekt uvijek na isti način može biti i mora ostati »pojava nečega . . .«: kako u empirijskoj tako i u transcendentalnoj afekciji »subjekt« ostaje uvijek samo »objekt«, u prvoj kao empirijski dana stvar, u drugoj kao »metafizička« stvar.

Pri svemu tome dobiva afekcijska shema, razumljena u granično-poјmovnom smislu, ipak značenje utoliko, ukoliko se događanje afekcije postavi upravo kao »pojava« prvobitnog sintetičkog jedinstva transcendentalne apercepcije. Događanje afekcije postaje tada pojavom kao *pojava* tog prvobitno pretpostavljenog i preko afekcijskog postupka posredovanog »jedinstva«. Tada više nema govora o afekcijskom događanju kao o pojedinačno znanstvenoj apstrakciji, nego kao o pojmovnom obliku opstojne transcendentalnosti, naime o njoj kao »posredovanju« smisla iskustva. Upravo se tada međutim transcendentalnost kao prvobitno »sintetičko« jedinstvo ne može misliti kao »sastavljena« iz empirijske i transcendentalne afekcije i eliminirati kao dijalektičko jedinstvo. Štoviše, tada smo problematikom afekcije upućeni na problematiku transcendentalne idealnosti i empirijske realnosti opstojne transcendentalnosti kao »posredovanja« u kojem se tako reći afekcija i transcendentalna apercepcija uvijek već moraju misliti ujedinjene, ako se s onu stranu uvida u mogućnost iskustva određeno (konkretno) iskustvo treba moći misliti svagda kao zbiljsko. Stoga mi se čini moguće da se približim onome što kao »tjelesni *a priori*« u našim danima često postaje problem, ali se osim verbalnih uputa jedva razvija, budući da se u pravilu prebrzo prelazi u empirijsko ili »fenomenološko« poimanje stanja tako da se transcendentalna razlika stanjuje ili uopće eliminira.

U svakom slučaju prihvaćanje afekcijske sheme u novovjekovnu transcendentalnu filozofiju osigurava, u odnosu na tako nužno fundamentalno filozofsko produblјivanje pitanja istine, da se u njoj ne može raditi samo o »afinitetu zora i razuma« (pri tom realni odnos koji ostaje izvanjsko pozivanje na realnost Kant je uvijek zadržavao pod svojim pojmom »osjećanja« (*Emp-*

findung), kao i da u pitanju istine nauk o verificiranju i klasificiranju, koji nastaje u realnom odnosu, može postati (isključivim) središtem raspravljanja. U prvom slučaju bi doduše pojava kao pojava bila transcendirana, ali transcendentalne instance ostaju osjetilnoj realnosti izvanjske; u drugom slučaju imali bismo doduše kontakt s tom realnošću, koji bi, dakako, morao ostati nešto posve zagonetno, budući da se u njemu isto tako malo može dospjeti do pojave kao pojave kao i do opstojne transcendentalnosti (do onog nekog Kantovog »da jesam« u transcendentalnoj apercepciji) iako se te pretpostavke moguće empirijske spoznaje (i njene istine) uvijek već »unose« u (puko verbalnom) pozivanju na iskustvo. U našem drugom slučaju postojala bi u osnovi samo empirijska istina (u smislu pojedine znanosti); jedna još održana teorija korespondencije mora tada gotovo nužno dospjeti u Tarskijevu formaliziranu teoriju istine, odnosno naći utočište u njoj.

Usprkos tome afekcijska nas problematika vraća na onu jezgru svih teorija istine, na njezin primarni odnos prema zbiljskom (ne samo realnom u smislu pojedinačne znanstvene predmetnosti). Do takvih uvida ne može se dakako dospjeti ni logičkom analizom neproblematično pretpostavljenih određenih danosti niti povratnim odnosom na »jezičnu upotrebu«. Doduše, okretanje k jeziku (*Wendung zur Sprache*) upućuje nas na to da već stojimo u neposrednom jezičnom smislu kad razmišljamo o njemu, da međutim tom odnosu možemo udovoljiti samo u »univerzalnoj kritici jezika« kao univerzalnoj (sistematski) filozofiji smisla. Pri tom se jedva može očekivati da kod tog postupka gotovo sva načelna pitanja mogu postaviti svoje opravdane zahtjeve tradiciji. Ako im se ne udovolji mora ih se eliminirati, kad bi se to samo moglo: tada se naime stalno pokazuje da ih se zapravo nismo oslobodili, nego ih dalje moramo vući sa sobom, dakako na jednom refleksivnom nivou koji sa već dostignute svijesti problema u tradiciji može djelovati gotovo komično. . . kad se ne bi radilo o tako važnoj stvari.

