

Kant u hrvatskoj filozofiji

Franjo Zenko

Odjel za povijest filozofije
Centra za povijesne znanosti
Sveučilišta u Zagrebu

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

Uvod

Ukoliko je dijalog s vlastitim povijesnim izvorima jedna od bitnih karakteristika života filozofije, a time i izvornog filozofijskog života, utoliko sve što se događa u filozofiji i u ime nje vazda poprima svoj smisao i značenje između ostalog i po mjestu i vremenu svoga zbivanja.

Objavljivanje (prvog) hrvatskog prijevoda Kantove *Kritike čistog uma* danas moglo bi kao gola činjenica, tj. bez povijesnog uvida u život novije hrvatske filozofije značiti da prvi i pravi dijalog s glavnim Kantovim djelom započinje tek sada. Ovo nije pu-ka imaginarna hipotetska konstrukcija. Uvid u dokumente koji su pratili dosadašnja izdanja Kantovih djela u nas (pogovori, predgovori, recenzije, osvrti, interpretacije) sugerira upravo takvu pomisao, tj. da će tek sada, tim izdanjem, započeti i prvi susret i dijalog s ovim Kantovim djelom. U tim dokumentima nema ni traga prisutnosti tih Kantovih djela u dotadašnjoj filozofiji u nas.

Ovo je prvi pokušaj povijesno-filozofijskog prikaza prisutnosti Kantove filozofije u nas i njezina značenja u razvoju novije hrvatske filozofije. Trebalo je dakle početi od skupljanja bibliografije, čitanja dokumenata i povijesno-filozofijskog rekonstruiranja konteksta u kojem se pojedini dijalog začinje da bi se

utvrdilo njegovo produktivno, »negativno« ili »pozitivno« značenje za partnera u dijalogu.

Tipologizacija recepcije

Kao uvodna globalna orijentacija neka posluži pokušaj jedne tipologizacije duha i načina recepcije Kanta u nas, koju sugerira materijal što sam ga dosad prikupio istraživanjem koje nije završeno.¹

Prvo: u hrvatskoj filozofiji nema nijednog ortodoksnog kantovca bilo koje varijante koji bi razvijao neki od momenata Kantove filozofije i pokušavao ga učiniti principom vlastitoga filozofiranja.

Drugo: postoje neokantovski impulsi prepoznatljivi po tematizaciji i problematizaciji spoznaje kao ishodišnog problema svega filozofiranja. Idealno tipski primjer takva nastojanja jest Vuk-Pavlovića rane faze u kojoj nastaje njegovo djelo *Spoznaja i spoznajna teorija* (1926.).

Treće: postoje dijalozi s Kantom vođeni s nekantovskih i ne novokantovskih polazišta i stajališta. Osobito izraziti, angažirani i profilirani su takvi dijalozi sa skolastičko-neoskolastičkog s jedne i s neomarksističkog polazišta s druge strane. Kao tipske spomenuo bih slijedeće primjere: najprije, dakako, Horvathovu knjigu *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Kritik der reinen Vernunft* iz 1797. To je naime, barem zasad, i prvi dokument o dodiru filozofije u Hrvata s Kantom. Zatim s neoskolastičkog stanovišta Zimmermannovu knjigu u dva dijela *Kant i neoskolastika* (1920., 1922.). S neomarksističkog pak stanovišta spomenuo bih Kangrginu interpretaciju pod naslovom *Kantov povijesni obrat u mišljenju*, sadržanu pod tim naslovom kao zasebni dio u njegovoj knjizi *Etika ili revolucija* (1983.). Ako se kao vanjski kriterij Kantove prisutnosti u hrvatskoj filozofiji treba uzeti konkretno istraživanje njegovih tekstova onda valja reći da u naših skolastičara i neoskolastičara kao i neomarksista nalazimo najviše standardnih filologijskih egzaktnih egzegaza Kantovih tekstova.

[1] Ideja da se to istraži vezana je uz ideju da se objavljivanje prvog hrvatskog prijevoda Kantove *Kritike čistoga uma* obilježi jednim međunarodnim simpozijem. Na nagovor profesora Vladimira Filipovića prihvatio sam da za simpozij, čiji se materijali ovdje objavljuju, obradim tu temu. Istražujući, uvidio sam da ima grade toliko da se ne može obuhvatiti jednim prigodnim referatom. Istraživanje ove teme se nastavlja te ću svu gradu u vezi s temom prezentirati poslije u obliku monografije.

Četvrto: postoje brojni susreti s Kantom za koje se može reći da su sistematskog povijesno-filozofijskog karaktera, jer se nužnošću same stvari moralo suočiti s Kantom i prema njemu zauzimati neki stav. Tipični su takvi susreti u sustavnim povijestima filozofije počevši od najranijeg povijesno-filozofijskog nacрта kakav imamo u Čučićevim *Epitomae Historiae Philosophiae* iz 1812., preko potpune i standardno izvedene Bazaline *Povijesti filozofije* u tri sveska (1906–1912) pa do štabno izvedene, od šire publike vrlo prihvaćene povijesti filozofije u obliku *Filozofske hrestomatije* u 12 svezaka, što ju je koncipirao i uredio Vladimir Filipović. U vrijeme kad nije bilo prevedenih temeljnih Kantovih djela, prikazi i ocjene Kantove filozofije u navedenim sustavnim povijestima filozofije služili su dakako, osim objektivnome stručnome informiranju, i masivnome i masovnome oblikovanju mišljenja o Kantovoj filozofiji. U prvom redu, dakako, među studentima filozofije, zatim među doktorima pozitivnih znanosti kojima je bio ranije obavezan prethodni *rigorosum philosophicum* (što danas više nije u praksi), te napokon i među širim intelektualnim krugovima zainteresiranim za filozofiju.

Peto: s pojavljivanjem*prijevoda pojedinih Kantovih djela, što je započeto ranih pedesetih godina (Kant, *Dvije rasprave*, 1953) nastaje dakako nova kvaliteta u recepciji Kanta u hrvatskoj filozofiji. Neposrednim ili kako se to danas komunikologijski i ideologizirano kaže, »demokratiziranim« i »nemanipuliranim« pristupom izvornim djelima diže se razina poznavanja Kantove filozofije. S druge se pak strane naglašeno »funkcionalizira« diskusija u Kantovoj filozofiji, i uopće o klasičnom njemačkom idealizmu, kao jednom od izvora marksizma koji se u nas nastoji uspostaviti nakon drugog svjetskog rata upravo tih ranih pedesetih godina, kao apsolutna filozofija naše epohe, hegelovskim načinom tumačenja smjene epohalnih filozofija. Refleks toga stanja nalazimo u studijama što se kao pogovori ili predgovori tiskaju uz prijevode pojedinih Kantovih djela. Tip takvih studija uvodi Vladimir Filipović sa svojim pogovorom uz već spomenute Kantove *Dvije rasprave* (*Prolegomena* i *Metafizika čudoreda*) što se kao prvi Kantovi tekstovi, i uopće klasičnog njemačkog idealizma, pojavljuju u nas poslije drugog svjetskog rata. U ovaj peti tip spadaju i brojni prikazi i recenzije što se redovito kao rezonancija takvih izdavačkih događaja javljaju u periodici, i to od novina do stručnih filozofskih časopisa kao i znanstvene periodike drugih humanističkih i društvenih znanosti.

Šesto: susret s Kantom redovit je u pokušajima vlastita izgrađivanja ili 'razgrađivanja' posebnih disciplina. Najprije dakako specijalnih metafizika, zatim ponajprije etike, estetike, spoznaj-

ne teorije, i u posljednje vrijeme epistemologije u smislu filozofije znanosti. Tipiski primjeri za to jesu: *Naravno bogoslovje* iz 1892. i *Opća metafizika ili ontologija* iz 1894. od Antuna Bauera, pogotovu drugo izdanje tih djela koje je priredio i svojim nadopunama znatno proširio Stjepan Zimmermann 1918; Zimmermannova *Opća noetika* (1918); *Etika ili revolucija* (1983) od Milana Kangrge; *Estetika I–IV* Danka Grlića; *Teorija spoznaje* (1974) i *Filozofija znanosti i humanizam* (1979) od Ivana Supeka koji u svojim nastojanjima polazi od iskustva suvremenih prirodnih znanosti, ponajprije fizike.

Kant je dakako masivno prisutan i u nedavno započetoj seriji enciklopedijskog karaktera povijesno-sustavnih prikaza filozofijskih disciplina u biblioteci *Enciklopedija filozofskih disciplina* (što je uređuju predstavnici neomarksističke orijentacije: Bran-ko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Gajo Petrović i Predrag Vranicki).

Sedmo: posebnu grupu čine napisi o Kantu koji nastaju spora- dično bez prepoznatljiva šireg povijesno-filozofijskog ili sustavnog nastojanja autora spomenutih radova kao i napisi što se javljaju prigodno obilježavajući velike obljetnice Kantova rođenja ili smrti, ili pak pojavljivanja njegovih glavnih djela.

Razračunavanje s Kantom u hrvatskoj filozofiji u načinima i zgodama, obuhvaćenim i možda još neobuhvaćenim predloženo- nom tipologizacijom, u svojoj biti nije drugo nego pokušaji da se na ovaj ili onaj način preboli svakako najdublji negativni šok u povijesti evropske filozofije koji je kao njen integralni dio pogo- dio i hrvatsku filozofiju.

Ovdje je, dakako, nemoguće prikazati sve dijaloge s Kantom u nas u svim detaljima što čine njihovu životnu dinamiku. Učinit ću stoga ono što je najviše moguće: kratkom analizom idealno tipskih primjera pokazati u kojem se duhu kretala recepcija Kanta unutar triju tradicija u koje se, odmah da kažem, posred- no ili neposredno, upravo pod utjecajem Kanta započela postup- no cijepati novija hrvatska filozofija. Tu mislim na tradiciju kla- sične filozofije usredotočene u metafizici, što je u hrvatsku filo- zofiju ušla u aristotelovsko-skolastičkoj i neoskolastičkoj verziji, zatim na tradiciju tzv. svjetovne, liberalne filozofije što se kon- stituira u sjeni Kantove prisutnosti u nas i nalazi svoje ishodište u pojedinim momentima novovjekovnih ili još točnije postkan- tovskih filozofija, te napokon na marksističku tradiciju, što se kao radikalna antiteza postavlja ne samo spram ove ili one filo- zofije nego u svom neomarksističkom, praksisovskom izdanku smjera na ukidanje filozofije njenom realizacijom u načinu stva-

ralačkog, permanentno, neposredovanog i neposrednog, samorevolucionirajućeg postojanja. Pri tom se neću držati one uvodne tipologizacijske sheme koja je funkcionalno poslužila pri globalnoj uvodnoj orijentaciji. Ona je zbog svoje logičko-konstruktivske biti neprimjerena da bude vodič u prikazu žive povijesne dinamike susreta s Kantom unutar spomenutih triju tradicija.

