

## ***Uz razvoj pojma apriornosti od Kanta nadalje***

**Bilješke uz preobrazbu jednog temeljnog pojma  
Kantove filozofije**

---

### ***F. Werner Veauthier***

Sveučilište u Saarbrückenu

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

#### **Uvod**

Kantovo istraživanje, provedeno u njegovom kritičkom djelu, o tri čovjekove moći — tako je pisao za vrijeme sastavljanja zadnje *Kritike* Karlu Reinholdu — naime o moći spoznaje, o osjećaju ugone i neugode o moći požude, pokazalo je da on sad razaznaje tri dijela filozofije, od kojih svaki ima svoje apriorne principe (Akad., 10, 514). Dva su razloga koja su Kanta pokrenula na istraživanje apriornosti na prvom području, odnosno na području teoretske spoznaje:

1. htio je razjasniti mogućnost sintetičkih sudova a priori;
2. znanstvena spoznaja zajedno sa svojim obilježjima općenitosti i nužnosti trebala bi biti utemeljena.

Poznato je što je kenigsberški filozof razumijevao pod apriornom spoznajom: Ona je »neovisna o svakom zbiljskom opažanju«, »neovisna o iskustvu, pred samom sobom jasna i sigurna« i odlikuje se »nužnošću i strogom općenitošću« (usp. Kr. v. V., A 2; B 4). Da se apriorni principi ne mogu primijeniti bez iskustva, to je Kanta sačuvalo od ponovnog upadanja u nekritičku metafiziku transcendentalnih predmeta. U pogledu razvoja pojma apriornosti, koji slijedi u vremenu iza Kanta, sjećanje na opće poznatu Kantovu rečenicu nije bez vrijednosti: »nije moguća ni-

kakva apriorna spoznaja, osim spoznaje samo predmeta mogućeg iskustva» (Akad., 20, 266 i 273).

Silno intenzivna i u skoro svim filozofskim strujanjima katkad strastveno i kontroverzno vođena diskusija o misli apriornog dovela je do povijesti recepcije toga problema koja još dugo neće biti završena, koja sama već može važiti kao nesumnjivi znak za izvanrednu živost kantovskog kriticizma. Nijedan uvaženi mislilac nije se od Kanta nadalje mogao odreći diskusije o apriornome. Pri tom je zapravo došlo do znatnih preobrazbi »spoznajâ a priori«: genetičko-psihologijska, antropologijska, evolucijsko-teorijska i konačno fenomenologijska objašnjenja *a priori*<sup>1</sup> vrijedila su i vrijede za »ortodokсни kantizam« kao nesporazumi ili napadi na rješenja koja je Kant dao za problem pravnog pitanja spoznaje.

Nasuprot ortodoksnom shvaćanju apriornoga koje važi kao imobilno, za razvoj nesposobno, ako ne i preživjelo, smatraju drugi mislioci iz područja filozofije i znanosti da su bolje upravljali nasljedem Kanta uzimajući u obzir u međuvremenu postignute znanstvene rezultate, nego oni suvremeni interpreti čija su djela mogla biti napisana i oko 1790.

Među mnogobrojnim pojmovnim složenicama mnogi su moderni filozofski mislioci posebno provjeravali dinamiku koja je u misli o apriornom. Dok je Max Scheler raspravljao o emocionalnom apriornom, kasni je Husserl upotrijebio mnogo oštroumnosti za otkrivanje apriornosti svijeta života (*Lebenswelt* – Apriori) kao univerzalnog tla važenja.

Prihvatanje apriornosti jezika (*Sprach-apriori*) (npr. kod Habermasa) također je ušlo u diskusiju kao i prihvaćanje subjektivne »apriornosti tijela« (*Leib-apriori*), što je propagira Karl Otto Apel, koja prema apriornom svijesti stoji u stalnom komplementarnom odnosu. Konačno bi još trebalo podsjetiti na Heideggerovu apriornost otvaranja (*Erschliessungs-Apriori*) kojom je on utemeljio strukturnu analizu svoje fundamentalne ontologije. Tko još i danas ima valjane razloge da se priključi apriorizmu, tome sigurno neće biti do toga da Kantu na sterilan način dade pravo. Od prvog tematskog izvođenja misli o apriornom u Platonovu Menonu do »ponovljenog procvata istraživanja apriornog u našim danima«, kako je Nicolai Hartmann 1914. doslovce bio formulirao (u: *Logos*, sv. V, 1914./1915., 295), i što još većim pravom vrijedi za naše dane, pitanje o apriornome nedijeljivo pripada filozofskoj svijesti.

[1] U njemačkom jeziku supstantiviranu složenicu *a priori* prevodim s *apriornost* zbog lakše mogućnosti sklanjanja u hrvatskom jeziku. (B. Z.)

Ukoliko je točna ta tvrdnja, utoliko otežava obradu toga pitanja u okviru priloga za simpozij. Brojne perspektive, raznolikost teorijskih postavki i spoznajnih interesa a prije svega mogućnost da se misao o apriornom na neki način isfiltrira iz konteksta nekog većeg filozofskog djela i prezentira izdvojeno, mogu se smatrati dobrim razlozima za shvaćanje, da bi bilo bolje da se distanciramo od takvog pothvata. Ja sâm mislim slično, ali želim i nadam se da će slijedeće misli iz današnje perspektive pridonijeti skici problema. Zbog kratkoće vremena mogu biti prikazana samo tri nacrtu apriornog koja su tražena za rješavanje različitih filozofskih problema, i koja na paradigmatičan način mogu potvrditi neizbježnost diskusije o apriornom.

Prvi primjer posvećen je »religioznom apriori« koji je značajan za problematiku utemeljenja i važenja u filozofiji religije, o kojem se diskutiralo na visokom refleksivnom nivou i koji prema mome vlastitom shvaćanju predstavlja do danas najodlučniji transcendentalfilozofski doprinos racionalnom ovladavanju filozofsko-religijskom problematikom. Drugi nacrt apriornosti bavi se rekonstrukcijom Nicolaia Hartmanna s jedne strane ontologijski uvjetovane a s druge strane promjenljive i utoliko dinamičke apriornosti čija funkcija predstavlja pretpostavku prilagodavanja »spoznajnog ljudskog aparata« u svijetu. U trećem nacrtu radi se o kritici apriorizma kritičkog racionalizma (Karla Poppera) koji nastoji Kantovo postavljanje pitanja iskazati kao spoznajno psihologijsko da bi konačno dao riječ psihologijsko-genetskom apriorizmu, a prema kojemu se iskazi o zbilji trebaju shvatiti kao preformirani, tj. kao »anticipativno« a priori (antizipativ a priori).

### **»Religiozna apriornost« (Das »religiöse Apriori«) (Ernst Troeltsch)**

Pod dokazivim Kantovim utjecajem i pod utjecajem novokantovskog mišljenja filozofija religije, orijentirana na filozofiju svijesti, postavila je zahtjev da se izloži »najunutrašnjija jezgra« religije kao element uma i na taj način potvrdi podudaranje uma sa samim sobom i u pogledu iracionalnog događanja religije. Filozofski interes spoznavanja koji je usmjeren na umnost religije nije slijedio nikakav drugi cilj osim da dokaže da i religiozno iskustvo ima valjanost (Gültigkeit), naime tada kad se uspiju pokazati pravila i zakoni koji su mu u osnovi. Neospornim kriterijem efikasnosti postkantovske idealističke filozofije religije postala je njezina uloga time što je nastupila kao teorija spoznaje religi-

je. Ta sama uloga mogla se je ostvariti na osnovi metodički vode-  
ne analize svijesti, kad je njena glavna tema bila sama efikasnost  
zakona svijesti, čime u filozofsko-religioznom pogledu nije bilo  
postavljeno pitanje o nastajanju, nego pitanje o umnom uteme-  
ljenju religije upravo pomoću tih zakona.