No, to međutim vrijedi i za problem univerzalija. Ovdje se po mome mišljenju radi o fundamentalno filozofski održivom povezivanju tradicionalne ontologije (aristotelizam) i novovjekovne transcendentalne filozofije (transcendentalizam), specijalno pak o ontologijski razvijenom nauku *Kritike rasudne snage* u nadovezivanju na Kantovu »prirodnu svrhu« (Naturzweck). Drukčije formulirano, može se govoriti i o tome da se motivi nauka o univerzalijama u okviru ontologije mogu misliti zajedno s motivima pitanja o mogućnosti iskustva u transcendentalnoj filozofiji.

Također neovisno o nastojanjima u *Kritici rasudne snage*, kod Kanta se u tom smislu nalaze upućivanja u kojima problem uni-

verzalijski na drugi način dolazi do izražaja nego inače u novovjekovnom nominalizmu. Kant piše: »Kad bi različitost kod pojava koje se pružaju bila tako velika (. . .) da ni najoštriji ljudski razum uspoređivanjem jedne s drugom ne bi mogao pronaći ni najmanju razliku (slučaj koji se zacijelo daje pomišljati), onda nikako ne bi bilo logičkoga zakona rodova. Ne bi bilo čak ni pojma roda ili ma kakvog općeg pojma, pa čak ni razuma koji jedino ima posla s njima«. (Kr. d. r. V. A 653 f./B 681 f.)*

Što znači ovdje fraza da »ne bi bilo razuma«, u okviru transcendentnalne filozofije? Treba li na koncu čak biti tako da bi transcendentnalni razum kao egzistirajući pojam pretpostavljao isto tako ontologijski konstituiranu prirodu u smislu Aristotela, kao što bi i obratno na taj način posredovana priroda pretpostavljala transcendentnalni razum? I ne dostižemo li možda tek tim pitanjem stvarni nivo problema univerzalijski kako se on postavlja u našoj dosadašnjoj tradiciji? Kant svakako »logičkom« principu uopćavanja pretpostavlja na navedenom mjestu »transcendentnalni« princip. Kant ne bi dakle mogao biti, konzekventno interpretiran, uzet u obzir u čisto formalnom shvaćanju sadašnjeg sukoba oko univerzalijski. Promotrimo možda još slijedeću rečenicu, da se prema transcendentnalno pretpostavljenom principu »u onom mnogostrukom nekog mogućeg iskustva nužno pretpostavlja potrebna istovrsnost (!), (iako odmah ne možemo *a priori* odrediti njezin stupanj), jer bez nje ne bi bili mogući nikakvi iskustveni pojmovi, a time ni iskustvo« (Kr. d. r. V., A 654/B 682). Možda se ovdje ne radi o tome da se odredi stupanj te »istovrsnosti« *a priori*, nego štoviše o tome, da se razjasni ontologijski smisao te fraze, treba li se, polazeći od nje, stvarno moći transcendentnalno utemeljiti logički princip uopćavanja. Tada, naime, princip »specifikacije i kontinuiteta formi«, koji navodi Kant, u tom smislu ne bi predstavljao samo problem nego također i ontologijske relevantnosti, čime bi se morali istodobno odreći proizvoljnosti logičkog reda vrsta i rodova u smislu formalnog apstrakcijskog stupnjevanja; tim više što Kant u osnovi sam izgovara tu tendenciju postavljanja pitanja: »Ovaj logički zakon *continui specierum (formarum logicarum)* pretpostavlja međutim transcendentnalni zakon (*lex continui in natura*). Bez njega bi se onim propisom upotreba razuma samo zavedila u bludnju, jer bi možda udarila putem koji je upravo oprečan prirodi. Dakle, taj se zakon mora osnivati na čistim transcendentnalnim, a ne empirijskim osnovama. U potonjemu slučaju došao bi naime taj zakon poslije sustava, ali zapravo je on najprije proizveo siste-

[*] Prema prijevodu Viktora D. Sonnenfelda, Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984., str. 296. (Prev.)

matičnost u spoznaji prirode«. (Kr. d. r. V., A 660/B 688.)* Čini mi se da je »prirodi upravo suprotan put« postao u velikoj mjeri naš put, te da je baš na tom putu problem univerzalija u smislu »potpune disjunkcije nominalizma i platonizma« mogao biti postavljen, odnosno eliminiran.

Iznad svih tih pitanja mogao bi za mišljenje koje je svjesno problema na kraju stajati samo jedan moto: Kant i nema kraja.