Stoga ću započeti s prikazom dijaloga unutar najstarije, tj. skolastičke i neoskolastičke tradicije, zatim unutar 'svjetovne' građansko liberalne, i na kraju marksističke, odnosno neomarksističke tradicije.

Suočavanje 'tradicionalne' metafizike s Kantom

Rekao sam da susret hrvatske filozofije i Kanta započinje Horvathovom knjigom *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Kritik der reinen Vernunft* iz 1797.² Ugledan isusovački profesor metafizike, logike, zatim fizike i niza prirodnanstvenih disciplina nakon što je ukinut isusovački red a njegova filozofijska učilišta, podržavljena i reformirana u novom prosvjetiteljskom, laicističkom, rekli bismo upravo kantovskom duhu. Laicizam naime kao princip, kako ga tumači Jean Lacroix u svojoj knjizi *Kant et le kantisme* (PUF 1981⁶), znači primjenu razuma kao vrhovna kriterija u svemu. Horvath je između ostalog napisao i priručnik iz logike i metafizike još 1767., dakle u vrijeme kad je Kant još bibliotekar u Kraljevskoj biblioteci (*Königliche Schlossbibliothek*) u Königsbergu, a iza sebe ima samo disertaciju i još nekriticistički intonirane radove kao što su *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755.) ili *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764.). U svojoj *Metafizici* Horvath se stoga ne susreće s Kantom, nego tek mnogo poslije.

Dva su razloga, priznaje autor u Predgovoru (*Praefatio*) na samom početku, koji ga navode na dijalog s Kantom. Prvi je taj što ga traže da se njegova *Metafizika*, tiskana prvi put 1767, izda ponovno, sad već u šestom izdanju, koje izlazi te iste godine kad piše knjigu o Kantu. Ta je njegova *Metafizika* bila mnogo tražena jer se u mnogim akademijama i po njoj predavalo, i još, čini se, tada predaje. Drugi je razlog što želi zaštititi »prastari ugled te discipline u školama (*ut huius pristinam in Scholis existimatio-*

[2] O J. B. Horvathu vidi pobliže kod Ž. Dadića, *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata* (I–II). Zagreb 1982., str. 337 – 340 (I).

nem tuear)³ Stoga mu se dakle činilo primjerenim podvrći kritici »temelje onog novog filozofijskog sistema što ga g. Immanuel Kant u svojoj *Kritik der reinen Vernunft* usmjeruje na posvemašnje razorenje svih dijelova do sada uobičajene metafizike« (dignum sane erat, ut fundamenta novi illius systematis philosophici, quod D. Immanuel Kant in suo *Kritik der reinen Vernunft* ad omnes Metaphysicae hactenus usitatae partes penitus convellendas dirigit, discutienda mihi summerem, eorumdemque infirmitatem detegerem).⁴

Horvath zna da Kant, kad govori o metafizici, ima pred očima prvenstveno Leibniz-Wolffovu racionalističku redakciju i sistematizaciju metafizike koja se u svemu, pa čak ni u osnovnoj inspiraciji, ne poklapa sa skolastičkom tradicijom. Prva je naime pod pritiskom senzualističkog empirizma odviše naglasila imanentno racionalistički karakter spoznajnog procesa i inklinirala prema tezi o urođenim idejama, dok je autentična skolastička tradicija nastojala ostati vjerna svojoj osnovnoj tezi, inspiriranoj iskonskim filozofijskim načelom jedinstva mišljenja i bitka, da je spoznajno događanje bitno interakcijskog karaktera, tj. da su subjekt i objekt konstitutivni čimbenici u događanju ljudske spoznaje, i dosljedno u konstituiranju ljudskog svijeta. Iako dakle Horvath zna i vidi da, ukoliko je Kantov problem bio prevladati antitezu empirizma i racionalizma, *Kritika čistoga uma* ne pogada svojevrsnu tradicionalno-skolastičku sintezu, ipak je odlučio odgovoriti na frontalni, zbog svoje strogosti u izvođenju za duh vremena koji je željan epohalne promjene, možda i plauzibilni napad na metafiziku. Stoga valja kritičkom analizom *Kritike čistoga uma* istražiti »s kakvom čvrstoćom Kant filozofira protiv tradicionalne metafizike /quanam cum soliditate philosophetur Kantius contra Metaphysicam hactenus usitatam/«.⁵

Struktura Horvathove analize je slijedeća: prvo: u uvodnoj napomeni upozorava da prema vlastitom Kantovu priznanju nema bitne razlike između 1. i 2. izdanja *Kritike čistoga uma* u pogledu osnovne teze transcendentnog idealizma. No kako ipak »mnoge izraze iz svog prvog izdanja, iz kojih je čitalac lakše mogao prozrijeti slabost ovog sistema«, Kant u drugom izdanju doduše ne »povlači« ali ih zbog opreznosti »ispušta«. ⁶ Horvath će svoju kritiku prilagoditi i prvom a ne samo drugom izdanju (*Declarationem meam priori illi, quam soli alteri huic editioni accomodare*). Drugo: u komparativnoj analizi jezika tradicionalne metafizike i novog Kantovog jezika Horvath izlaže u tradicionalnoj metafizici ustaljeno značenje osnovnih pojmova i kategorija i suprot-

[3] J. B. Horvath, *Declaratio...*, Praefatio.

[4] Isto, str. 2.

[5] Isto.

[6] Isto, str. 6.

stavlja ga promijenjenu značenju u Kanta (*sensus intimus*, percepcija / *Wahrnehmung*/, apercepcija, svijest / *conscientia*, *Bewusstsein*), objekt, subjekt, ja / *Ego*, *Ich*/, osjetilnost / *sensualitas*, *Sinnlichkeit*/, razum / *intellectus*, *Verstand*/, um / *ratio*, *Vernunft*/, stvar / *res*, *Ding*/, zbilja / *realitas*, *Wirklichkeit*/, supstancija, biće / *ens*/, spoznavanje / *cognoscere*, *Erkennen*/, pojam / *notio*, *conceptus*, *Begriff*/ ideja / *idea*, *Idee*/, predodžba / *representatio*, *Vorstellung*/, iskustven / *empiricus*, *empirisch*/, iskustvo / *experientia*, *Erfahrung*/, *a priori*, *a posteriori*, pojava / *Erscheinung*/). Ujedno ukazuje na imanentnu transcendentalno-idealističku logiku koja *iznutra* dirigira Kantu baš takvu promjenu značenja. Posebno upozorava na nove izraze. Treće: analiza i kritika ideje transcendentalne filozofije i njenih principa kako su oni izloženi na početku *Kritike* (1. izd. str. 1–19, 2. izd. 1–33). Četvrto: analiza i kritika Kantova učenja o prostoru i vremenu kao apriornim subjektivnim zornim oblicima (A str. 22–50, B 37–73 i 368 str.). Peto: analiza i kritika teorije o apriorno subjektivnom karakteru kategorija. Šesto: analiza i kritika Kantove interpretacije i vrednovanja dokaza za egzistenciju božju.

Ima li se pred očima cjelina, onda je naglasak na analizi i kritici transcendentalne estetike. Analizirajući osnovne Kantove tekstove o »pojavama« koje nisu ništa drugo nego »subjektivne predodžbe«, o »vanjskim predmetima« kao samo »nekoj vrsti mojih predodžbi«, o »prirodi« kao »skupnom pojmu pojava«, dakle nikakvoj »stvari o sebi« nego kao »mnoštvu predodžbi«, o »čovjeku« koji je i »sâm pojava«, o »stvari o sebi kao nečem uopće — x« o čemu »mi ništa ne znamo niti uopće prema sadašnjem ustrojstvu razuma možemo znati«, o »korespondenciji spoznaje« kao »korespondenciji sa samom tom spoznajom« jer »osim naše spoznaje nemamo ništa što bismo toj spoznaji kao korespondirajuće mogli postaviti«, Horvath zaključuje: »... idealizam je zbilja supstancija Kantova filozofijskog sistema« (Idealismus est reapse substantia Kantiani Systematis philosophici)⁷. Taj pak idealistički sistem stoji i pada s teorijom transcendentalne estetike o prostoru i vremenu kao čisto subjektivnim oblicima našeg zora. Važnost tog prvog dijela *Kritike čistoga uma* za cijeli Kantov idealistički sistem Horvath ocjenjuje ovim riječima: »Čitavo dokazivanje njegovo (tj. sistema) sačinjava novi Kantov nauk o prostoru i vremenu, koji on stoga svim silama, kako ćemo na odgovarajućem mjestu vidjeti, nastoji učvrstiti (Totam autem ejus probationem constituit nova Kantii de spatio, & tempore doctrina: quam is idcirco totis omnino, uti suo loco videbimus, viribus conatur stabilire)«.⁸

[7] Isto, str. 21. [8] Isto.

Nije od interesa detaljna rekonstrukcija Horvathove kritike sadržane u njegovoj knjizi. Prvo, nitko više, u svijetu ni u nas, ne zastupa Kantove transcendentalno-idealističke teze koje podvrgava kritici Horvath. Drugo, problematika prostora i vremena, vezana uz filozofiju prirodnih znanosti i zasnivanja matematike, te problematika vezana uz pitanje subjektivnog ili objektivnog karaktera Kantovih kategorija na kojima počiva prirodna znanost, kao i uopće pitanje metafizike prirode, nisu u prvom planu u hrvatskoj filozofiji, niti danas niti kroz cijelo vrijeme u kojem je Kant prisutan u njoj. (Izuzetak je skolastička tradicija koja je polagala, i još danas izgleda polaže, prvenstvenu važnost na Kantovu teoretsku filozofiju, kao i suvremena epistemologija koja je iznikla u nas iz same prirodne znanosti kao imanentno promišljanje njezinih vlastitih temelja /Supek, Lelas/. Ako ima drugih i drukčijih epistemologijskih pokušaja onda je to iz horizonta kritičkog razumijevanja znanosti kao principa koji ima svoje korijenje u evropskoj metafizici, iz kojeg se razvio današnji jedinstveni znanstveno-tehnički kompleks kao bitna značajka naše epohe.) Ipak bih iznio u sažetom, tetičkom obliku 'rezultat' Horvathove kritičke analize Kantove *Kritike čistoga uma* s tradicionalnog metafizičkog stajališta. Ipak je to najraniji susret s Kantom u filozofiji u Hrvata. Apsolutni apriorizam subjektivnih spoznajnih oblika kao jedinih konstituirajućih činidbenih uzroka spoznajnih predmeta (utoliko je transcendentalna filozofija idealizam!) jest neutemeljen. Glavni argument s principima, ili zakonima »čiste« geometrije i matematike ne utemeljuje nepobitno apsolutni apriorizam ni metafizičkih principa fizike kao ni metafizike same.⁹ Kant je neopravdano svu dotadašnju tradicionalnu metafiziku (metaphysicam hactenus usitatam) svodio s jedne strane na naivni, u biti perceptivni realizam, jer, podsjeća Horvath Kanta, »apsolutnu nužnost i univerzalnost (absolutam necessitatem universalitatemque. . .)« principa, ili »zakona« čiste geometrije i matematike ni tradicionalna metafizika ne utemeljuje »e collectione experimentorum, sed variis Mentis nostrae operationibus«.¹⁰ Na drugoj strani nije opravdano Kantovo svodenje 'tradicionalne metafizike' ni na dogmatski deduktivni idealizam. Stoga zasade tradicionalne metafizike Kantovim kriticismom nisu nipošto razorene, one postaju samo jasnije.