Iz toga dakle slijedi da na mjesto metafizičkog pitanja o transcendentnim, religioznim »objektima« dolazi problematika istine i valjanosti religioznih spoznaja, odnosno iskustava, zadatak, za rješavanje kojeg je teolog i filozof religije Ernst Troeltsch smatrao od pomoći teoriju »religiozne apriornosti«. I o pitanju valjanosti koje se odnosi na religiozne fenomene i njihovo iskustvo može se »odlučivati samo logičkim i općepojmovnim istraživanjima. Ono važeće ne može se utvrditi gomilanjem činjeničnih pojava ili proizvoljnim utvrđivanjem i 'prekrajanjem' ('Zurechtstut-zung') bilo čega činjeničnog, nego jedino vraćanjem na opće važeće pojmove inherentne mišljenju ili umu«. (E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie*. . . , 18). Teorija spoznaje, koja intendira iskazivanje važenja, smjera stoga na »racionalnu apriornost« (kako Troeltsch formulira), koja je strana psihološkom bavljenju, pod čime treba razumjeti zakone svijesti koji djeluju iz »autonomne nužnosti« i sa »zahtjevom za važenje«.

U pogledu autentičnosti svog polazišta Troeltsch se poziva na Kanta: »U najprincipijelnijoj povezanosti Kant je poduzeo to istraživanje time što je analizu zakona svijesti uopće uzeo za načelo i među tim zakonima dao religiji određeno mjesto u ekonomiji svijesti« (E. Troeltsch, *Ges. Schriften*, II, 470). Preostalo je da se izravno upitamo, u čemu se uopće sastojao motiv i pitanje intencije koja se povezuje s teorijom religioznog *a priori*? Naročit spoznajno teorijski motiv konstrukcije religiozne apriornosti sastojao se u očekivanju da je pomoću njega religiozna spoznaja (ne drukčije nego teorijska spoznaja) mogla nastupiti sa sigurnošću vlastitog uvida u tvrđenu istinu. U pogledu pitanja intencije Troeltsch je dao uputu da se pod naslovom »religiozne apriornosti« pita o »apriornom zakonu duha« kao svuda identičnoj pretpostavci religioznih fenomena. Troeltsch vidi u tom pitanju neposrednu sukladnost s Kantovom filozofsko-moralnom tezom prema kojoj je princip ćudorenosti mogao biti samo »čisti« zakon koji djeluje neovisno o empirijskim principima i apriorno određuje volju. Pitanje umnosti religije postavlja se u analogiji prema pitanju o umnosti morala. Oslanjajući se na premisu da praktični um sadrži apriornost moći teženja, Kant je smatrao sigurnim da etiku treba zacrtati neovisno o empirijskim principima. Kao princip važio je za njega čist zakon, tj. onaj koji nije deduciran ni iz kakvog iskustva, koji određuje volju čovjeka *a prio-*

ri. Kad je Kant za odgovor na pitanje o umnoj određenosti religije morao zahtijevati moral (jer u religiji može *a priori* biti samo ono, što se osniva na moralu), tada je time otvorio mogućnosti dokazivanja samosvojnosti religije u svijesti čovjeka. Međutim upravo taj dokaz dat će Troeltsch, pokušaj čije opravdanje u njegovim očima izgleda da nijedna teorija neće moći bolje pružiti od one o religioznom *a priori*. Filozofija religije, orijentirana na oslobađanje religiozne apriornosti, posegnula je pri tom opet za razumijevanjem kriticiističke filozofije, koje poduzima to da pokaže posljednje pretpostavke u organizaciji svijesti umjesto u metafizici (usp. Ges. Schriften II, 191 str.). Ono što osobito pogađa Troeltschevu koncepciju kriticisma je upravo to što se na njoj može pokazati ambivalentno određenje koje je trajno djelovalo na njegovo razumijevanje apriorizma: s jedne strane on se priključuje teoretsko-subjektivnim predodžbama kriticisma, polazeći od inteligibilnog ja kome se čak pripisuje »vlastita inteligibilna vremenskost«. S druge strane stoji i pada njegovó promatranje religije sa stanovišta filozofije svijesti s višestruko iznesenom tezom da — suprotno Kantu — bez prihvaćanja međusobnog prožimanja empirijsko-kauzalnog i inteligibilno-slobodnog ja nije moguće napredovati. Izgleda da Troeltsch drži ono razumijevanje kriticisma za jedino legitimno koje polazi od toga »da to međusobno prožimanje leži već u samim temeljnim pojmovima kriticisma« (Psychologie... 42). On to razumijevanje shvaća posve kao »korekturu« kriticisma kasnog 19. stoljeća, posebno marburške *Kantove škole* i on je uvjeren da takva korektura rezultira nužno iz spoznajno-teorijskih premisa izvornog kriticisma. Na cijelu svoju znanstveno-religioznu koncepciju, kao i na brižno razrađeno spoznajno teorijsko postavljanje zadataka upozorava on sam s ukazivanjem na svoje metodologijsko uvjerenje: »S psihologizmom ne ide; on je u osnovi plitkost bez smisla. Ne ide ni sa supranaturalizmom; on je prozirno apsolutiziranje jednog danog povijesnog elementa. Dakle, mora ići s kriticismom koji u najmanju ruku u polazištu uzima u obzir sve zbiljske interese spoznaje«. (Ges. Schriften, II 759). Nasuprot psihologističko-genetičkom postavljanju pitanja o nastajanju religije i religijâ u *homo religiosusu* ili u religioznim zajednicama smjera kriticiističko-spoznajno-teorijsko ispitivanje filozofije religije na (kako on formulira) »apriornost valjanosti ili transcendentalnu apriornost« (Gültigkeits — oder transzedentale Apriori). Kad Troeltsch, ne drukčije od Kanta, povjerava rješnje pitanja valjanosti primjeni transcendentalne metode tada i ovdje treba razjasniti ambivalentnost koja se pripisuje transcendentalnoj metodi u Troeltschovoj procjeni njezine efikasnosti i postavljanja zadataka. »Transcendentalna metoda djeluje polazeći najprije od či-

sto psihologijske analize da bi našla točku gdje aprioristički element svijesti dolazi do izražaja.« (Ges. Schriften, II, 383). Karakteristično je za Troeltschovu recepciju Kanta kad on vjeruje da svoj pokušaj razvijanja religioznog *a priori* iz teoretskog razuma može svesti na samog Kanta. U svome nastojanju da eliminira distanciju prema Kantu, Troeltsch je zapravo tvrdio, da je Kant »raznoliko« bio također primoran na jedno shvaćanje slično njegovom, on je »upravo empirijsko-psihologijsku religiju spoznajno-teorijski konstruirao kao fantazijsko predočivanje apriornog« (Psychologie. . . , 45). Za razliku od »sintetičke funkcije jedinstva znanstvenog poimanja« što se postiže apriornošću teorijskog razuma, ostalim vrstama apriornosti (etičkoj, estetskoj i religioznoj) pripada zadatak da osiguraju umno nužni način promatranja zbiljskog. Iako sam Troeltsch ne osporava da njegovo tumačenje donosi sa sobom »premještanje« izvornog Kantovog pojma apriornog, ipak on vjeruje da se može pozvati na osnivača transcendentalnog idealizma i s pravom se prikloniti njegovom razumijevanju apriornoga. Troeltsch međutim izričito odbija neopravdano i jednostrano inzistiranje samo na »teorijskoj apriornosti« (theoretischem Apriori) što se nalazi ponajviše kod raznih mislilaca novokantizma. Njima on doziva u sjećanje da je Kant ne samo za teorijsko spoznavanje predmeta prirodnih znanosti nego i za religiju zahtijevao umnu apriornost. »Kant je sâm stalno naglašavao potrebu apriornog religioznog uma i u njemu postavljenoj objekta i borio se za to da taj racionalno-nužni element poveže s empirijsko-psihologijskim elementom konkretnih religioznih predodžbi i osjećaja« (Psychologie. . . 28).

U načelnom doprinosu *Uz pitanja religioznog apriori* (*Zur Frage des religiösen Apriori*, 1909), kojim replicira na kritičke primjedbe na njegovu tezu o apriornom, Troeltsch je pokušao otkloniti zamjerke koje su izražene uz »sažimanje apriornog s psihologijski-konkretnim u iracionalno jedinstvo života« (*Zusammenfassung des Apriori mit dem Psychologisch-Konkreten zu einer irrationalen Eihnheit des Lebens*). Troeltsch objašnjava svoje shvaćanje religioznog *a priori* time što prije svega izjavljuje zbog čega on u svim slučajevima apriornost eksplicira kao racionalnu. Riječ »racionalno« ima međutim nijansirano značenje (usp. Ges. Schriften, II, 762), ona može u znanosti, epu, religiji i umjetnosti biti vrlo različita. Zbog toga se i postavlja pitanje valjanosti u teorijskoj povezanosti drukčije nego li u izvanteksijskom kontekstu. »Racionalno« dozvoljava razlikovanje teoretske i ateoretske valjanosti.

