

Točka kao fundamentalno filozofijski problem*

Erich Heintel

Beč

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 164.024

Kao što naslov kaže, u slijedećim tokovima misli treba biti govora o »točki« u vezi s fundamentalnom filozofijom. Stoga su gramatičke, ali i matematičke teme ostale nedodirnutе, iako upravo u matematici točka postavlja i načelna pitanja (infinitezimalni račun, nauk o skupovima). I problematika kontinuuma i pitanja prostora, vremena i kretanja koja su s njim povezana, mogu se uzeti u obzir samo utoliko koliko su značajna za naše izvode. U tom užem smislu promatram stvar u sklopu s fundamentalno filozofskim problemima tradicije, tj. (ontologijski orijentiranog) aristotelizma (I) i (novovjekovnog) transcendentalizma (II). U mojim knjima (*Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Bd. I 1968., §§ 1, 7, 10, 15 i 33—35; *Grundriss der Dialektik* 1984., Bd. I, 2. Teil i Bd. II) dao sam detaljnije izvode o tim temeljnim principima tradicije.

U svim tim odnosima radi se o točki s transcendiranjem osjetilne realnosti u prostoru i vremenu, i to na način granično-pojmovnog razmatranja transcendentnosti. Pri tom nikada ne dolazi do sadržajno određenog transcendiranja tako da se može reći da se s točkom u neku ruku može dostići samo »mjesto« na kojem će se tada tematika moći dalje izvoditi i konkretizirati. Situacija podsjeća na jednu poznatu Arhimedovu izjavu, na koju se Descartes, ne bez patosa, poziva, i to u traženju nepokolebive sigurnosti za početak filozofiranja koja mu može dati nesumnjivi temelj. Descartes uzvikuje: »Arhimed je zahtijevao čvrstu i nepokretnu točku da s mjesta pokrene čitavu zemlju. Tako se i ja mogu nadati nečem velikom ako pronađem samo najnezatnije, što je od nepokolebive sigurnosti.« (Med. II. 1). Od Descartesa nadalje uvijek se ponovo spominje to pozivanje na Arhimeda u novovjekovnoj filozofiji. Moramo naravno biti načistu s tim da se u tom pozivanju može raditi samo o paraboličkoj jezičnoj formulaciji koju se ne smije uzeti doslovno, jednako kao ni npr. sliku »koperni-

[*] Ovaj je članak prvi put objavljen na njemačkom jeziku u »Objektivtion des Geistigen« (u čast sveučilišnog profesora dr Walthera Schmied-Kowarika, 1885—1958.).

kanskog prevrata« filozofije u ekspoziciji temeljnog problema (»kako je moguće iskustvo?«) kod Kanta.

U ovom općenitom uvođenju u našu temu može se još reći da se sve fundamentalno filozofski nužno transcendiranje osjetilne realnosti može vrlo lijepo pokazati u Hegelovoj formulaciji, da se naime u filozofiji radi o »pojavi kao pojavi«, a ne o pojavi kao o osjetilnoj realnosti. Već u riječi »pojava« izrečeno je da se ona ne može poistovjetiti s osjetilnom realnošću jer tada uopće taj naročiti termin ne bi trebao. Pojava je već mišljena kao pojava (nečega) za (nekoga). Pojava se time upravo razlikuje kako od čisto osjetilne realnosti tako i od pukog »privida«. Pojava »nečega«... i pojava »za«... zahtijevaju već i u pogledu samog jezika transcendiranje puke pojave u fundamentalno filozofskom pogledu. Tim filozofskim objašnjenjima upućuje se naravno na to da sve fundamentalno filozofsko transcendiranje jest i mora ostati »immanentno transcendiranje«. Točka i kod Arhimeda ima funkciju da se zadobije čvrsto uporište za kretanje onog područja kome je ta točka suprotstavljena. Ta metafora, koju kod Arhimeda treba razumjeti prostorno, dobiva posve hiperboličko značenje i u njezinom preuzimanju od strane fundamentalne filozofije. U njoj se time ukazuje na prastari problem koji se postavlja tradiciji od Parmenida na ovamo. Pri tom se ne radi ni o čem drugom nego o immanentnom transcendiranju koje jedino dopušta da se princip shvaćanja pojava kojima se teži transcendiranjem ne »odvaja« od tih pojava na način koji onemogućuje njegovu funkciju kao principa. To je naravno bio slučaj s »jednim« kod Parmenida, budući da je on to jedno, kao što je poznato, izuzeo iz svakog odnosa prema promjenjivom svijetu pojava. Hegel se s pravom u tom pogledu uvijek ponovo distancirao od njega i kritizirao tzv. »orijentalni apsolut«. Iako se i Hegelovom apsolutu također neće smjeti navući »šuga ograničenosti«, ne može apsolut ipak u cijeloj fundamentalnoj filozofiji bezodnosno biti odvojen od svijeta pojava. Inače zapadamo u fundamentalno filozofski neodrživu »metafiziku sablasti«. Drugo je pitanje, naravno, da li Hegel sa svojom razrađenom dijalektikom ne promašuje onu pravu transcendenciju o kojoj se radi u teologiji (E. Heintel, *Grundriss der Dialektik*, II. Band, Kap. XI i XIV., 1984; *Gottes Transzendenz* u: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, izdao C. H. Ratschow, 14 Bd., Heft 3, 1972.). Ovo nas pitanje međutim ne treba ovdje zaoкупljati, budući da se u fundamentalnoj filozofiji s »točkom« može odrediti i otvoriti uvijek samo immanentno transcendiranje. Ta prethodna tvrdnja treba se potvrditi i izvesti na spomenutim tradicijama evropske fundamentalne filozofije, tj. na ontologiji (I) i novovjekovnoj transcendentalnoj filozofiji (II).