Interesantnija je možda Horvathova praktično-filozofijska motivacija kritike Kantove teoretske filozofije. Izvoda o tome nema, ali ima jasnih naznaka. Ispitajmo stoga njih.

[9] Isto, str. 98–99.

[10] Isto, str. 118.

Ono protiv čega je prvenstveno uperena Horvatova kritika Kanta jest dakle idealizam, u pozadini kojeg je njegov 'otac' i 'praotac': subjektivizam. Ne samo zato što je taj i takav Kantov sistem »povezan s potpunim razorenjem dosad uobičajene metafizike« (Cum plena Metaphysicae hactenus usitatae ruina connexum) nego što je i »tako poguban (tam periculosum)«. ¹¹ Time je jasno naznačena veza 'teorijskog' i 'praktičkog' interesa u Horvathovu obračunu s Kantom. U kom vidu i smislu je »poguban« Kantov sistem Horvath ne raspravlja nigdje eksplicitno. Jedino nam na jednom mjestu daje naslutiti u kom pravcu bi se kretali njegovi izvodi praktičnih posljedica Kantove filozofije. Ukazavši na to da se Kantovim idealizmom, odnosno subjektivizmom, u teorijskoj filozofiji ruše i temelji specijalnih metafizika, tj. metafizike prirode (kozmiologije), metafizike duše (psihologije) i metafizike najvišeg bića (teologije), a njihova izvođenja iskazuju »pukim paralogizmima«, Horvat dodaje slijedeće o »profesoru« Kantu: »Dodaje doduše svojoj *Kritici* (shvati uvijek der reinen Vernunft) na str. 828. da se oni (tj. spomenuti ništavni metafizički dokazi) nadoknađuju nekom moralnom vjerom (eas supleri quadam morali fide) kojom bi trebali čvrsto vjerovati u Boga i budući život; svatko međutim tko nešto vidi vidi lako da se ni tim njegovim dodatkom ne otklanja da se iz njegove nauke, uzme li je se kao istinitu, ne izvedu za religiju i dobre običaje najopasniji zaključci, osobito od strane onih koji su bili naklonjeniji slobodi života za kojom treba (po njima) da se teži«. ¹²

Ne bi bilo odviše riskantno zaključiti iz citiranog mjesta da Horvath smatra kako Kantov subjektivizam ide na ruku probuđenom liberalizmu, da mu zapravo daje teorijsku osnovu. Liberalizam pak u ono vrijeme ima bitnu konotaciju 'revolucionarnosti', koju će Hegel kao permanentno prevratništvo opisati ovim riječima: »Nezadovoljan, da važe umna prava, sloboda osobe i vlasništva, da postoji neka organizacija države i u njoj (organizaciji) krugovi građanskog života koji sami moraju obavljati poslove, da pametni imaju utjecaja u narodu i da u narodu vlada povjerenje, *liberalizam* (potcrtao Hegel!) svemu tome suprotstavlja princip atoma, pojedinačnih volja: sve treba da se događa kroz njihovu izričitu moć i izričitu privolu. S formalnom stranom slobode, s tom apstrakcijom ne dopuštaju da se išta čvrsto od organizacije pridigne. Pojedinim odredbama vlade odmah se suprotstavlja sloboda, jer one su posebna volja, dakle samovolja. Volja mnogih obara ministarstvo i dotadašnja opozicija sada nastupa; ali ova ukoliko je vlada, sada ima opet mnoge protiv sebe. Tako se pokret i nemir nastavljaju. Ta kolizija, taj čvor, taj pro-

[11] Isto, str. 2.

[12] Isto, str. 3.

blem jest ono na čemu stoji povijest i što ona treba riješiti u budućim vremenima«. ¹³ Taj i takav je liberalizam dobio svoje teorijsko utemeljenje prema Horvathu ne *Kritikom praktičnoga uma*, s kojom je Kant već ublažavao radikalne konsekvencije svoga sistema, nego *Kritikom čistoga uma* gdje je subjektivizam položen kao osnova onoga duha vremena što se očituje u velikoj francuskoj revoluciji koju Horvath ima pred očima kao znak kraja staroga i ujedno njegova vlastita svijeta.

Na ovaj početni dijalog s Kantom sa stajališta tradicionalne metafizike, dokumentiran u analiziranom Horvathovu djelu, idejno se nadovezuje novoskolastičko razračunavanje s Kantom koje je svakako najreprezentativnije u glavnog predstavnika hrvatske neoskolastike, Stjepana Zimmermanna. No prije bih upozorio na onu idejnu situaciju koja je nastala neposredno nakon što se okončala i skončala aristotelovsko-skolastička tradicija što su je u svojim školama njegovali i u nas katolički redovi, posebno isusovci. Ona je bila jedina, vladajuća filozofija sve tamo od tridentskih vremena, a u nas osobito od 1669. kad je uvedena na novoosnovano prvo naše visoko učilište svenacionalnog karaktera, *Neoacademiju zagrabiensis /1669/*. Podsjetimo se nekih datuma. 1773. ukida se isusovački red i zagrebačka se neokademijska, koju oni vode, reformira u jozefinsko-prosvjetiteljskom duhu koji širom otvara vrata novovjekovnim strujanjima kojima su bili zahvaćeni ranije već i sami isusovački profesori. Ne zaboravimo da su već oni sami, gorljivi apostoli aristotelizma nakon tridentske obnove skolastičke filozofije i teologije, sad nakon 1758., tj. nakon Boškovićeve djela *Theoria philosophiae naturalis*, ubrzo počeli iznutra rastvarati doktrinarni korpus aristotelizma u tomističko-suarezovskoj verziji u kojoj se njegovao u njihovim školama. Njihovo prihvaćanje, posredstvom Boškovića, njutnovske kozmologijske sinteze i prije 1773., označilo je već slom cijelog skolastičko-aristotelovskog sustava u onom izvornom obliku u kojem je prije dva stoljeća bio uveden u hrvatsku filozofiju. ¹⁴ Novi duh 'moderne' novovjekovne filozofije dobio je slobodan ulaz u naš nacionalni duhovni prostor. To je rođendan novije hrvatske filozofije. Očitajmo prisutnost tog novog duha u našoj filozofiji u toj ranoj fazi, tj. na prelazu 18. u 19. stoljeće i to upravo na odnosu prema Kantu i njegovoj filozofiji. Neka nam u tu svrhu posluži pokušaj izgradnje vlastita sistema Simenona

[13] G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, str. 534–535. (Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970).

[14] Vidi: F. Zenko, *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*. Oglеди o starijoj hrvatskoj filozofiji. Globus/Zagreb 1983., i to poglavlja *Sudbina aristotelizma u prirodnoj filozofiji na Neoacademiji zagrabiensis 1669–1773* (str. 97–135) i *Recepcija Boškovićevidih ideja na Neoacademiji zagrabiensis u 18. stoljeću* (str. 135–145).

Čučića, profesora filozofije od 1810–1830, na reformiranoj zagrebačkoj neoakademiji koja od 1776, djeluje pod tipično prosvjetiteljsko-apsolutističkim nazivom *Regia scientiarum academia*.

Zaštitni znak Kantova duha u filozofiranju nalazimo odmah u samom naslovu Čučićeva sustavna pokušaja. On glasi *Philosophia critice elaborata*.¹⁵ U kojim se sve značenjima u Čučića prelijeva ovaj temeljni Kantov pojam skovan nasuprot, kako Kant priznaje, dogmatskom duhu klasične metafizike s jedne i skepsi humeovsko-empiriističke filozofije s druge strane, u to pitanje ovdje ne mogu ulaziti. Ukazivanjem na to da se i u samom naslovu Čučićeva djela pojavljuje riječ *critice* želim samo upozoriti da je u toj najranijoj fazi novija hrvatska filozofija već nekako kantovski označena. Tako već preko samog formalnog raščlanjenja Čučićeva sistema po disciplinama, kao u neku ruku također vanjskog obilježja /što zapravo strogo filozofski uzevši to već i nije! možemo nazrijeti da se iza te disciplinske strukture skriva sasvim suprotan duh skolastičko-aristotelovskoj tradiciji koju predstavlja u nas Jambrehovićeve *Philosophia peripatetica* (1669) sa svoja tri stožerna dijela: *Logica*, *Physica* i *Metaphysica*. Duh skolastičkog sistema neprepoznatljiv je u raščlambi Čučićeva sistema koja glasi: 1. *Psychologia empirica*; 2. *Dianiologia*; 3. *Alethologia*; 4. *Ontologia*; 5. *Cosmologia*; 6. *Psychologia rationalis*; 7. *Theologia rationalis*; 8. *Praxeologia*; 9. *Anthropologia* i 10. *Asctica*.

Dakako, reći će se: pa tu je još metafizika (opća i posebna). Jest, ali u Wolffovoj racionalističkoj sistematičkoj razdiobi u zasebne discipline što ih Jambrehovićeve trodjelna, zapravo dvodjelna (*Physica* i *Metaphysica*) ne poznaje. No prve tri Čučićeve discipline sasvim su, ako ne u Kantovu duhu, a ono u duhu Kantova zahtjeva: ispitati bit spoznaje kao ishodišnog zadatka svega daljnjeg filozofiranja. Nije li to očita koncesija Kantovu zahtjevu kritičkog ispitivanja biti i dosega naše spoznaje pa da se vidi da li je ili nije moguća metafizika? Tu koncesiju naći ćemo i u naših neoskolastičara vrlo i jasno prepoznatljivo kod Zimmermanna koji također ispred metafizike sistemski uvodi noetiku.