Na osnovi te promijenjene i proširene interpretacije »racionalnosti« i »valjanosti« nastoji Troeltsch učiniti vidljivim da se re-

ligiozna apriornost ne odnosi samo na mehanizam pravila koja utemeljuju valjanost nego također i na činjenicu povezanosti koja postoji između apriornog »djelujuće sadašnjosti apsolutnog duha« u konačnom duhu. (Ges. Schriften, II, 764 i 370). Taj odnos apsolutnoga prema konačnom duhu, koji čini stvarni sadržaj apriornoga, poprima za Troeltscha oblik zakona duha bez čije funkcije se religiozni fenomeni ne bi mogli spoznati, odnosno razumjeti: »... taj aprioristički zakon duha samoodnosa na u duši prisutno apsolutno je svuda identična jezgra religioznih fenomena usprkos svim njihovim vanjskim razlikama, slučajnosti-ma i nejasnoćama« (ebda. 370). Da bi sama postala religija, religiozna apriornost stoga još treba — kao što Troeltsch formulira — »aktualiziranje«, tj. spajanje racionalnog zakona s jedne strane i konkretne individualne psihičke činjeničnosti s druge strane. Zbog toga se intencija istraživanja ne usmjerava na logicitet religiozne apriornosti nego na njezinu kooperabilnost i produktivnost.

O modusu »aktualiziranja« religiozne apriornosti ne postoji za Troeltscha nikakva sumnja: Budući da se »opće valjano« i unutrašnje »nužno« (das »*Allgemein-Gültige*« und zuinnerst »*Notwendige*«) manifestira u religioznim pojavama, postavlja se s religioznom apriornošću »pitanje o biti i smislu općega koje je sadržano u čisto činjeničnom« (Psychologie. . . 21). Drukčije formulirano: teorija o religioznoj apriornosti treba služiti samo tome da »utvrdi element nužnosti u empirijskoj pojavi. . .« (ebd. 45). Da je upravo karakter »nužnosti« koja pripada nužnosti religiozne apriornosti osporavan od kritike (tako od Heinricha Scholza, *Religionsphilosophie*, 2. novo izdanje, 1922., 243) pokazuje kako se kontroverzno može odgovoriti na pitanje da li je s raspravljanjem o religioznoj apriornosti načet teorijski problem valjanosti ili nije li pak štoviše »kategorija vječnosti« stupila na mjesto formalne valjanosti.

### Nicolai Hartmann

Desetljećima se Nicoali Hartmann bavio apriornim, njegovim karakterom, učinkom i neophodnošću, i to kako u svojoj kritičkoj ontologiji tako i u svojoj teoriji spoznaje. Postojali su u svakom vremenu zapadne filozofije filozofi koji su »utirali put«, koji bi u »problemu apriornoga« prepoznavali »krizu bitka i nebitka svih dubljih uvida« (Kl. Schriften, II, 84). Dakako, Hartmann je bio svjestan toga da »historijske forme« apriornoga ne bi više zadovoljavale zadatak koji se danas na osnovi filozofskog i znanst-

venog razvoja postavlja na apriornost. Zbog toga je za njega bilo neophodno »novo oblikovanje pojma apriornoga« (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921<sup>2</sup>, uvod skraćen, ME); on je govorio čak i o »potpunoj revoluciji u pojmu apriornoga samog« (ME<sup>2</sup> Kap. 34, a). Ono što razlikuje »suvremeni apriorizam« od njegovih starijih oblika jest prije svega »oslobađanje od jednostranog intelektualizma«. Dok su stari racionalisti ono *a priori* »uvijek tražili samo na logičkoj strani« (dakle u području razuma, uma, mišljenja, pojma i suda) proteže se sadašnje istraživanje apriornoga na svako predmetno područje, na predmet opažanja jednako tako kao i na predmet mišljenja, na čine doživljavanja kao i na cijelu sferu njihovih predmeta uopće. »Dakako, istraživanje tog proširenog područja danas je još u počecima, i anticipirajući zaključci bi možda bili preuranjeni« (Über die Erkennbarkeit des Apriorischen, Logos, V, 295) [O *spoznatljivosti apriornoga*]).

Nije prijeporno da si je u dugom vremenu inkubacije u Hartmannovom mišljenju prokrčila put koncepcija apriornoga koja transformira Kantovo razumijevanje. Neke karakteristike te preobrazbe apriornoga treba nadalje objasniti. Da postoji apriorna spoznaja o tome za Hartmanna nema nikakve sumnje: »Spoznaja *a priori* čija činjeničnost je na znanstvenom području izvan svake sumnje i osim toga se može utvrditi i u svakoj naivnoj spoznaji, pruža jednostavno svjedočanstvo za takvo stanje stvari«, stoji kod njega (ME<sup>4</sup>, 339).

Apriorna spoznaja se ipak ne da ni ograničiti na sintetičke sudove *a priori* niti se ovi smiju reducirati na prototip apriorne spoznaje, naime, na matematsku prirodnu znanost. Za Nicolaia Hartmanna i tzv. »naivna spoznaja stvari« (*naive Sacherkenntnis*) sadrži apriorne, tj. o iskustvu neovisne elemente.

Time je već naznačen prvi stupanj preobrazbe apriornoga u Kanta. Nasuprot Kantu i neokantizmu valja apriorni element spoznaje na neki način izvesti iz tjesnaca idealizma. Hartmann tvrdi da se apriornost »s nepravom ograničava na formu, zakonitost i sintezu, s nepravom premješta u funkcije subjekta, s nepravom, također unutar ovih posljednjih, opet pretežno s mišljenjem i suđenjem« dovodilo u vezu (*Kant-Studien*, XXIX, 1924., 179). Apriornost prema Hartmannu nije nikakva bitna osobujnost suda. To što Nicolai Hartmann daje mjesto spoznajnoj apriornosti unutar svog apriorizma čini se da ga opet približava Kantu. No ovdje valja biti na oprezu. Hartmann nudi niz značajnih razlikovanja koja moramo uzeti na znanje.



Najprije slijedeće: apriorna spoznaja »... shvaća samo opće, zakon, potpunu određenost mogućih predmeta, no nikad zbiljski predmet kao takav« (Kl. Schriften, II, 298). Spoznaja *a priori* zadobiva dakle svoje ime kod Hartmanna kako prema onome što se shvaća (prema nadempirijskome i općem) tako i prema načinu shvaćanja. Način apriornog shvaćanja karakteriziran je time da se »pojedinačni slučaj, čak tamo gdje ga ima, sadržajno prekoračuje, da 'bitni nateg' ('*Wesenszug*' zur *Gegebenheit*) k danosti, koji se shvaća u načinu apriornog shvaćanja, dolazi bez obzira na pojedinačni slučaj, čak u odvrćanju pogleda od realnog slučaja. . . « (Hans Wagner, *Apriorität und Idealität*, I. Teil, 299). To znači: budući da razliku između apriorne i aposteriorne spoznaje kod Hartmanna treba shvatiti kao razliku ljudskog shvaćanja i načina danosti intendiranog predmeta, radi se stoga o tome da li shvaćanje smjera na »ontičko prije« (*Prius*) ili na »kasnije« (*Posterius*), na esenciju (*Das Sosein*) ili na egzistenciju (*Das Dasein*) realnog predmeta. »Budući da je pojedini slučaj ontologijski sekundarno i esencijalno *posterius*, takva spoznaja zaslužuje svoje ime (a posteriori), budući da i obratno, ime apriorna spoznaja postoji s pravom zato, jer je u njoj obuhvaćena bitna karakteristika nasuprot pojedinačnom slučaju ono ontologijski primarno i esencijalno *prius*. . . Na objektu su sve određenosti bez razlike »prije« shvaćanja prisutne, one su ontologijski u svakom slučaju *prius* pred spoznajom« (H. Wagner, ebd.).