*S njemačkog izvornika prevela:
Božica Zenko*

Zusammenfassung

Erich Heintel / Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus

Über das für Kants Philosophie bedeutsame Lehrstück über das im Titel genannte Thema findet in der Gegenwart wiederum eine lebhaftere Diskussion statt. Worum es geht kann man auch an dem Beispiel der von Wien ausgegangenen »Biologischen Erkenntnisphilosophie« von Konrad Lorenz und seinen Schülern erläutern. Die Diskussion mündet nämlich häufig in eine suggestiv sehr wirksame Frage, ob es nämlich überhaupt einen vernünftigen Menschen geben könne, der nach den Errungenschaften der Evolutionstheorie behaupten könne, daß die »Welt nicht ohne den Menschen« sei. Tritt doch der Mensch in der Welt als bestimmte Tierart ohne Zweifel erst relativ spät in Erscheinung, so daß es auf der Hand liegt, daß die Welt schon vor dem Menschen da war. Das ohnehin. Was dabei freilich übersehen wird, ist der Umstand, daß zwar in der Tat die Evolution schon »vor« und ohne den Menschen stattgefunden hat (empirischer Realismus), nicht aber ein Bewußtsein derselben als Evolutionstheorie. Deshalb gibt es ja bis heute Menschen, die Zoologen sind, nicht aber Tiere als Anthropologen. Mit diesem Hinweis kommt eine Voraussetzung aller Erfahrung und alles auf sie aufgebauten Wissens in Sicht (transzendentaler Idealismus), ohne die zwar alles Mögliche als Geschehen in der Zeit ohne den Menschen gedacht werden kann, nicht

[*] Prema prijevodu Viktora D. Sonnenfelda, Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb 1984., str. 298. (Prev.)

aber das transzendental fundierte »Erfahren« dieses Geschehens. Freilich bleibt hier für die Philosophie das Problem, daß »Transzendentalität« einerseits allein dem Menschen zukommt, der andererseits doch selber nur »daseiend« (in der Welt vorhanden) gedacht werden kann.

Die auf diese Art beispielsweise eingeführte Lehrmeinung setzt Kants transzendental-philosophische Überhöhung des Erfahrungsproblems über allen Sensualismus und Empirismus in der Erkenntnisphilosophie voraus. Es ergibt sich dabei die Einsicht, daß es nicht möglich ist, ein in der Erfahrung »unmittelbar Gegebenes« zum Fundament der Erfahrungserkenntnis zu machen. Dabei man nämlich immer die auch diesem naiven Erfahrungsbegriff einwohnende Dialektik (»transzendente Differenz«) von Unmittelbarkeit und Vermittlung, die durch Kants Frage nach dem »synthetischen« Charakter der Erfahrung, näher nach den synthetischen Urteilen a priori als dem Fundament aller aposteriorischen (scheinbar unproblematischen) Erfahrungserkenntnis, unabweisbar in Sicht gebracht worden ist. In allen Spielarten des sensualistischen Empirismus und Positivismus bleibt daher die Berufung auf die Erfahrung im Grunde bloß eine verbale Floskel. Gleichgültig nämlich, ob wir die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung stellen oder wirklich, d. h. jeweils unabhängig von dieser Frage »unmittelbar« Erfahrung vollziehen (unmittelbar im jeweiligen »Erfahrungssinn« stehen und aus ihm heraus handeln), immer ereignet sich dann schon »mehr« als ein bloß innerempirischer Vorgang, und es ist unmöglich, das Ganze dieses in Frage stehenden Geschehens auf Gegenstände in der Erfahrung und ihre Beziehung zueinander zu reduzieren. Wir wissen freilich von diesem »Mehr« nichts, »solange« (d. h. in der hier vorliegenden eigentümlichen Temporalität) wir tatsächlich unmittelbar im Erfahrungssinn stehen und handeln. Das unmittelbare Erfahren und die Einsicht in den Vermittlungscharakter auch dieses unmittelbaren Erfahrens und damit in die Vermitteltheit seiner »Gegenstände« stehen zueinander in einem eigentümlichen Verhältnis der »Komplementarität«: im unmittelbaren Erfahren weiß ich nicht, daß ich erfahre, sondern gehe verstehend und handelnd in den Zusammenhängen des »Gegebenen« (in den »Dingen der Welt«) auf; bedenke ich dagegen, das unmittelbare Erfahren als solches, dann habe ich mich von den »Dingen« in eigentümlicher Weise abgesetzt, nicht ihre Erkenntnis als solche, sondern die Möglichkeit, daß sie »Erfahrung sind« (die Weise ihrer Vermitteltheit im Sinne der Erfahrung) steht dann in Frage. In jeder erkenntnisphilosophischen Berufung auf die »Erfahrung« nun wird man auf diese eigentümliche Komplementarität im Begriff der »Erfahrung« — unmittelbarer Erfahrungsvollzug (intentio recta) Sinn dieses Vollzugs als »Erfahrung« (intentio obliqua) — Rücksicht nehmen müssen, soll die Berufung auf die Erfahrung nicht zu jener — sprachkritisch undurchschauten — Floskel werden. Die Bedeutung dieser Berufung kann also nur auf »transzendentaler Sinnebene« geklärt werden oder überhaupt nicht.