U sadržajnoj izgradnji svoga sistema Čučić polazi od dileme koju je Kant, i ako ne možda i prvi, a ono svakako najradikalnije postavio. Priznavši u kratkom povijesno-filozofijskom pregledu da je Kant u filozofiji izvršio ne samo reformu, kakvu su poduzimali renesansni i postrenesansni filozofi u Italiji, Engleskoj i Francuskoj, nego »revoluciju (*revolutionem in Philosophia fe-*

[15] Erna Banić Pajnić: *Simenon Čučić*. Kratak prikaz njegova najznačajnijeg djela *Philosophia critice elaborata*. »Prilozi« 1977/5–6, str. 79–103.

cit)« davši filozofiji »novi oblik (*eique novam formam dedit*)«,¹⁶ izlaganje metode svoga sistema Čučić započinje ovako: »Dvostruki je put filozofiranja. Jedan, kojim se znanosti promatraju ukoliko ih primamo od predmeta (*prout eas (i. e. scientias) ab objectis accepimus*). Drugi, kojim razmatramo znanosti kojima mi određujemo predmete (*per quas a nobis objecta determinantur*). Ili što je isto, kojim razmatramo znanosti objektivno (*objective*) ili subjektivno (*subjective*)«. ¹⁷ Odredivši tako predmet filozofiranja znanost kao danu činjenicu, gotovo u istom duhu kako će to učiniti novokantovci marburške škole, Čučić postavlja svoj metodološki *credo* u filozofiranju na slijedeći način: »Budući da isti subjekt, tj. ljudski razum, ide jednim i drugim putem, jednim i istim umom (*intellectus humanus utramque hanc viam una et eadem mente ingreditur*), stoga tkogod bi odijelio (*separaverit*) jedan od drugoga upast će ili u materijalizam ili u idealizam (*aut in Materialismum incidet aut in Idealismus*). Odatle su nastale zablude empirista (*inde nati Empricorum errores*) a odatle je nastala novija zloupotreba filozofije, u koju tjera Kantova reformacija (*inde enatus est recentior Philosophiae abusus, in quem Kantiana reformatio impingit*)«. ¹⁸

Iz ovoga je očito, prvo: da Čučić polazi u filozofiranju od pitanja kako ga je formulirao Kant. Drugo, da je po Čučiću znanstvena spoznaja događanje bipolarnog, subjektno-objektnog karaktera. I treće, u kvalifikaciji Kantova rješenja ostaje suzdržljiv. Tek na temelju povijesno-filozofijskog iskustva, dakle svega onoga što se događalo poslije Kanta, a u ime Kanta, do 1812. kad to Čučić piše, osjeća se prisiljenim kazati da Kantovo rješenje postavljenog pitanja tjera u idealizam, što vidi npr. u Schellinga, kojega posebno apostrofira kao Kantova nastavljača (Schelling Systema ejus prosequitur).¹⁹

No Čučić u neku ruku i brani Kanta od njegovih učenika kad njihov odnos ovako karakterizira: »Njegovi su se učenici daleko udaljili od začetnika (*procul ab Auctore recesserunt*) i otišli u ispraznost tananih apstrakcija (*ad inanitatem subtilium abstractionum abierunt*)«. ²⁰

Iako vidimo da Čučić pozitivno prihvaća Kantovo pitanje kao ishodišno, u sadržajnom izvođenju pak, kad god se osvrne na Kantovo rješenje određenih problema o kojima raspravlja, vidi se da nije prebolio sindrom objektivizma koji se oblikovao u dekadentnoj fazi novovjekovnim racionalizmom duboko penetrirane skolastičke tradicije.

[16] S. Čučić, *Philosophia critice elaborata*, t. I, str. 33.

[17] Isto, str. 13.

[18] Isto, str. 13.

[19] Isto, str. 35.

[20] Isto, str. 35.

U pokušaju utemeljenja jedne »kršćanske filozofije« na principima klasičnog njemačkog idealizma, koji pokušaj se ranih pedesetih godina 19. stoljeća u izravnom antitetičkom suprotstavljanju skolastici javlja i u nas kao organski izdanak dijela katolički, ili općenito kršćanski inspirirane evropske romantike, Kant će biti suprotstavljen Hegelu kao onom u kojega je izvršena prava sinteza »podmetnosti« i »predmetnosti«, subjektivizma i objektivizma.

Ovaj slabo poznat kuriozum u novijoj hrvatskoj filozofiji²¹ prikazat ću vrlo kratko na karakterističnim tekstovima u kojima se jasno vidi polazište i tendencija tog zanimljivog poriva domaćeg filozofijskog duha polovicom 19. stoljeća. U svom eseju *Okostnica sadašnje Spekulatie* Rački 1852. ovako pozitivno vidi ishodište njemu suvremene filozofije: »Zaklad, na kojem svoju velepnu i oriašku sgradu spekulatia diže, jest samosvest (*Selbstbewusstsein*). . . Samosvest, kao znanje (*svest, /z/ vedeti*) o samoj sebi, razlučava najprije svoje vlastito jastvo od svakog inostranog, . . . phoenomena od noumenah . . .«.²² Prema Račkome treba da se i kršćanska filozofija izgradi i obnovi na tom istom novovjekovnom temelju, budući da je skolastika diskreditirana i već davno »visi o klinu«, kako kaže Rački. Ali kako, kad se još sa svijju strana čuje prigovor da svaka filozofija koja ima ishodište u samosvijesti završava nužno u idealizmu, odnosno subjektivizmu. Osim toga, što stvar još više komplicira mladom teologu, izravno porijeklo subjektivizma u germanskim zemljama, na čiju filozofiju je oslonjen sam pothvat, nije Descartes, nego protestantizam, Lutherova reformacija. Ona se je, kako i sam Rački piše godinu dana ranije u svom eseju *Sredotočje povestnice*, tom nacrtu filozofije i teologije povijesti, u Njemačkoj razvijala »u svih spodobah, uzamši na se sad ruho *pantheisma*, sad *materijalizma* ili *transcentalizma*. Malebranche, Spinoza, Locke, Hume postali su umstvjućim germanom najveći ljubimci — Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schleiermacher, Feuerbach, Rouge i njihovi ortaci nepogrešivi proroci«.²³ Tako Rački 1851, kad, analizirajući uzrok revolucionarnih gibanja, vidi u subjektivizmu izvor revolucije. Simptomatično je međutim da u nabranjanju korifeja idealizma nije spomenuo Kanta nego samo transcendentalizam, što se može odnositi i na Fichtea. Godinu dana poslije u već spomenutom eseju *Okostnica spekulacije*, nastojeći ishodište samosvijesti prikazati kao jedino ispravnim i za obnovu kršćanske

[21] Vidi o tome: F. Zenko, *Franjo Rački kao filozofski pisac i teoretik narodne znanosti. Prilozi* 1975/1–2, str. 37–74.

[22] Zagrebački katolički list 17. 4. 1852., str. 122.

[23] Zagrebački katolički list, 28. 6. 1851., str. 202.

filozofije jedino adekvatnim, Rački se obraća onima koji odbacuju subjektivizam — ovim riječima: »Opasna, te protestantska — usled mnenja mnogih — slika subjectivizma (podmetnosti) spadne s leđah njegovih, čim ga čovjek mirnim i bestrasnim umom razmotri.« Rački ga interpretira u gotovo ortotoksnom duhu Kantova transcendentalizma kad odmah zatim nastavlja: »Sastav oti (tj. subjectivizam) oslanja se na obćoj samosvesti, te radi toga nije samo podmetni, već i predmetni; — na svom zakladu, koj je čoveku najbliži, uzdigne se on u krajeve nadćutljiva sveta, te stvarnost (sbiljnost) njegovu sili uznati svakog koj do skrajnja dvoumja (skepticisma) jošće nije propao. Time na neoborivom subjectivismu podiže se nepobedimi objectivizam. . .«²⁴

Te iste godine, tj. 1852. u istom tom duhu filozofira i jedan drugi mladi autor: Vilhelm Švelec. Okarakteriziravši u svom eseju pod naslovom *Sidro mudroslovja* »glavne momente u ovom razvoju« filozofije kao, s jedne strane, »skranji materializam« a s druge »prazno umozorstvo (idealizam)« Vilhelm Švelec traži »sidro mudroslovja« u spajanju subjektivnosti i objektivnosti, subjektivnosti i objektivnosti, predmetnosti i podmetnosti. Sve je to postalo razdvojeno Kantovim odjeljivanjem subjektivnih oblika od njihovih predmetnih sadržaja. Stoga Švelec u sasvim prepoznatljivom hegelovskom duhu određuje pravi posao filozofije kao znanosti pojma u Hegelovom smislu kada u antitezi bespredmetnom umozorstvu Kantova tipa kaže: »Razmišljanje i spoznanje, od kojega jedinoga ovde razgovor može biti, jest ono, što u višjem siloslovju (dynamika) svoje korenje imade, u sgodovnom zrenju raztopi se, i u rodoslovnom (genetičkom) pojmah razvitku pokazuje šta je stvar, a ne pako, što bi se u stanovitih pogledih o njoj kazati moglo. Ovo razmišljanje, koje se u predmetu samom, kao tekući razvoj saderžava, označi i pronikne sve momente svesti, porodi jasnu pritomnost istine, i osigurava mirno počivanje u pritomnosti ovoj.«²⁵

Ovi i ovakvi misaoni porivi ranih pedesetih godina 19. stoljeća u nas nisu se dalje razvijali. Novi se duh probija unutar hrvatske nacionalne zajednice, koji nije prvenstveno duh religiozno-kršćanske obnove, koja bi tražila svoju intelektualnu komplementarnu nadopunu u obnovi kršćanske filozofije i teologije, kako je to vazda bio slučaj u povijesti renesansi kršćanske religije. Pa i u nas, sjetimo se samo primjera, kad se na izazov Lutherove reformacije i kod nas trgnuo religiozni duh iz drijemeža i započeo iz svojih vlastitih tradicionalnih izvora sam obnovu što se u nas iz-

[24] Isti list od 24. 4. 1852., str. 130.

[25] Isti list od 5. 6. 1852., str. 177.

razila u baroku. Svoju komplementarnu nadopunu našla je u skolastičkom aristotelizmu 17. stoljeća kao tadašnjoj varijanti kršćanske filozofije. Sad, pedesetih godina 19. stoljeća u Hrvatskoj je raspored duhovnih sila sa svojim autentičnim porivima sasvim drukčiji. Probudila se nacionalna *subjektivnost* i suprotstavila se sebi suprotnoj, tuđoj državnoj *objektivnosti* austrijske, i poslije austrougarske monarhije što je osjeća na sebi kao lance kolonijalna ropstva. Nacionalna subjektivnost traži svoje oslobođenje. To je program i to je zadatak što ga probude ni hrvatski nacionalni duh sebi zacrtava. Stoga i mladi filozof i teolog Rački osjeća da nije adekvatan poziv novom duhu vremena obnavljanje kršćanske filozofije, nego služenje tom novom duhu, duhu modernog nacionalizma pod kojim se krije program oslobođenja nacionalnog subjekta. Stoga se on posvećuje nacionalnoj, ispočetka duhovnoj, pa zatim političkoj, a posebno državnoj povijesti hrvatskoga naroda kao po njemu najadekvatnijem putu do samoosviješćenja i konačnog oslobođenja nacionalne *osobnosti* i razvijanja *osebnosti* vlastitog naroda.²⁶

Zadatak što ga i filozofija kao »osviješteni kulturni duh — ona inspiracija, koja ideale narodnoga bića oživljuje i upravlja k zajedničkom cilju« (A. Bazala) treba naći u narodnoproperodnom programu, formulirat će začetnik svjetovne liberalne struje unutar novije hrvatske filozofije, Franjo Marković.