Utoliko je za Hartmanna smisleno, usprkos i nadalje zadržane jezične upotrebe prema kojoj postoje apriorni načini spoznaje, govoriti o »opstojnom *a priori*« (usp. *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*. . . , 301 [*O spoznatljivosti apriornog*]). Posebnu važnost Hartmann polaže na apriornu spoznaju realnog bitka; jedino ona može postaviti zahtjev za objektivno važenje. Opravdanje tog zahtjeva apriorne spoznaje realnog (koja predstavlja glavni problem njegove teorije spoznaje) osniva se na prvobitnoj premisi koja se nalazi u osnovi cjelokupne Hartmannove filozofije. Ta premisa glasi, da objektivno važenje može postojati samo tada, ako se između kategorije razuma i predmeta može postići identitet. Taj slučaj, da kategorije razuma zaista pogađaju predmete o kojima sudimo, samo taj slučaj je mislio Kant kad je govorio o »objektivnom važenju«. Što je Hartmann razumio pod kategorijama? »Kategorije su osnovni predikati bića koje prethode svim specijalnim predikacijama i istodobno čine njihov okvir.« Najprije se dakle tvrdi da kategorije iskazuju »osnovne odredbe predmeta o kojima govore«. . . i drugo, da te temeljne odredbe zbiljski odgovaraju predmetima. Formulirano jezikom

Hartmanna to znači: Tvrdnja o apriornom karakteru realne spoznaje ima već za pretpostavku priznanje kategorija kao principâ bitka (usp. Aufbau der realen Welt, 1949<sup>2</sup>, 7). Dakako: Objektivno važenje je drugo i više nego intersubjektivno važenje, ili kako formulira Hartmann, imanentno opće važenje. Polazeći od Heraklitove opomene da su ljudi u zabludi kad čine tako »kao da svatko ima svoj privatni um« (ME<sup>2</sup>, 326) Hartmann hvali neprolazni Platonov uvid da ima principâ spoznaje koji su za sve ljude identični, koji u izvjesnom smislu preuzimaju ulogu posredovanja ili mosta između subjekta i subjekta i koji zbog toga predstavljaju fenomen intersubjektivne ili imanentne apriornosti.

Drugo je pitanje pak da li se intersubjektivno važenje proteže također i na transcendentne objekte. Jer, kako tvrdi Hartmann, »ono u čemu se svi subjekti *a priori* slažu, to može lako biti objektivno neistinito, to znači da uopće ne mora odgovarati transcendentnom objektu« (ME<sup>2</sup>, 333). Imanentno opće važenje nije još po sebi garancija za »objektivno važenje« realnoga, tj. transcendentnog objekta, jer intersubjektivno važenje može počivati i na »općesubjektivnoj« obmani.

Isključivanje moguće obmane o objektu, treba stoga zadržati samo za, po Hartmannu nazvanu, »transcendentnu apriornost«. »Transcendentna apriornost« znači sposobnost subjekta da sâm u sebi shvati bitne povezanosti realnoga, a da ne treba shvatiti pojedine karakteristike i pojedine slučajeve. Kant, kao što izvodi Hartmann, nije obje forme apriornosti doduše »oštro razdvojio«, no on je ipak stavio najjači naglasak na »transcendentnu apriornost«. Što on tu apriornost nije označio kao transcendentnu, »nego samo kao 'transcendentalnu' nije bilo zbog toga što je Kant promašio problem već zbog idealističkog prethodnog prihvaćanja njegovog rješenja.« (usp. ME<sup>2</sup>, 334). Idealističko rješenje je međutim za Hartmanna neprihvatljivo zbog njegovih unutar-njih aporija. Ono ne može riješiti problem važenja spoznaje transcendentnih objekata. Je li teorija spoznaje time dospjela u slijepu ulicu? Hartmann nalazi izlaz u *Vrhovnom načelu Kantove Kritike* koje je veliki filozof iz Königsberga odredio kao osnovu sinteze: »Uvjeti mogućnosti iskustva uopće istodobno su uvjeti mogućnosti predmeta iskustva, i zbog toga imaju objektivnu valjanost u sintetičkom sudu *a priori*« (Kr. r. V. B 197). Hartmann ne oklijeva s tvrdnjom da je Kant formulacijom ovog »genijalnog načela« ukazao mnogo dalje od svoga vlastitog stanovišta. Jer, to načelo ne uključuje da se apriorizam mora razumjeti kao idealizam, on je dapače u svom općem smislu nadmoćan nad svakim filozofskim stajalištem. Formulacija problema koja je izgovorena u ovom načelu bila bi ona o »identitetu kategorijâ

bitka i spoznaje«. Kantovsko rješenje problema (da razum propisuje prirodi svoje zakone), ne zadovoljava ipak cilj problema. Hartmann postavlja zbog toga svoje vlastito rješenje iznad Kantova, naime, da su razumu »i prirodi već propisani isti zakoni: time što razum slijedi svoju vlastitu zakonitost, slijedi on istodobno zakonitost prirode« (ME<sup>2</sup>, 339).

Kao rezultat tih razmišljanja možemo ustanoviti da se granica objektivnog važenja stapa s granicom identičnosti kategorijâ spoznaja i bitka. Odlučnija međutim od te tvrdnje o koincidenciji granicâ je ona o njezinoj nestabilnosti, odnosno o karakteru njezina toka. Budući da granica objektivnog važenja, a time i granica identičnosti kategorija spoznaje i bitka upravo nije čvrsto utvrđena, budući da je, štoviše, nestalna, zbog toga je također konzekventno tvrditi da se »spoznaje« *a priori* mijenjaju, da napreduju. Proces stalnog prilagodavanja kategorijâ spoznaje kategorijama bitka označava razvoj unutar apriorizma, koji bih želio nazvati »dinamiziranjem apriornoga« kod Hartmanna. Ta misao predstavlja nedvojbeno vrhunac u Hartmannovu shvaćanju apriornoga. Otkrivanje dinamičnog apriornog oslanja se kod Hartmanna na ontološki nalaz da se sâm povijesni ljudski duh ne može razumjeti drukčije nego kao realni duh, te da se taj tako razumljeni realni duh ne zatvara »stalnom prilagodavanju, prisvajanju svijeta«. Realni ontolog Hartmann upućuju uvijek na to da »spoznaja« sve više postaje »orijentiranje« u svijetu (usp. *Kl. Schriften*, I, 176). Da bi se bolje mogla razumjeti misao o dinamiziranju apriornoga potrebno je sjetiti se ukratko Hartmannovih triju elementarnih iskaza kategorijalne analize:

1. Smisao apriorne spoznaje — toga se Hartmann striktno pridržava — jest svagda u shvaćanju općega i nužnoga;

2. Apriorizam počiva na identičnosti kategorijâ svijesti i bitka;

3. S napredovanjem te kategorijalne identičnosti nastavlja se i sama apriornost. Time se ruši stara dogma vjerovanja u nepromjenljivost kategorijâ, »posljednji *rezidium* stare dogme o eleatskom mirovanju duha« (*Kl. Schriften*, I, 176).

Samo uz pretpostavku da se »cijeli aparat spoznajnih kategorija« (ebd., I, 120) prilagođava svijetu čovjeka u kojemu živi, samo kad se »čvrsta apriornost« raspadne i u »kategorijalnoj adekvaciji« prilagođava povijesnom procesu duhovnog života, apriorizam se još može održati. Da bi se u tom procesu prilagodavanja izbjegli nespornosti Nicolai Hartmann više puta ističe da »prilagodavanje« ne bi smjelo biti promatrano i utvrđeno samo u biološkoj perspektivi, nego da je ovdje izazvana antropologija koja uz tjelesno-duševne mora i duhovno-kulturne razvoje učiniti

svojim područjem fenomena. Kategorijalna adekvacija izjednačuje se u krajnjoj liniji s promjenom paradigme kako u promatranju prirode tako i u promatranju društvene zbilje, te bi kruti sistem kategorija morao otpasti kao neplodan. »Tijekom povijesti postiže duh zrelost i prijemljivost za nove kategorije koje tada prodiru u svijest, koje potiskuju dosadašnje vladajuće kategorijalne elemente i sa svoje strane zauzimaju dominirajući položaj. Ovdje se može kao primjer navesti promjena teleološkog u kauzalno promatranje prirodnog događanja. Teleološko promatranje prirode, koje je vladalo u antici i u srednjem vijeku, u novom vijeku s procvatom matematske prirodne znanosti nadomješteno je kauzalnim. Tako je kauzalitet bio 'vrlo dugo vremena potiskivana kategorija koja se čak i pri svom prodiranju u svijest još dugo morala boriti za svoje pripadajuće mjesto'« (Nicolai Hartmann, Philosophie der Natur, 376)

Samo onaj koji kao »neoidealisti« (tako ih naziva Hartmann) ne može prihvatiti realnost spoznajnog procesa, tko zatim realnu spoznaju i dalje zamjenjuje s bezvremenskom »smislenom tvorbom« (*Sinngebilde*) suda, samo se taj može zatvoriti uvidu u »pokretni aparat spoznajnih kategorija«, a time i povijesnoj promjeni realnog duha. Protiv jednog tako reakcionarnog spoznajnog idealizma postavlja Hartmann stav: »Prilagodavanje... pripada praiskonskim osebujnostima spoznaje« (*Kl. Schriften*, I, 175). Drukčije formulirano: Spoznajne kategorije ovisne su o »povijesnom duhu« i tek pomoću njega »dolaze na vidjelo ili budu skrivene« (*Der Aufbau der realen Welt*, 22).