Prije analize njegova susreta i dijaloga s Kantom, prikazat ćemo razračunavanje s Kantom glavnog predstavnika hrvatske neoskolastike, Stjepana Zimmermanna. Time ćemo, s obzirom na Kantovu prisutnost, zaokružiti idejnu organsku cjelinu one tradicije što započinje s tradicionalnom metafizikom, nastavlja se preko semiskolastičkog sustava Simeona Čučića i pokušaja obnove kršćanske filozofije na principima novovjekovne filozofije i konačno završava neoskolastikom.

Kant i neoskolastika

Vrativši se oko 1910. sa studija iz Rima gdje je na Gregorijani, središtu neoskolastike, slušao o Kantu u interpretaciji Heinricha Schaffa, Zimmermann u bitnome utječe na razvoj hrvatske neoskolastike. Posebno time što je usmjerava na polemičko razračunavanje s Kantom. Moglo bi se reći da nema doslovno nijedne

[26] Vidi o tome: F. Zenko, *Osvjetovljenje povijesnog mišljenja u (mladog) Račkog*. Zbornik Zavoda za povijesne znanosti Istraživačkog centra Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, vol. 9., str. 101–127.

od nekoliko tisuća stranica koliko iznosi njegov cijeli opus, a da nije na ovaj ili onaj način prisutan Kant. Ako bismo se usudili u jednoj rečenici izreći osnovnu motivaciju Zimmermannova interesa za Kanta, onda je to ova: bez mogućnosti metafizike na teorijskom, spekulativnom planu, a ne samo na praktičnom, moralnom, *mekanom* planu, cijela skolastičko-aristotelevska tradicija sa svojom stoljećima izgrađivanom filozofijom i sačuvanim organskim jedinstvom s teologijom, dovodi se u pitanje. U povijesti filozofije najelitnije i po snazi djelovanja najučinkovitije je tu mogućnost porekao Kant. Ima li se to u vidu onda je razumljivo toliko investiranje intelektualne energije u to da se »obori« Kant upravo na tom tvrdom, teorijskom planu. Ta osnovna motivacija očituje se već u Zimmermannovoj najranijoj formulaciji vlastita zadatka, kojim započinje svoj prvi rad *Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji* iz 1914. Taj rad započinje ovako: »Senzualistički empirizam, koji sve naše spoznajne tvorevine ograničuje na osjetno predočavanje, ostavlja neprotumačeno glavno obilježje matematičke i naravoslovne znanosti, naime spoznajnu općenitost i nužnost. Dogmatski pak idealizam, koji bi htio sintetičko jedinstvo našeg znanja protumačiti isključivo deduktivnim umovanjem, ne može vrijednost čiste idejne funkcije primjenjivati pojedinačnim predmetima empiričkih znanosti. (. . .) Dokazavši apriornost prostorno-vremenskih oblika (te razumnih kategorija), tj. dokazavši da se ovi oblici nalaze u svijesti ljudskoj kao nužni i općeniti uvjet za mogućnost svake spoznaje, pak zato da su ti oblici neovisni o pojedinačnoj iskustvenoj građi — oborio je Kant zauvijek senzualistički empirizam. Ali . . . budući da su apriorni oblici kao spoznajni uvjet u svijesti našoj sadržani ispred pojedinih očitnih sadržaja, mislio je Kant, da su i svi spoznajni predmeti (ukoliko su apriornim oblicima uvjetovani) ograničeni na svijest ljudsku, tj. da nemaju drugog bitka, već jedino u subjektivnom našem pomišljanju. (. . .) Dokazati transsubjektivnu vrijednost naše spoznaje bit će, dakle, glavna zadaća u pobijanju Kantove filozofije«. ²⁷

Kako vidimo Zimmermann ne prihvaća Kantovo rješenje postavljene problema, ali pozitivno prihvaća njegovo takvo postavljanje problema. Ne samo to. Tijekom dugogodišnjeg razračunavanja s Kantom postupno ide sve dalje u koncesiji u navedenom smislu, tako da na kraju Kantov problem prihvaća kao ishodišni problem filozofiranja uopće, dosljedno i filozofiranja u skolastičko-aristotelovskom duhu. Prihvativši problem spoznaje ishodišnim problemom filozofiranja, Zimmermann se daje na izgrađivanje *Opće noetike* kao fundamentalne, tj. kao utemeljujuće disci-

[27] S. Zimmermann, *Kant i neoskolastika* (II dio), Zagreb 1921., str. 94 – 95.

pline što je, dakako, strano genuinom i tradicionalnom skolastičko-aristotelovskom duhu i sustavu kakva ga nalazimo npr. u već spomenutu Jambrehovićevu djelu *Philosophia peripatetica* (1669). Tu reformaciju skolastičkog sistema Zimmermann svjesno poduzima i izričito motivira upravo Kantovim pritiskom. Tematizirajući pitanje *Sustava filozofiranja*, on izričito kaže da prije samog metafizičkog mišljenja treba ispitati »sposobnost metafizičkog spoznavanja«. A kako svjedodžbu za tu *sposobnost* daje noetika, to je »time sustavno na prvo mjesto postavljena noetička problematika«. ²⁸

Takvo je dakle ishodište i tendencija u dijalogu s Kantom što ga je gotovo četiri desetljeća uporno vodio, kako rekoh, glavni predstavnik naše neoskolastike. U detalje toga dijaloga kao i brojnih drugih također vrsnih naših neoskolastika, ne mogu ovdje ulaziti. Spomenuo bih usput ipak da u nas gotovo nema traga utjecaju što ga je u evropskoj neoskolastici masivno izvršio Maréchal sa svojom interpretacijom Kanta *iznutra*, polazeći pozitivno od Kantova motiva *teleologije uma*. ²⁹ Izostanak toga i takvog utjecaja je možda i uzrok, među ostalim, da je produktivna moć naše neoskolastike praktički utrnuta. Zbivanja u filozofiji, vezanoj za teološke fakultete i škole, pokazuju da ne nalaze više glavne izvore inspiracije u velikoj skolastičkoj i neoskolastičkoj tradiciji. Da li je to znak započetog, za neke sveobčavajućeg, procesa *dehelenizacije* u filozofijskom mišljenju ukoliko bi ono trebalo imati popratnu komplementarnu nadopunu vjerskog života, ili pak znak stagnirajuće krize u teorijskom, spekulativnom produbljanju religioznog vjerovanja, pokazat će vrijeme.

Gradansko-liberalna struja i Kant

Vratimo se sad svjetovno-liberalnoj, gradanskoj struji koju inaugurira, kako već rekoh, Franjo Marković. Budući da smo danas ujutro (iz referata prof. Filipovića) već čuli o njegovu odnosu prema Kantovoj filozofiji kao pogodnoj da se na njoj uči filozofiranju, ja ću ovdje iznijeti glavne obrise susreta s Kantom u Markovićevu objavljenom djelu.

[28] S. Zimmermann, *Putem života*. Autoergografija. Zagreb 1945., str. 87. O tom pitanju vidi također njegov *Uvod u filozofiju* iz 1922.

[29] J. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique de la connaissance*. Bruges – Paris – Alcan 1922 – 1926, naročito Cahier III La critique de Kant (Louvein, Paris 1923), IV Le système idéaliste chez Kant et les postkantians (posthumno 1947) i V Le Thomisme devant la philosophie critique (1926).

Marković se izravno suočava s Kantom u svom glavnom djelu *Razvoj i sustav obćenite estetike*. Kao što je vidljivo iz samog naslova Marković ne piše povijest estetike nego mu povijesni aspekt služi za to da i genetskim pristupom razložnije izloži sustav estetike kao *umstvenu spoznaju krasote*. Kako se estetska refleksija u nekog filozofa nikad ne javlja izvan općeg izgrađenog filozofijskog sustava, koji Marković svagda nastoji što vjernije rekonstruirati, sve tamo od Platona do njegovih dana, tj. do potkraj 19. stoljeća, tako kad treba govoriti o Kantovoj estetskoj koncepciji, onda prije toga opisuje njegov cjelokupni sustav. Izloživši ukratko transcendentalnu teoriju o prostoru i vremenu kao zornim oblicima, u čemu, odmah da kažem, vidi »subjektivizam«, i učenje o kategorijama kao apriornim pojmovima razuma kojima ne odgovara nikakav objektivni korelat, u čemu vidi Kantov idealizam, Marković zaključno kaže: »U Kantovoj nauci ostao je još stvarstveni i zbiljstveni element po tom, što Kant priznaje, da ima substancija (samosebnih bića) i izvan ljudskog sobstva, i da su oni pojavi, koje mi ljudi našim sobstvom osjećamo te ih uređujemo u misaone sveze, primjenjujući na njih oblike prostornosti ter vremenosti, obćenite pojmove ter zakone razumske, ipak *realni* iliti zbiljni učinci nespoznatljivih nam, ali *zbiljski* postojećih substancija, koje djeluju preko pojava na naše osjetno i razumno sobstvo. Tako priznaje Kant u našoj ljudskoj spoznaji i stvarstvena činitelja pokraj sobstvenoga; tek njegovi nastavljači sasvim izbrisaše stvarstvenoga činitelja, pošto je jur Kant bio prirekao sobstvenomu činitelju golemu pretegu.«³⁰

Naglasak je dakle na tome da sam Kantov sustav u krajnjoj liniji nije idealizam, jer je zadržan »stvarstveni činitelj«, ali da je inicirao idealizam svojih nastavljača koji su pošli od »sobstvenog činitelja« kojemu je Kant dao »golemu pretegu«. Ovdje je implicitno sadržano i Markovićevo vlastito, tj. realističko stanovište. Ono je eksplicitnije i vidljivije iz načina kako, malo poslije, prikazuje Herbartov sustav, i još više, kako prikazuje Herbartovu kritiku Kanta. Međutim, svoje vlastito stanovište u pitanjima filozofije spoznaje Marković formulira u horizontu kantovske postavljene dileme: »strogi empirizam« i »strogi racionalizam«. Koliko duguje Kantu u kritici empirizma sa svog »posrednjeg smjera« koji »drži (m ja) za najrazložitiji« vidi se iz razlikovanja »osjetnoga opažanja« i »bezosjetnoga umovanja«. Ovim bezosjetnim umovanjem se spoznaje »obćenite, apodiktične istine i zakone, koji su nješto nadpojavo a vladaju svim pojavima.«³¹

[30] F. Marković, *Razvoj i sustav obćenite estetike*. Zagreb 1903. (reprint Logos Split 1981), str. 162.

[31] Isto, str. 6.

Apriorni karakter te apodiktičke istine više ilustrira nego dokazuje, gotovo u Kantovoj maniri, služeći se identičnim primjerima matematičkih i prirodnih znanosti. Marković naime nastavlja: »Ta vidimo da se matematičkim i logičkim zakonom, koji ne stvara osjetno opažanje nego bezosjetno umovanje, bez izuzetka pokorava pojavna priroda, ter se npr. astronomski račun, učinjen dugo prije (*a priori*) osjetnoga pojava njeke zvijezde na određenom mjestu neba i u određen čas, potpuno potvrđuje nastupom njezina pojava.«³²

Dakako da će u Markovićevu kritičkom odgovoru »strogom racionalizmu«, koji, poput Horvatha i Čučića svodi na nauk o »urođenim idejama«, biti naglasak na tome da spoznaja kao cjelovit, jedinstveni proces jest organsko jedinstvo »indukcije s dedukcijom«, »opažajnog spoznavanja s umstvenim«, s kojim se tj. umstvenim spoznavanjem, može dalje »doumljivati (deducirati) sudove i pojmove o nadpojavnome, o bićih, pak i o samom absolutnom biću«. Stoga će i Markovićev credo u filozofiji spoznaje, na čiju eksplicitnu formulaciju ga sili susret s Kantom biti ovakav: »Pošto se dakle ljudski duh po svojoj naravi može uzdići iz opažajne spoznaje do umstvene, to mu je moguća i metafizika i etika i estetika; ali ta njegova umstvena spoznaja, budući da mora izhoditi od opažajne spoznaje, ne može nikada postati absolutnom, dovršenom, nego udilj potrebuje i potrebovat će dopunjavanja, usavršavanja; ipak je jur do sada otkrio ljudski duh u svih područjih dobranah broj obćenitih, apodiktičnih istina i zakona, kojih on ne može ne priznavati, a da se ne odmetne od svoje naravi.«³³

Ukoliko se Marković priklanja Herbartovu realizmu, a ovaj smjer Marković smatra razvijanjem »zbiljstvenjačkog elementa« u Kantovoj filozofiji (»Hercbart uhvati se za zbiljstvenjački te izkustvenjački elemenat u Kantovu sustavu«³⁴) onda se može reći da je Kant imao, premda samo možda posredno preko Herbarta, pozitivnu konstitutivnu ulogu u Markovićevu vlastitu filozofiranju koje je u temelju građanske struje unutar novije hrvatske filozofije. Isto se tako može reći da je, simetrično, Kant imao za njega i negativno konstitutivnu ulogu u tom smislu što ga je »samosobstvenjački element« u Kantovoj filozofiji odbijao po kobnim posljedicama što ih je prema Markovićevu shvaćanju povuklo za sobom dosljedno razvijanje »samosobstvenjačkog elementa u idealizmu Schellinga, Fichtea i Hegela.« Taj se naime idealizma »ikarskim zanosom uzletjev na krilima samozasadnih i zato utvornih misli, sunovraća (se) u bezdno ateizma i pesimiz-

[32] Isto, str. 6.

[33] Isto, str. 7.

[34] Isto, str. 198.

ma«. ³⁵ Prema Markoviću je naime »Schopenhauerov pesimizam i budhizam zaglavak (je) njemačkome Fichte-Schelling-Hegelovu idealizmu.« To izvodi ovako: »Ako je ljudsko sobstvo vršak svemirskog razvoja; ako je ono jedino sviestno-voljno, a ipak ograničeno, nesavršeno, puno bola tjelesna i duševna; ako to ljudsko sobstvo samo pojačava svoju bol svojom samilostju s nebrojenim srodnimi sobstvi, a nema utopišta i izmirišta u nekome savršenom — predobrom, premudrom i svemoćnom — samosviestnom biću: ne mora li mu se do očaju stužiti u njegovoj bezutješnoj visini, ne mora li se vrtoglavce strmoglaviti u nesviestno tj. u bezbolno svebiće, u indijsku nirvanu?« ³⁶

Markovićevo odbijanje njemačkog idealizma i Kantova prenašavanja subjektivnog elementa koji je postao principom njemačkog idealizma konstanta je ne samo Markovićeva filozofiranja nego, mogli bismo možda reći, novije hrvatske filozofije u cjelini. Drugu konstantu, ovaj put u pozitivnom smislu, tj. prihvaćanje Kantove teze o primatu praktičkog uma, nalazimo u Markovićeva nasljednika, Alberta Bazale.

Kažimo odmah da naš prvi magistralni monografski prikaz, u kojemu su obuhvaćeni svi momenti Kantove filozofije, kako teorijskog tako, dapače još više, praktičkog dijela (filozofija umjetnosti, filozofija morala, filozofija vjere, filozofija prava, filozofija povijesti) nalazimo u trećem svesku *Povijesti filozofije* Alberta Bazale. Prikaz je intoniran ovim općenitim povijesno-filozofijskim sudom: »Po Kantu je filozofijsko mišljenje dobilo, i ako ne svagda značaj kritički, a ono svakako zadatak, da bude *kritičko*, preko kojega zadatka ne može danas nijedna filozofija naprosto prijeći. Tako ulazi Kantova nauka kao jedna komponenta u današnji filozofijski duh«. ³⁷

Dakako i u Bazalin vlastiti filozofijski duh, što on demonstrira odmah i u odnosu na samog začetnika kriticizma u filozofiji. No, prije onog *pravog* prigovora što ga zaslužuje Kant, Bazala otklanja uobičajeni prigovor nekih metafizičara Kantu, jer da je prema njemu »nemoguća metafizika, misli li se pod tim spoznaja stvari o sebi«. Bazalin protuprigovor upućen tim i takvim kritičarima Kanta glasi: »Ako bi tko bio nezadovoljan s tim, što umom ne spoznajemo stvari, kako su za sebe, već samo stvari, kako se nama javljaju, onda bi to značilo, da je nezadovoljan s ljudskim načinom spoznavanja i da bi htio, da ne budemo ljudi, kada želi imati spoznajnu moć različnu od naše ne samo po stupnju nego i

[35] Isto, str. 198.

[36] Isto, str. 192–193.

[37] A. Bazala, *Povijest filozofije*, sv. III, Zagreb 1912., str. 9.

po shvaćanju«. ³⁸ Prema Bazali Kantu možda ne treba toliko pri-
govoriti, već odgovoriti ovako: »Ako spoznajemo samo pojave,
kako uopće znamo za transcendentne predmete? S kojim oprava-
danjem zovemo predmete našega iskustva pojavama (*phänome-
na*), te prema njima postavljamo stvari, kojih nema u osjećanju
nego samo u mišljenju (*noumena*)? Možda ipak štogod spoznaje-
mo od tih stvari o sebi?« ³⁹

Ovaj Bazalin odgovor ima jasnu, mada još ovdje, na ovom
mjestu, ne posve eksplicitno iskazanu suponiranu tezu, koju u
suvremenih interpreta, osobito Heideggerra, također nalazimo.
Sažeto, ta teza glasi: po svojoj strukturi i po svom pojmovlju
Kant je, htio to on ili ne, još posvema u okvirima metafizičkog
mišljenja. Bazala međutim na drugom mjestu to i eksplicitno
kaže: »Metafizika je po Kantu nemoguća, spoznaje o posljednjim
bićima nema. Pa, ipak, ostao je vratak sve metafizike gotovo ne-
taknut: opreka uma i osjećanja, kad ne može prijeko, odigrava se
unutar iskustva, te pravo zove Windelband ovu nauku metafizi-
kom iskustva. Raspravlja li Kant o *Metafizičkim osnovima pri-
rodnih nauka*, onda to znači raspravljanje o principima, po koji-
ma je moguća općena i nužna spoznaja osjetnoga svijeta. Iskust-
vo i ovdje kao i u transcendentnoj metafizici ne dolazi pravo do
vrijednosti, jer uopće u Kantovoj nauci iskustvo podaje samo
mjesto, a ne i karakter spoznaji«. ⁴⁰

Ovaj Bazalin odgovor Kantu je u međuvremenu, pogotovu ta-
mo od dvadesetih godina, dakle nakon određene rehabilitacije
metafizike, postao opće mjesto u egzegezama i interpretacijama
Kanta. No, međutim ne i u nas, gdje se uslijed zakašnjele kulturne
borbe poslije počelo prebolijevati prosvjetiteljski sindrom u
sklopu kojeg je i antimetafizički kompleks. No, mnogo zanimlji-
vija je ona *pozitivna* strana Bazaline recepcije Kanta, jer se na
njoj može očitati onaj, za samu Bazalinu misao produktivan, *in-
duktivan* moment susreta s Kantom. Točnije, s njegovom nau-
kom o metateorijskom korijenu ideja uma. (Bazalina vlastita
ideja o »metalogičkom korijenu filozofije«, koju će jasno i ekspli-
citno formulirati tek 1924., može se međutim nazrijeti u svojim
bitnim momentima već i u njegovoj interpretaciji Kantova uče-
nja o idejama uma desetak godina ranije.) Odredivši problem
spoznaje pitanjem »Kako su mogući sintetički sudovi *a priori*?«,
Kant je, ističe Bazala, prvi problematizirao sintetičku bit spozna-
je: »Nitko prije Kanta nije tako odlučno ni tako jasno istakao, da
se spoznaja sastoji u sintezi, u vezivanju, u redanju spoznajne
građe, dakle u izvjesnoj radnji, što se na toj građi vrši. Hoćemo li

[38] Isto, str. 33. [39] Isto, str. 33. [40] Isto, str. 34.

da upoznamo vrijednost naše spoznaje, moramo prosuditi ovu radnju, moramo ispitati bivstvo sinteze«. ⁴¹ Dakle, Bazala naglašava kao jednu od bitnih Kantovih zasluga to što je uvidio i afirmirao aktivan moment spoznavajućeg subjekta suprotstaviši se tezi senzualističkog empirizma o receptivno-pasivnoj naravi spoznaje u kojoj objekt na ovaj ili onaj način determinira spoznavajući subjekt. Ovaj aktivistički moment uma kao i ukupne naše subjektivnosti što je oslobađa Kant isticat će i poslije kao bitnu Kantovu zaslugu ne samo Bazalin nasljednik Vladimir Filipović nego i naši neomarksisti praksističke orijentacije, kako ćemo to vidjeti. No, zastanimo još kod Bazale.

Prema Bazali metafizika je u nastojanju da razumskim sredstvima *dokaže* bitak idejâ, tj. ideje duše, slobode volje, najvišega bića, koje ideje međutim po Kantu nisu razumskog porijekla ni karaktera nego umskog, samo kompromitirala te ideje.