Konrad Lorenz je u svojoj knjizi *Die Rückseite des Spiegels (Druga strana ogledala)* u pokušaju prirodne povijesti ljudskog spoznavanja, okarakterizirao spoznajno-teorijski temeljni stav Hartmanna kao »najsrodniji« »hipotetskom realizmu.« U vidnju tog hipotetskog realizma predstavljaju apriorne kategorije i oblici zora ljudskog spoznajnog aparata »nešto sasvim razumljivo što je nastalo u toku povijesti ljudske vrste.« Ono apriorno se prema tome prilagođava na »izvansubjektivnu zbilju« na analogan način kao konjsko kopito na tlo stepe ili peraja ribe na vodu. Iako Hartmannova tvrdnja o korespondenciji kategorijâ razuma i predmeta nije razvijena s namjerom genetičko-povijesnog objašnjenja, ipak se »tako savršeno poklapa s objašnjenjima filogenetičara« da bi bilo teško reproducirati Hartmannove tokove misli, a da se ne zapadne u evolucionističku interpretaciju. U njegovom nauku o slojevima koji čine strukturu realnog svijeta (o anorganskom, organskom, duševnom i duhovnom), pogotovu u odnosima uvjeta koje je razvio Hartmann (principi bitka svagda nižeg sloja važe na modificiran način i za svagda viši sloj), vidi Konrad Lorenz potvrđene rezultate filogenetičara.

### Uz apriornost u kritičkom racionalizmu (Karl Popper)

Kritički racionalizam, potaknut različitim motivima, obilno se bavio apriorizmom, a posebno sintetičkim sudovima *a priori* koje je Kant obradio. Karl Popper sâm sebe izričito smatra »neortodoksnim kantovcem« koji ne zaboravlja da na više mjesta u svome djelu izrazi snažno priznanje Kantu, »ako i ne Kantovu apriorizmu«, kako doslovce dodaje (*Grundprobleme*. . . 320). Sa svojim transcendentalnim programom Kant je ukazao na put spoznajnoj teoriji, поближе, na put teoriji znanosti i kritici metode. U toj svezi žali on diskreditiranje Kanta od strane pozitivizma, koje je naškodilo filozofskom razvoju u cjelini. Svoje vlastito filozofsko uvjerenje razumije Popper kao direktni rezultat svojeg razračunavanja s Kantovom filozofijom, koje dovodi do teorijski-znanstveno orijentirane kritike Kanta, u kojoj problem apriornoga igra značajnu ulogu. To ga opet ne priječi u tome da sa strahopoštovanjem govori o »kantovskoj intelektualnoj klimi« bez koje bi teorije Einsteina ili Bohra bile nezamislive (usp. *Die offene Gesellschaft*, I, 16). O ambivalentnosti Popperova stava prema Kantu može se svatko sâm lako uvjeriti, tko usvoji Popperovo djelo s tog gledišta.

Da ne izgubimo mnogo vremena na predgovor, odmah ću početi govoriti o stanovištu Karla Poppera o apriornosti, kako ga je iznio u svojoj knjizi *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* [*Oba osnovna problema teorije spoznaje*] (objavljeni 1979.). Popper očito vjeruje da je odlučujuće pridonio rješenju problema apriornoga kad se i s prvom rečenicom drugog djela predstavio kao rješavalac problema. Ta prva rečenica glasi: »Vjerujem da sam riješio važan filozofski problem: problem indukcije« (*Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf*, njemački prijevod 1973, 13 [*Objektivna spoznaja, jedan evolucijski nacrt*]). Da bismo već na ovom mjestu ukazali na pravac rješavanja problema apriornoga kod Poppera dovoljno je ukazati na jedno Popperovo otkriće koje on drži vrlo dalekosežnim, pa čak i odlučujućim: To je otkriće Kantove zamjene spoznajno-teorijske apriornosti spoznajno-*psihologijskom* apriornosti. Opravdanje takvog razlikovanja ne može si Popper pripisati kao zaslugu, ono je u povijesti recepcije apriornoga nakon Kanta igralo značajnu ulogu. Da se međutim samog Kanta smatra žrtvom te distinkcije to je iznenadujuće i zahtijeva posebno obrazloženje. Kako glasi Popperova argumentacija? On postavlja slijedeći kriterij razlikovanja: »a priori« u prvom redu pripada spoznajno-teorijsko značenje: to značenje glasi: »važće neovisno o svakom iskustvu«. Time se izraz — primijenjen na spoznaju ne odnosi na njezinu ge-

nezu, nego na njeno važenje. Ali izraz *a priori* može imati i jedan drugi, naime spoznajno-psihologijski smisao, izražen u rečenici: nije nastalo na osnovu iskustva. U tom se slučaju radi — primijenjeno na spoznaju — o njezinoj genezi ili — kao što Popper rado kaže — o njezinim genetičko-psihologijskim momentima. Da ne bi došlo do nesporazuma: Popper se odlučio za prvo spomenuto značenje apriornoga, dakle za *a priori* u spoznajno-teorijskom značenju, tako bar on sam kaže (*Grundprobleme*. . . 30). Kantu on naprotiv predbacuje da je utemeljenje svoga transcendentalnog idealizma izgradio na brkanju obaju vrsta apriornosti, pogreška čije bi otkrivanje i njegovo nezapadanje u nju već predstavljalo važan korak rješavanju problema apriornosti. Trebalo bi uostalom pretpostaviti da Kantovo rješenje uopće ne bi smjelo biti tako daleko od Popperova ako si predočimo da i za Poppera samo spoznajno-teorijsko značenje apriornoga dolazi u pitanje, koje je upravo bilo Kantovo otkriće. Međutim tko to misli, vara se! Jer, tako objašnjava Popper, Kant nije slijedio spoznajno-teorijsko postavljanje pitanja, on je, štoviše, formulirao spoznajno-psihologijsko postavljanje pitanja, koje bi se također moglo označiti kao genetičko-biologijsko. Ta je tvrdnja originalna ako i ne bez filozofijske tradicije, ako se misli npr. na interpretacije Kanta Jakoba Friedricha Friesa, Jürgena Bona Meyera, Ernsta Friedricha Apelta i Leonarda Nelsona. Ali, kako uopće treba razumjeti tu tezu i kako je Popper obrazlaže?

Polazeći od metodologijske premise da transcendentalna i psihologijska metoda moraju konzekventno biti odijeljene jedna od druge, vidi on kako majstor i začetnik transcendentalne metode, Kant, uvijek nanovo zapada u genetičko-psihologijsko postavljanje pitanja. On u tome prepoznaje nasljedstvo empirizma kod Kanta. Empirizam je bio taj koji je npr. pitao o »porijeklu pojmova (npr. pojmova kauzalnosti) a ne o važenju rečenica«. Empirizmom inspirirano, pa čak i inaugurirano, genetičko-psihologijsko shvaćanje na mnogim mjestima je prodrlo u mišljenje i jezičnu argumentaciju Kanta, tako npr. kad on postavlja pitanje da li određena spoznaja »izvire iz iskustva« umjesto da pita »da li i kako bi se mogla obrazložiti iz iskustva«. »Tome odgovara da je Kant 'iskustvo', 'razum' itd. označavo kao 'izvore spoznaje' (slikovito neodređen, očito genetički mišljen način izražavanja), umjesto da npr. iskustva, logičke dokaze itd. navede kao temelje spoznaje« (*Grundprobleme*. . . 82). Kazano kratko i riječima Poppera: »Genetičko psihologijsko shvaćanje probija se i u Kantovoj terminologiji i dovodi do dvoznačnosti«. Kako bi — u očima Poppera — ta najteža Kantova pogreška, njegova tendencija psihologizmu i subjektivizmu, put koji je apriorizam uzeo od Friesa, po-

stala očita, Popper nije propustio da se time opširnije pozabavi u poglavlju koje je naslovljeno »Kant i Fries« (*Grundprobleme*, 81 – 136). Mora se steći dojam da je Popper sa u sjećanje prizvanim prikazom Friesove antropologijske metode opravdanja, ciljajući dalje, također mislio i na samog Kanta. To je slučaj i kad Popper glavnu zadaću »antropologijske kritike uma« kod Friesa opisuje na slijedeći način: »Ona mora (najprije) pokazati empirijsko postojanje onih spoznajno psihologijskih činjenica ('neposrednih spoznaja') koje su u temelju sintetičko-apriornih principa i učiniti ih vidljivim; ona mora (drugo) utvrditi spoznajno-psihologijsku činjenicu da takav empirijski dokaz zadovoljava sve naše potrebe obrazloženja« (*Grundprobleme*. . . 109). Gotovo uzgredno počinje Popper tada govoriti o odlučujućoj i do tada nediskutiranoj premisi svoje vlastite kritike Kanta. On tumači svojim čitaocima da je Kant promašio spoznajno-teorijsko postavljanje pitanja kao takvo; on se pri tom oslanja na slijedeća razmišljanja: Kantova intencija koja ga je dovela do transcendentnog idealizma bila je da zahtijeva objašnjenje za činjenicu da spoznaja postoji. Takvo pak objašnjenje nije mogla dati teorija spoznaje (usp. *Grundprobleme*. . . 85). Što teorija spoznaje može učiniti jest, štoviše, istraživanje pitanja: »Kako je spoznaja moguća«? To znači, da teorija spoznaje »može analizirati pojam spoznaje i istražiti pretpostavke koje moraju biti ispunjene da spoznaja zbilje može postojati« (*Grundprobleme*. . . 86).

O metodi istraživanja, koju teorija spoznaje treba primijeniti za postizavanje toga cilja, nema kod Poppera nikakve sumnje: to je ona specifična spoznajno-teorijska istraživačka metoda koju je Kant nazvao »transcendentnom metodom«. Sam Popper kaže o njoj da je to »metoda koja, ispravno primijenjena, ne samo da je posve *nesumnjiva*, nego upravo neizbježna; metoda kojom se je *svaki* teoretičar spoznaje (nakon Kanta) više ili manje svjesno služio« (*Grundprobleme*. . . 57).

Imajući u vidu to neograničeno Popperovo odobravanje transcendentne metode kao izvrsnog sredstva spoznajno-teorijskog istraživanja teško je shvatljivo zbog čega Popper može misliti da Kant nije ni postavio spoznajno-teorijsko pitanje niti je na njega odgovorio. Ipak Kantu u njegovom kritičkom djelu nije bilo stalo do ničeg drugog do li do otkrivanja i utemeljenja spoznajnih pretpostavki, odnosno spoznajnih principa. Pogleda li se točnije tad se vidi da se oba mislioca čak slažu u ocjeni nužnosti i efikasnosti onoga što bih, radi skraćanja, nazvao analizom pretpostavki: sam Popper kaže da uspjeh transcendentne dedukcije ovisi o dokazu »da su sva iskustva, također posebni iskustveni iskazi, a time sve spoznaje zbilje omogućene tek određenim pretpostav-

kama i da su... te pretpostavke iskazi o zakonomjernostima« (*Grundprobleme*. . . 63). Drukčije izraženo: između Kanta i Poppera nije sporno da svaka spoznaja prirode i svaki posebni iskaz o zbilji pretpostavlja postojanje zakonomjernosti« (ebd.). Nadalje nipošto nije sporno ni to da su najopćenitije pretpostavke svakog iskustva identične s najopćenitijim zakonomjernostima. Što je dakle razlog da Popper podmeće Kantu da uopće nije postavio spoznajno-teorijsko pitanje i dalje da je psihologijsku apriornost zamijenio spoznajno-teorijskom apriornošću?

Odgovor na to pitanje proizlazi iz Popperove teze o postojanju i funkcioniranju Kantovog »antropomorfno apriorizma« koji on, Popper, ne može priznati. Taj pojam je bezazlenije mišljen nego što se to čini. Što on izriče?

Oblici našeg razuma za koje tvrdimo da su posljednje neprekoračive granice i ujedno posljednji nesumnjivi principi našeg spoznavanja čine to da su sve naše spoznaje subjektivno obojene, to znači da su antropomorfne! Stoga transcendentalni idealizam i može objasniti samo spoznajno-psihologijsku apriornost prirodne zakonitosti a nikad spoznajno-teorijsku apriornost. U toj svezi Popper govori o Kantovu nauku o razumu kao zakonodavcu prirode iz čega on zaključuje da se ovdje može raditi o »pukoj subjektivnosti prirodne zakonitosti«, interpretacija, u kojoj on uostalom vidi jezgru transcendentalnog idealizma. Svođenje prirodne zakonitosti na zakonitost razuma ne objašnjava međutim među ostalim ništa zbog toga što sadrži zatvoren krug koji je lako uvidjeti: mi naime sami kao prirodna bića pripadamo »i to zajedno s našim razumom, našim umom, našom spoznajom, našom znanošću (također po Kantu) onoj *prirodi* koja treba tek biti po nama oblikovana, koja tek po nama treba postati *prirodom*« (*Grundprobleme*. . . 96).

Bilo bi sigurno zanimljivo još detaljnije prikazati, odnosno kritizirati argumentacijsku strategiju Karla Poppera, ali to bi daleko odvelo od teme moga referata. No ono što je ipak od velikog značenja za *preobrazbu pojma apriornosti* što ju je poduzeo Popper u svom mišljenju i što se neposredno nadaje iz sveze s već rečenim jest Popperovo ispovijedanje tzv. »preformacijskog sistema uma«, o kojem Kant nagovještajno govori u posljednjem paragrafu (§ 27) transcendentalne dedukcije u *Kritici čistoga uma* i ujedno se od njega distancirao. O tome je Kant isto tako raspravljao u § 36 *Prolegomena*. Stanje stvari je poznato. Nakon Kantove tvrdnje: »Mogućnost iskustva uopće jest dakle *ujedno* opći zakon prirode, a principi iskustva su također zakoni prirode« slijedi važno, nipošto samo retorički mišljeno pitanje: kako treba objasniti takvo i to nužno poklapanje principa mogućeg iskustva



sa zakonima prirode? Mogu se zamisliti tri mogućnosti objašnjenja, kaže Kant: prvo: naša spoznaja ravna se prema predmetu; drugo: predmet se ravna prema našoj spoznaji; treće (to se naziva rješenjem srednjeg puta): spoznaja je u nama kao (prirodna) zasad tako preformirana da se slaže sa svojim predmetom. Da Kant smatra utemeljenim samo drugo rješenje kao i razlog zašto tako misli možemo pretpostaviti kao poznato. Prema tome za Kanta nije upitno »da vrhovno zakonodavstvo prirode mora biti u nama samima, u našem razumu« (*Prolegomena*, § 36). Popper prepoznaje u tom rješenju osnovnu formulu transcendentnog idealizma. *Kopernikanski obrat* spoznajnog problema nije ni u jednoj rečenici jasniji od ove: »Razum ne crpi svoje zakone (*a priori*) iz prirode nego joj ih propisuje«. Kao krunskog svjedoka za srednji put preformacijskog sistema što ga Kant zabacuje, Kant doziva u sjećanje samo Christiana Augusta Crusiusa. Njegov argument glasi da »je duh koji ne može bluditi niti varati usadio nama izvorno te prirodne zakone« (*Prolegomena*, § 36, Bilješka). No na jednom drugom mjestu (u *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, Vorrede, 2. Fussnote) Kant i sâm koncedira ono »čudnovato« (*Befremdliche*) slaganja pojava sa zakonima razuma. On se ipak okreće protiv objašnjenja tog slaganja jednom — kako on kaže — »pretabiliranom harmonijom«. Popper uz to primjećuje da je Kantu očito izmakao jedan mogući daljnji argument za preformacijski sistem, naime, Descartesov nauk o *veracitas Dei*, o nemogućnosti obmanjivanja u smislu nužne istinoljubivosti tvorca cjelokupne prirode.