Izvrgnuvi se prigovorima, takvo je dokazivanje dovelo do toga »da je već i bitak idejâ bio ugrožen«. ⁴² I upravo Kantu pripada zasluga, prema Bazali, što je definitivno rehabilitirao metafizikom kao racionalnom znanošću kompromitirane ideje duše, slobodne volje i najvišega umnog bića. Bazala zaključuje interpretaciju Kantova kritičkog pothvata ovom ocjenom: »*Kritika čistoga uma* ograničila je ljudsko znanje na iskustvo, a u njemu priznala ideje samo vodiljama. Ograničivši time vrijednost njihovu za spoznavanje i pokazavši, da na tom području ne leži snaga njihova, otputila ih je na drugo područje, gdje će vrijednost njihova biti neosporiva, a i ugled će im porasti, kad se ne budu stavljale pred forum koji nije zvan da o njihovu pravu sudi. Ta je misao vodila Kanta, kad je ideje izlučio iz teoretskoga i dodijelio ih praktičnome umu«. ⁴³

Snaga Kantove filozofije je dakle prema Bazali tamo gdje je i *snaga* idejâ uma: u praktičnom, metateorijskom, ili kako će sam Bazala poslije reći, metalogičkom interesu uma. Ovaj interes za Kantovu praktičnu filozofiju, očitovan energički na početku stoljeća, postaje druga konstanta filozofijskog interesa u dijalogu s Kantom unutar svjetovne građanske filozofije. I ne samo građanske, nego i našeg marksizma koji se u nas, pogotovo poslije svjetsko povijesnoga obrata 1945., na našem prostoru inspirirana i idejom komunističke revolucije marksističke provenijencije, pokušava izgraditi kao apsolutna filozofija suvremene epohe.

U toj radikalno izmijenjenoj duhovnoj situaciji Bazalin nasljednik na katedri za filozofiju na Sveučilištu u Zagrebu, Vladi-

[41] Isto, str. 23. [42] Isto, str. 42. [43] Isto, str. 42.

mir Filipović, dolazi s inicijativom da se sistematski izdaju, među ostalim i Kantova djela. U svojim popratnim studijama prevedenim Kantovim djelima upozorava on već ranih pedesetih godina naše marksiste, koji su tada okupirani izgradnjom marksizma kao čvrstog, na ontologijskom, tj. metafizičkom materijalizmu temeljenog sustava dijalektičkog i historijskog materijalizma, na neposredan povijesni i živi izvor Marxove misli, na koji je i on sam upozoravao, ali su njegovi sljedbenici to prećuli. Točnije, uslijed svog pozitivističko-objektivističkog usmjerenja nisu to mogli čuti. Filipović opominje naše mlade marksiste: nije inspiracijski izvor Marxove misli o revoluciji u objektivističkom materijalizmu i njemu komplementarnoj pukoj kontemplaciji nego u djelatnom, aktivističkom momentu što ga je upravo »nasuprot materijalizmu razvio idealizam«, kako to stoji u prvoj Marxovoj tezi o Feuerbachu, ističe Filipović. Upozorenje na Kantovu ulogu u razvijanju djelatne strane subjekta, što mu priznaju izričito i Marx i Engels, u Filipovićevu pogovoru pod naslovom *Kantova etika uz naš (prvi) prijevod Kritike praktičnoga uma* 1956. (dakle osam godina prije nastupa našeg neomarksizma sa svojim časopisom »Praxis«) glasi ovako: »Osnivači marksizma smatraju, da je naglašavanje te stvaralačke djelatnosti subjekta i spontaniteta razuma upravo Kantova zasluga. . . Baš to Kantovo stajalište predstavljalo je odlučnu i revolucionarnu dijalektičku stepenicu u razvoju evropskog kulturnog progresa uopće, a moralnoga shvaćanja napose.⁴⁴ Time bih završio prikaz recepcije Kanta u onoj tradiciji što je unutar novije hrvatske filozofije začinje Marković, razvija Bazala (i mnogi drugi) a još danas čuva Filipović. Preostaje nam još naš marksizam, odnosno neomarksizam praksisovske orijentacije.

Neomarksizam I Kant

Ako se bit neke stvari može dešifrirati iz posljednjeg stupnja razvoja te stvari, onda nam poglavlje pod naslovom *Kantov povijesni obrat u mišljenju* u najnovijoj knjizi *Etika ili revolucija* Milana Kangrga iz 1983. može dobro poslužiti u ovom kratkom i krajnje shematskom prikazu ishodišta i karaktera recepcije Kanta u našem (neo)marksizmu.

Smisao Kangrgina bavljenja Kantom izvire iz šire intencije: »samoosvijestiti komunističku revoluciju«. U potrazi za povijes-

[44] I. Kant, *Kritika praktičnoga uma*. Zagreb 1956. Preveo V. Sonnenfeld, pogovor pod naslovom *Kantova etika* napisao V. Filipović. Citirano mjesto na str. 214.

nim izvorima ideje komunističke revolucije treba otkriti onaj proboj koji uopće omogućava rađanje takve ideje. Po Kangrgi taj je proboj napravio Kant tezom o primatu praktičkog nad teorijskim umom, a taj su primat djelatno potvrdili, tj. do kraja izveli Fichte, Hegel i Marx. Kangrginim riječima rečeno: »Upravo je ovo naglašavanje primata praktičkoga uma pred teorijskim ona linija koja se preko Fichtea, Hegela i Marxa pokazala filozofski i povijesno najplodonosnijom«. ⁴⁵ Ovom distinkcijom *filozofijski* i *povijesno* naznačeni su suprotstavljeni horizonti u kojima se kreće Kangrgina interpretacija i recepcija Kanta: s jedne strane Kant probija *filozofijski* horizont time što afirmira slobodu kao kauzalitet volje (Kangrga citira Kantovo priznanje da time »napušta(m) filozofijski princip i nema(m) drugoga« ⁴⁶) a s druge strane Kant nije još apsolutno stao na »povijesno«, praktičko stanovište, jer mu se ovo pokazuje još u spekulativnom, filozofijskom, »etičkom« aspektu. Tek će Fichte odlučno iskoraciiti iz sjene *spekulativnog* i apsolutno afirmirati djelatni princip i tako omogućiti razumijevanje dileme: ili *spekulativno* ili *djelatno* stanovište. U Kangrginoj verziji, upravo s obzirom na Kanta kao još neodlučna ali ipak začetnika te dileme: »etika ili revolucija«. Da ne bi bilo zabune u razumijevanju smisla te dileme, stavljene u sam naslov knjige, Kangrga stavlja moto *Uvodu*, koji kritički formulira s obzirom na postojeću situaciju na koju se referira. Taj moto glasi: »Što je manje revolucije, to je više etike«. ⁴⁷ /Valjan je dakako i obrat: što je više etike (npr. u Kanta) to je manje revolucije/.

Kantov povijesni obrat i zaslugu za mogućnost razumijevanja čovjeka i njegova svijeta kao povijesnog akta slobodnog samoproduženja Kangrga rezimira zaključno na ovaj način: »Tako se Kantovom zaslugom misaono otkriva, otvara, zacrtava i utvrđuje ono novo područje čovjekova opstanka, koje jednom izboreno, omogućuje da se cijelo dotadašnje zbivanje čovjeka i svijeta po liniji pukog historijsko-kronologijsko-genetičkog kretanja odjednom sagleda — i unatrag i unaprijed — kao povijesni akt slobodnog samoproduženja čovjeka pomoću svog vlastitog djela. To se dakako u Kantovoj filozofiji a posebno u etici, ne zbiva bez unutrašnjih misaonih protivurječja, teškoća, nedorečenosti i nedosljednosti, ali se time nipošto ne umanjuje značenje ovog zbiljskog misaona prijeloma, u kojem se već sasvim jasno nazire neophodnost prijelaza iz čiste sfere teorijskog, dakle iz sfere puke kontemplacije i pasivnosti u sferu praktičkog, odnosno istinske ljudske aktivnosti koja proizvodi svoj svijet, pa ga

[45] M. Kangrga, *Etika ili revolucija*. Beograd (Nolit) 1983., str. 164.

[46] Isto, str. 167. [47] Isto, str. 11.

prema tome može i mijenjati. Linija koja vodi od Kanta, u ovom slučaju od njegove *Kritike praktičnoga uma*, preko Fichtea do Hegela, koji više i ne pozna drugi čovjekov svijet osim povijesnog, najbolje to dokazuje.⁴⁸

Mislim da se konciznije i jasnije jedva može opisati ishodište, karakter i moguće tendencije u recepciji Kanta ne samo u Kangrge nego i našeg neomarksizma praksisovske orijentacije u cjelini. Kroz suočenje s Kantom i ova naša orijentacija biva prisiljena promisliti i dokraja domisliti ne samo ishodišne vlastite principe, nego i sve krajnje konzekvencije koje iz njih proizlaze. Jedno i drugo imamo izvedeno energički u ovoj najnovijoj Kangrginoj interpretaciji Kanta.

Zaključak

Ovo je prvi pokušaj da se prikaže suočenje s Kantom u hrvatskoj filozofiji. Od prvog takvog suočenja, kako je ovdje dokumentirano već krajem 18. i početkom 19. stoljeća, mijenja se njezino unutrašnje biće, te stoga smatram da joj je *od tada* primjereno obilježje *novija*.

Svjestan sam što se još mora istražiti pa da to bude u pogledu izvora sveobuhvatan, a u pogledu interpretacije istinit prikaz razmjera i značenja susreta i dijaloga s Kantom za razvoj naše filozofije. No već na temelju iznesenog mogući su barem neki općenitiji zaključci, ili skromnije, zaključak.

Iz globalne orijentacijske tipologije duha i načina recepcije Kanta, što sam je skicirao na početku svog izlaganja, vidljiva je, da tako kažem, njegova svudašnja nazočnost. Ona je masivnija od prisutnosti bilo kojeg drugog novovjekovnog mislioca njegova ranga, izuzev možda Marxa, čija je prisutnost motivirana, kako je poznato, i izvanfilozofijskim interesom. Kao vanjski znak, ta masivna zainteresiranost za Kanta upućuje na to da je i naša filozofija permanentno opsjednuta revolucionirajućim kopernikanskim udarom unutar (evropske) filozofije. Štoviše, čini se da je, poput evropskog filozofijskog stabla i naša grana nakon novovjekovnom analitičkom matematikom inspirirane racionalističke rastvorbe spoznajnog fenomena u *Kritici čistoga uma* postala, i ostala možda do danas, oslabljena izazvanom radikalnom sumnjom u iskonski životni princip same filozofije: princip jedinstva mišljenja i bitka. To jedinstvo što ga je evropska filozofi-

[48] Isto, str. 168.

ja kao *metafizika* vazda čuvala kako je znala i mogla, Kant je na jednom raskrinkao proglašivši ga pukim »dijalektičkim pričinom«. Od tada se ne prestaje sav filozofijski, u biti metafizički život sumnjičiti kao »pretkritički« drijemež uma koji u metafizici samo sanja ono što bi htio. Probuden i samoosviješćen kritičističkim šokom trebao bi za sva vremena znati da je po prirodi nemoćan za ono na što ga ta ista njegova priroda tantalovski goni: *spoznajom* dohvatiti bit svega što jest, tj. *spoznajno* sudjelovati u bitnom i tako, povratno, živim održavati iskonski princip jedinstva mišljenja i bitka.

Kao konstanta u dijalogu s Kantom u nas energički se javlja, sad u ovoj sad u onoj verziji, volja da se *produktivno* prihvati Kantov izazov u svim trima profiliranim misaonim tradicijama. Mjera, tj. kvaliteta te produktivnosti ujedno je indeks životnosti autentične misaonosti unutar pojedine tradicije, no u isti mah hrvatske filozofije u cjelini. Susret i dijalog s Kantom važio je, važi i danas i vjerojatno će i nadalje važiti kao jedan od izvanrednih pokazatelja u kakvom nam se stanju nalazi filozofijski duh.

Zusammenfassung

Franjo Zenko / Kant in der kroatischen Philosophie

Es ist der erste Versuch überhaupt, die Präsenz Kants in der kroatischen Philosophie zu erforschen und darzustellen. Dieses Referat ist eine zusammengefasste Übersicht des bis jetzt gesammelten Materials. Die vor kurzer Zeit unternommene Untersuchung läuft weiter. Auf Grund des gesichteten Materials ergibt sich eine vorläufige 'idealtypologische' Gesamtorientierung, die uns Einsicht verschaffen könnte, in welchem Geiste und auf welche Weise mit Kant in der kroatischen Philosophie konfrontiert wurde.

Erstens. Es gibt keinen 'orthodoxen' Kantianer irgendeiner Spielart, der einen oder anderen von Momenten der Kants Philosophie entwickelt hätte und daraus das Prinzip seines eigenen Philosophierens gemacht hätte. *Zweitens.* Es gibt neukantianische Impulse, die durch Thematisierung der Erkenntnis als Ausgangspunkt des Philosophierens überhaupt

erkennbar sind. Beispiele dafür sind zwei Bücher von Pavao Vuk Pavlović (1894 – 1980) *Spoznaja i spoznajna teorija* (Erkenntnis und Erkenntnistheorie) 1926., und *Spoznajna teorija i metafizika* (Erkenntnistheorie und Metaphysik) 1928. *Drittens*. Es gibt mehrere Auseinandersetzungen mit Kant von den nicht kantianischen oder nekantianischen Standpunkten. Besonders profiliert sind jene Dialoge mit Kant, die vom Standpunkt der traditionellen Metaphysik (*Metaphysicae hactenus usitatae*), des neuscholastischen »kritischen Realismus« und neumarxistischen »praxistischen« Humanismus geführt werden. Als Musterbeispiele dafür könnten folgende Autoren mit ihren Abhandlungen gelten: Johannes B. Horvat; *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani Kritik der reinen Vernunft* (1797); Stjepan Zimmermann: *Kant i neoskolastika*, I II (Kant und Neuscholastik, zwei Bde. I 1920, II 1922); Milan Kangrga: *Kantov povijesni obrat u mišljenju* (Kants geschichtliche Wendung im Denken; im Buch *Etika i revolucija* (Ethik und Revolution) 1983. Gleich sei erwähnt, dass die meisten philologisch fundierten Auslegungen der Kants Texte bei den Vertretern der genannten Richtungen zu finden sind. *Viertens*. Es gibt zahlreiche Darstellungen unterschiedlichen Umfangs jeweils mit angeschlossenen Beurteilungen der Kantianischen Philosophie in systematischen Darstellungen der gesamten Philosophiegeschichte. Als Beispiele dafür seien hier angeführt: *Epitomae Historiae Philosophicae* (enthalten im Werk *Philosophia critica elaborata*, 1812) von Simeon Čučić (1784 – 1828); das Standardwerk *Povijest filozofije* (Geschichte der Philosophie Bd. I – III, 1906 – 1912) von Albert Bazala (1877 – 1947); *Filozofska hrestomatija* (Philosophische Chrestomathie, Bd. I – XII, 1956 – 1958), geschrieben von mehreren Autoren unter der redaktionellen Leitung von Vladimir Filipović, der selbst Verfasser von der Bänden ist, unter denen ein den Titel »*Der klassische deutsche Idealismus*« trägt. Man soll gleich bemerken, dass ausschliesslich durch Darstellungen solcher Art die breite öffentliche Meinung von der Kantianischen Philosophie bei uns hundert Jahre lang massiv gebildet worden ist. Die systematische Übersetzung von Kants Werken beginnt nämlich erst neulich. *Fünftens*. Mit der Präsenz der Originalwerke durch Übersetzungen entsteht seit den frühen 50-er Jahren 'neue Qualität' in der Rezeption von Kant bei uns. Einerseits wurde der Zutritt zur Kants Philosophie 'demokratisiert'; andererseits ist die Beschäftigung mit dem Begründer des klassischen deutschen Idealismus stark funktionalisiert im Sinne der zu vertiefenden Kenntnis einer der Quellen des Marxismus, der sich eben zu dieser Zeit als die absolute Philosophie unserer Epoche durchzusetzen versucht. Den Reflex dieser geistigen Situation bei uns findet man in den Studien, die in der Funktion der Richtlinien zum Verstehen der Übersetzungen der einzelnen Kant – Werke als »Vorwort« oder »Nachwort« hinzugefügt werden. Als Muster solcher Studien kann das Nachwort von Vladimir Filipović zur Übersetzung der *Prolegomena* und *Grundlegung* zur Metaphysik der Sitten (in I. Kant, *Dvije rasprave*. Zagreb 1953) gelten. Zu diesem Typ der Kantrezeption gehören als Begleiterscheinungen zu den genannten Übersetzungen von Kants Werken zahlreiche Rezensionen, Diskussionen, kritische Auseinandersetzungen in aller Art von Medien, von philosophischen Zeitschriften bis Zeitungen. *Sechstens*. Auseinandersetzungen mit Kant sind regelmässig und

massiv in den Ausbau oder dem 'Abbau' der einzelnen philosophischen Disziplinen. Musterbeispiele dafür sind: die zweiten von Stjepan Zimmermann 1918 angefertigten und mit seinen Ausführungen stark erweiterten Ausgaben von *Naravno Bogoslovlje* (Theologia naturalis) 1892, und *Opća metafizika ili ontologija* (Allgemeine Metaphysik oder Ontologie) 1894 von Antun Bauer; *Opća noetika* (Allgemeine Noetik) 1918. von Stjepan Zimmermann; *Etika ili revolucija* (Ethik oder Revolution) 1983 von Milan Kangrga; *Estetika I–IV* (Ästhetik, Bd. I–IV) von Danko Grlić); wie auch Versuch einer Erkenntnistheorie und einer Epistemologie (ausgehend von der Naturwissenschaft selbst) in *Teorija spoznaje* (Erkenntnistheorie) 1974 und *Filozofija znanosti i humanizam* (Philosophie der Wissenschaft und Humanismus) 1979 von Ivan Supek. *Siebtens*. Die sporadisch entstandenen Schriften über Kant, ohne erkennbare entweder umfassenderen philosophischgeschichtlichen oder systematischen Bemühungen der Autoren. Dazu gehört auch die Kantliteratur (von eingehenden Studien bis zu den Zeitungsartikeln) anlässlich verschiedener Kantjubiläen (1904, 1924, 1974 und 1981, 200 Jahre von der ersten Ausgabe der KrV).

Im zweiten Teil werden Grundtendenzen in der Kantrezeption innerhalb der drei profilierten Traditionen dargestellt: 1. der traditionellen Metaphysik (*Metaphysicae hactenus usitatae*, wie es immer bei J. B. Horvath »neutral« heisst und 2. der daran anschliessenden Neuscholastik (Stjepan Zimmermann); 3. der aus dem Geiste der Aufklärung entstandenen weltlichen Philosophie (Franjo Marković, Albert Bazala, Vladimir Filipović) und 4. des durch »Praxis« — Gruppe geprägten Neomarxismus.

Ad 1.) Man nimmt den absoluten Apriorismus der subjektiven als alle Erkenntnis–Gegenstände *daseiend* konstituierenden Formen (deshalb Idealismus!) als unbegründet. Darum sollten die Grundsätze der Metaphysik durch Kants Kritizismus als mehr geklärt, aber keinesfalls als zerstört gelten. Die 'Metaphysica hactenus usitata' sei von Kant unberechtigt einerseits auf den naiven, 'perzeptiven' Realismus, andererseits auf den dogmatischen Idealismus zurückgeführt. Das Hauptargument mit den Grundsätzen der 'reinen' Geometrie und Mathematik (»absolutam necessitatem universalitatemque« dieser Grundsätze begründet auch die traditionelle Metaphysik nicht »e collectione experimentorum, sed veriis Mentis nostrae operationibus«, J. B. Horvath, *Declaratio*, p. 118) sei für den »absoluten Apriorismus« der Grundsätze der Physik wie auch der Metaphysik nicht stichhaltig begründend.

Ad 2.) Man nimmt Kants Fragestellung positiv, d. h. als richtiger Ausgangspunkt an. Darum soll jetzt die *Noetik*, und nicht Metaphysik, wie es in der scholastischen Tradition immer üblich war, als grundlegende und »erste« Disziplin auch im scholastischen System gelten. In diesem Sinne baut Stjepan Zimmermann seine *Opća noetika* (Allgemeine Noetik, 1918) auf. Man lehnt nur Kants Antwort ab, weil der Begriff des Apriorismus, geltend nur für Anschauungs- und Verstandsformen als Erkenntnisbedingungen, mit keinem zureichenden Grund auf Erkenntnisgegenstände selbst angewendet werden kann.

Ad 3.) Ausgehend von der Kants Auslegung der Erkenntnis wesentlich als »Synthesis«, die wiederum immer eine »gewisse Handlung« (Bazala) sei, wird Kant vorwiegend als derjenige angenommen und interpretiert, der die aktive Seite des erkennenden Subjekts (»Erkenntnis der Welt ist demzufolge Schöpfung der Welt« [Filipović]) dem receptivem Passivismus des perceptiven Objektivismus der 'Realisten' aller möglichen Spielart entgegenstellt und damit das Prinzip des 'neuen Humanismus« aufstellt.

Ad 4.) An die vorherige Interpretation anschliessend nimmt sich der Neomarxismus der Gruppe »Praxis« den Kants absoluten Vorzug 'des Praktischen' an als Ausgangspunkt in der Interpretation der »Kants geschichtlichen Wendung im Denken« (M. Kangrga). Mit diesem Durchbruch habe Kant den Horizont für die Einsicht ermöglicht, in dem erst das »ganze bisherige Werden von Mensch und Welt ... als geschichtlicher Akt der freien Selbsterzeugung des Menschen durch das eigene Werk« (Kangrga) angesehen werden konnte.

Diese 'idealtypische' Beispiele in der Kantrezeption bezeugen, dass in der kroatischen Philosophie sich immer wieder der energische Wille kundtat, sich in die Konfrontation mit Kant eher »produktiv« als ablehnend steril einzulassen.