Kako glasi sada Popperevo stanovište prema tom problemu i kakvu ulogu igra pri tom apriornost? Dosljedan svom konceptu spoznajne teorije on objašnjava pitanje slaganja subjektivnih uvjeta našeg spoznajnog aparata, tj. zakona funkcioniranja našeg intelekta, s objektivnim odnosima naše okolice kao ne spoznajno-teorijsko nego kao spoznajno-psihologijsko pitanje (koje on razumije strogo kao činjenično pitanje). To znači, može se pitati samo o subjektivnim i objektivnim uvjetima slaganja, odnosno prilagodavanja, a ne o tome zašto takvo nešto kao slaganje ili prilagodavanje postoji. Popper dakle tvrdi da postoje kako objektivni uvjeti (npr. konstantnost okoline) tako i subjektivni uvjeti (npr. postojanje organskog života, reaktivnost itd.). Posljednji spomenuti subjektivni osnovni uvjeti, koji bi trebali objasniti prilagodavanje, ne mogu, dakako, opet sa svoje strane sami nastati iz prilagodavanja. Ti subjektivni preduvjeti, kako ih i sâm Popper naziva, jesu stoga: *a priori*, i to posve u Kantovom smislu, kako on dodaje; oni su naime, i sada slijedi Kantov citat,

»subjektivne, nama s našom egzistencijom zajedno usadene sklonosti za mišljenje« (Kr. r. V, B, § 27). Tu vrst apriorizma subjektivnih preduvjeta i temeljnih uvjeta našeg uma naziva Popper *genetičkim apriorizmom*. Premda ovaj može dati odgovore samo na spoznajno-psihologijska pitanja, on odgovara također apriornosti. Genetički apriorizam, kako on kaže vrlo oprezno, istovjetan je s odlukom za srednji put, dakle za preformacijski sistem. Dakako: »nužnost« u strogom smislu nije više povezana s apriorizmom jer se svaki čas može dogoditi da naš spoznajni aparat zakaže ili da završimo u kaosu.

Evolucijska spoznajna teorija obećava da diferenciranjem karaktera *nužnosti* što ga Kant povezuje s pojmom apriornosti, može bolje riješiti pitanja apriornosti nego što je to sâm Kant mogao. Prema tome razlikuje se »nužno istinito« i »nužno za iskustvo«, i tvrdi da se kod Kanta radilo o prvom značenju nužnosti. Sud koji je nužno (logički) istinit jest analitički, dakle nikad sintetički *a priori*. Ako je pak nužan jer potpada pod prirodni zakon, tada takav sud zahvaljuje svoju nužnost kategorijama »koje prirodi propisuju njezini zakoni« (usp. uz ovo: Gerhard Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 129). »No time dospijevamo u zatvoren krug: kategorije su nužne jer postoje (nužni) sintetički sudovi *a priori* koji svoj karakter nužnosti dobivaju opet po kategorijama. Nužnost dakle nije samo slaba kao kriterij apriornosti nego i kao svojstvo sintetičkih iskaza uopće.« (ebd.).

Popper iz toga zaključuje da je Kant imao posve pravo kad je rekao da naš razum prirodi propisuje zakone; no Kant nije uzeo u obzir da naš razum pri tom često ne uspijeva. Na mjesto apriornosti valjanosti dolazi za Poppera *psihologijska apriornost* koja proizlazi iz čovjekove potrebe za pravilnošću: »... pravilnosti koje bismo željeli propisivati jesu *psihologijski a priori*, no nema ni najmanjeg razloga da bi one *važile a priori*, kako je to vjerovao Kant« (Popper, *Objektive Erkenntnis*, 36).

Čini se da je Popper poslije revidirao ili barem olabavio razdvajanje spoznajno-teorijskih i spoznajno-genetičkih zadataka. U jednom kratkom poglavlju pod naslovom: *Skica jedne evolucijske spoznajne teorije*, što se nalazi u njegovoj knjizi *Objektivna spoznaja (Objektivne Erkenntnis)*, pokazuje se i on posve otvorenim za »brkanje« spoznajnih metoda i spoznajnih intencija, na što se prije kod Kanta tužio. Njegov novi argumenat glasi sada ovako: premda su glavne misli spoznajne teorije logičke a ne faktičke prirode ipak bi mnogi od njezinih problema mogli poteći iz istraživanja nastanka spoznaje. Spoznajno-teorijskom idealizmu on sad predbacuje da previda da bez prilagodavanja našeg duhovnog aparata okolici ne može uopće biti spoznaje bilo

čega. Popper odbija jednako tako »subjektivističku spoznajnu teoriju« kao i »spoznajnu teoriju običnog razuma« (*Erkenntnistheorie des Alltagsverständes*). Doduše i njegov vlastiti nacrt jedne evolucijske spoznajne teorije, koji je on razvio nasuprot tim spoznajnim teorijama, polazi također od razlikovanja između nastanka spoznaje i pitanja o njezinoj istinitosti, valjanosti i opravdanju. No za razliku od Kantova kriticizma Popperovo je čvrsto uvjerenje da se znanstvene teorije nikad ne mogu opravdati, odnosno verificirati nego da postoje samo više ili manje provjerene teorije. Ta uputa opet nije nespojiva sa Popperovom dvostrukom tvrdnjom da (1) i glavne misli njegove evolucijske spoznajne teorije jesu logičke a ne faktičke prirode; i da su (2) ta logička istraživanja valjanosti nadređena genetičko-historijskim pitanjima. Nasuprot možda metodologijskim premisama Diltheyeve škole i nekih novokantovskih pobornika jedne *transcendentalne psihologije* (koji u psihologiji vide temelj duhovnoj znanosti), Popper misli da logička istraživanja vrijednosti spoznaje mogu biti od vrlo velike važnosti »za genetička i historijska, da pače i za psihologijska istraživanja« (usp. *Objektive Erkenntnis*, 81).

*S njemačkog izvornika prevela: Božica Zenko*

#### Literatura

Kant, I.: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (später von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin (und Leipzig), 1900–1955; zitiert: Akad., 10, 514 f, 20, 266 u. 273

Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1963–1964

#### Sekundarna literatura

Sala, Giovanni: *Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis; eine Studie über Kants Kritik der reinen Vernunft und Lonergans Insight; Meisenheim, 1971*

Martin, Gottfr.: *Immanuel Kant*, Berlin, 1969

### Uz »religioznu apriornost«

Troeltsch, Ernst: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen, 1913

*Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, in: *Kant–Studien* 9 (1904), 21–154

*Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905

*Religionsphilosophie*, in: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, 1904

### Uz Nicolala Hartmanna

Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921<sup>2</sup> (ME<sup>2</sup>); zweite erweiterte Auflage 1925; vierte Auflage 1949 (ME<sup>4</sup>)

*Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, 1949<sup>2</sup> (ArW)

*Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*, in: *Logos* V, 1914/1915, 290–329

*Kleinere Schriften* (Sammelbände)

I *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin, 1955

II *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*, Berlin, 1957

III *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin, 1958

*Philosophie der Natur*, Berlin, 1950

### Sekundarna literatura

Lorenz, Konrad: *Die Rückseite des Spiegels*. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, 1975

Wagner, Hans: *Apriorität und Idealität*. Vom ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis, Erster Teil (I), in: *Philos. Jahrbuch*, 57 (1947), S. 292–361 u. 431–496

### Uz Karla Poppers (Kritički realizam)

Popper, Karl R.: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933 hrsg. von T. Eggers Hansen, Tübingen, 1979 (Grundpr.)

*Objektive Erkenntnis*. Ein evolutionärer Entwurf, deutsche Ausgabe, Hamburg, 1973

*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, Bern, 1977<sup>5</sup>

*Conjectures and Refutations. The growth of Scientific Knowledge*, London, 1972<sup>4</sup>

### Sekundarna literatura

Hahn, Rainald: *Die Theorie der Erfahrung bei Popper und Kant. Zur Kritik des Kritischen Rationalismus am transzendentalen Apriori*, Freiburg/München, 1982

Vollmer, Gerhard: *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 1980<sup>2</sup>

### Zusammenfassung

## *F. Werner Veauthier / Zur Entwicklung des Apriori seit Kant (Notizen zur Transformation eines Fundamentalbegriffs der Philosophie Kants)*

Das Apriori Kants (die Erkenntnisse a priori, die unabhängig von der Erfahrung sind und die sich durch Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit auszeichnen) hat unterschiedliche Interpretationen erfahren. Der in der Rezeptionsgeschichte des Apriori sich manifestierende Reichtum philosophischer Reflexionen und Analysen bezeugt die außerordentliche Lebendigkeit des kantischen Kritizismus. Kein Denker von Rang seit Kant hat auf die Auseinandersetzung mit dessen Apriori – Gedanken verzichten können. Dabei ist es allerdings zu erheblichen Transformationen der »Erkenntnisse a priori« gekommen: Genetisch – psychologische, antropologische und evolutionstheoretische, nicht zuletzt phänomenologische Apriori – Erklärungen galten und gelten dem »orthodoxen Kantianismus« als Mißverständnisse oder Angriffe auf die Lösungen, die Kant zum Problem der Rechtsfrage der Erkenntnis gegeben hat. Gegenüber der als immobilistisch, entwicklungsunfähig, wenn nicht gar als überholt geltenden orthodoxen Aprioriauffassung reklamieren andere Denker (aus den Bereichen der Philosophie und der Wissenschaften), das Erbe Kants aufgrund der Berücksichtigung der inzwischen erzielten Wis-

senschaftsergebnisse besser verwaltet zu haben als solche zeitgenössischen Interpreten, deren Werke auch 1790 hätten erscheinen können.

Über einige Positionen der Transformation des Apriori Kants soll kurz berichtet werden. Ohne sich von den »Leistungen« des Apriori zu distanzieren, wird die von Kant zurückgedrängte Frage danach gestellt, *woher wir von der »Erkenntnis a priori« wissen*. Als »Vorurteil des Transzendentalen« machen verschiedene Denker den unnötigen Verzicht auf die Frage nach der Entdeckungsmethode des Apriori zum Gegenstand ihres Denkiteresses (so z. B. J. F. Fries, in der Neuzeit Nicolai Hartmann). Mit dem Hinweis auf die langsame Entstehungsgeschichte der Erkenntnis a priori in Kants eigenem Denkweg verbinden sie die Überzeugung von dem nicht-apriorischen, also von dem aposteriorischen Entdeckungsweg des Apriori.

Nicolai Hartman schrieb 1914, die Forschung des »erweiterten« (des nicht nur logischen) Apriori stecke noch in den Anfängen. Der zeitgenössische Apriorismus entferne sich immer mehr von dessen älteren Formen, insofern er sich von einem einseitigen Intellektualismus löse. Auch wenn der Sinn der apriorischen Erkenntnis nach wie vor im Erfassen eines Allgemeinen und Notwendigen liege, so brauche eine solche Erkenntnis dennoch nicht ein irrtumsfreies und endgültiges Erfassen zu sein. Hartmanns wichtigster eigener Beitrag zum Apriori-Problem bestehe in diesem Zusammenhang im Aufweis einer »kategorialen Adäquation«: das heißt in der Erweiterung, im Fortschritt und im Wandel der menschlichen Erkenntnis a priori. Der entwicklungsgeschichtlich bedingte Wechsel der Erkenntniskategorien bedeutet eine Anpassung des erkennenden Subjekts an die Welt. Das Apriori wandert mit den fortschreitenden Kategorien selbst mit.

Unter dem Stichwort des »religiösen Apriori« ist eine Apriori-Diskussion entfacht worden, die zum Ziel hatte, die rationale Begründbarkeit von Religion nachzuweisen. Wenn das, was Menschen unter »Religion« in den unterschiedlichsten Phänomenen verstehen, nicht endgültig als »irrational« gelten wolle, so müsse die Religion als im Apriori der Vernunft gründend ausgewiesen werden können! Dabei wird das Aprioriverständnis Kants allerdings aufgrund eines veränderten Kritizismus – Verständnisses von Ernst Troeltsch transformiert: Er spricht von einem Ineinandergreifen des empirisch-kausalen und des intelligibel-freien Ich. Die methodologische Einsicht in die Notwendigkeit der »Aktualisierung des Apriori« erlangt in dieser Theorie einen besonderen Stellenwert. Hinsichtlich der Frage nach der Gültigkeit hat die zum »religiösen Apriori« geführte Apriori-Diskussion (gestützt auf H. Rickert) zu einer weitreichenden, nicht unproblematischen Unterscheidung zwischen theoretischer und a – theoretischer Gültigkeit geführt.

Eine weitreichende Transformation des Apriori nimmt Edmund Husserl mit dem Rückgang auf das »Apriori der Lebenswelt« vor, das weder von der Erfahrung unabhängig ist noch selbst als ein logisches Apriori verstanden werden kann, das vielmehr aller wissenschaftlichen Erkenntnis voraus liegt. Das subjektiv-relative »Apriori der Lebenswelt« ist nach Husserl der letzte Boden »für alle theoretische und außertheoreti-

sche Praxis«. In ihm gründen alle »objektiven Apriori«. Husserl kann insofern vom Lebenswelt – Apriori als von einem »konkreten Apriori« sprechen, weil dieses »universale Apriori« einmal durch Anschaulichkeit gekennzeichnet wird und weil es sich ferner nicht nur auf die Erkenntnisformen, sondern zugleich auf die Lebensformen des Menschen bezieht.

Von zunehmender Bedeutung für die Lösung von Problemen der Erkenntnistheorie sind die Ergebnisse des »*hypothetischen Realismus*« (Konrad Lorenz) zur »Naturgeschichte des menschlichen Erkennens« geworden. Diese Ergebnisse bestätigen den Charakter der Apriorität der Anschauungsformen und der Verstandeskategorien. Neu an dieser Forschungsrichtung ist für die Interpretation des Apriori die Behauptung von dessen Anpassung an die Außenwelt und seine stammesgeschichtliche Genese.

Die *evolutionäre Erkenntnistheorie* erkennt in den apriorischen Anschauungsformen und Begriffen Strukturen bzw. Produkte der Evolution, die zur genetischen Ausstattung des Individuums gehören. Sie sind nicht denknotwendig, aber erfahrungskonstituierend. Das Merkmal der Notwendigkeit des Apriori ist nicht aufrechtzuerhalten. Eine Reduktion auf ein »funktionales Apriori« nimmt Jean Piaget in der »genetischen Epistemologie« vor: Auch er geht – wie Kant – von einem Subjekt aus, das mehr und anderes ist als ein bloßer Rezipient einer vorgegebenen Objektwelt. – Nach Riedl (»Biologie der Erkenntnis«) stellt das Apriori der Vernunft das »Lernergebnis des ratiomorphen Apparates« des Menschen dar, dessen Grundlagen in den Molekularstrukturen zu suchen sind.

Innerhalb des *Kritischen Rationalismus* hat Karl Popper in seiner Kritik des kantischen Apriorismus eine Differenzierung von erkenntnispsychologischen und transzendental-methodologischen Komponenten vorgenommen. Mit der Ablehnung des logisch-erkenntnistheoretischen Apriori verbindet er seine Zustimmung zu der Leistung der erkenntnispsychologischen Momente (Fries!), die Kant selbst nicht deutlich von den transzendentalen geschieden habe. Popper, der die subjektivistische Erkenntnistheorie ebenso ablehnt wie die »Erkenntnistheorie des Alltagsverstandes«, beharrt auf seiner Behauptung, daß der transzendente Idealismus Kants nur eine erkenntnispsychologische Apriorität der Naturgesetzlichkeit erklären könne: Die Gesetze und Regelmäßigkeiten, die unser Verstand der Natur nach Kant vorschreibe, können als »psychologisch a priori« bezeichnet werden. Es gebe aber nicht den geringsten Grund zur Annahme, sie seien »a priori gültig«.