I

U odnosu na ontologijsku tradiciju za našu je tematiku najjednostavnije početi od Leibniza. Kod njegove »monade« radi se, naime, uvijek o jedinstvu pojave kao pojave (»phänomenon bene fun-

datum«) u smjeru pojma prirodnog individuuma u različitosti od samo percipirajuće (prirodne) i također apercipirajuće (duhovno-slobodne) monadičnosti. Kao prirodni individuuum monada je fizičko jedinstvo (*ousia aisthētē*) u smislu »prve supstancije« kod Aristotela. Pri tom se radi o sasvim određenom načinu imanentnog transcendiranja u tradiciji aristotelovski interpretirane Platonove »Ideje« kao o općoj biti« (pojam biti) pojavnih stvari. Premaši li se tu pravu vrstu transcendiranja, tada se bezizlazno zapada u oba fundamentalno filozofska labirinta o kojima Leibniz višestruko govori »... postoje dva labirinta za ljudski duh: jedan se odnosi na sastav kontinuuma, a drugi na bit slobode. I jedan i drugi međutim izvire iz istog izvora, naime iz pojma beskonačnog... [jer] prije svega se mora znati da sva stvorenja u sebi nose pečat božje beskonačnosti i da je to početak mnogih čudnih stvari koje začuđuju ljudski duh« (*Über die Freiheit*, Philos. Bibl. II., S 499 i Theodizee, Vorrede, IV S. 7).

Teologijski govor o »Pečatu božje beskonačnosti« ne kazuje ništa drugo nego da dobro utemeljenu supstancijalnu pojavu u njezinom istinskom jedinstvu ne treba shvaćati i poimati kao osjetilnu realnost (konačnost). Pri tome Leibniz u vezi s prvim labirintom slijedi jedan od glavnih motiva tradicionalne ontologije (aristotelovske metafizike »forme«), tj. mišljenje da se u pitanju o mogućnosti »jedinstva« odmah javljaju (eleatske) aporije »sastava kontinuuma«, ako ih se naime želi razumjeti samo sa stanovišta vanjskog jedinstva prostornog diskretuma (tj. u njegovoj protežnosti do u beskonačnost djeljive materije). Time za Leibniza nastaje najradikalniji prigovor protiv Descartesa (i kartezijanizma, uključujući u njegovom znaku razumljenu novovjekovnu prirodnu znanost), koji je sve postojeće (neovisno od »ja« kao *res cogitans*) prema tendenciji reducirao na puku prostornu proširenost (*res extensa*). Pri tom, međutim, Leibniz u svojoj monadi ne misli samo na aristotelovske *ousia* (»supstancijalni oblik«) nego i na »ja« novovjekovne transcendentalne filozofije. Već s tim globalnim ukazivanjima nada se povezanost oba labirinta, jer je u oba pogleda (u odnosu na *ousia*, i u odnosu na ja) monada »stvarna« (»istinita« i »unutarnja«) jedinica, u prvom za razliku od materijalnog agregata (puko se pojavljujućeg i samo izvana »sastavljenog«), u drugom za razliku od jednog tek agregatski razumljenog »identiteta ličnosti«, otprilike u smislu kasnijeg »snopa percepcija« kod Humea. Stoga Leibniz označava monadu također kao »entelehiju« (od aristotelizma naovamo) kao i kao »ja« (od novovjekovne transcendentalne filozofije naovamo). Kao entelehija »predstavlja« ona ono opće, što kod Platona i Aristotela kao nedjeljivi *Eidos* (*atomon eidos*) ni u kojem slučaju ne posjeduje samo logičnu nego i ontologijsku relevantnost. U tom smislu govori Leibniz o monadi kao o »formalnom atomu«. Ta vrsta »representiranja« samo je perceptivna za razliku od »apercipirajuće monade« koja je razumljena počevši od novovjekovnog ja. Apercepcijom je monada čovjek, (kao sebe) znajuća monada, odlikovana od svih ostalih monada.

Počevši odavde dolazimo na problematiku koja nas zapravo zao-

kuplja, tako da doduše i dalje slijedimo još Leibniza, ali istovremeno, međutim, u određenom pravcu problematiziramo njegov pojam monade. Vidjeli smo: aporija prvog labirinta (sastav kontinuumu) vodi nužno do »formalnog« (supstancijalnog) atoma. Sve prirodne monade su za Leibniza u tom smislu tj. počevši od njihove supstancije bitno određeni »formalni automati«. Može li se analogno njima razumjeti apercipirajući monadu, naime čovjeka, kao »duhovni automat«? To nam pitanje treba prije svega samo dozvoliti da spoznamo ontologijsku akcentuaciju koja se jasno pojavljuje u Leibnizovoj fundamentalnoj filozofiji. U smislu našeg razlikovanja pojave, Leibnizu je primarna »pojava nečega«... a ne »pojava za«... Pri tom se radi, da još jednom naglasimo, zapravo samo o akcentuaciji budući da niz tokova misli kod Leibniza ukazuje u smjeru novovjekovne transcendentalne filozofije i na Kanta. Pri tom se ne može reći da je Kant, naprotiv, za zahtjev ontologijske tradicije mogao imati slično razumijevanje.

Leibnizova akcentuacija mu međutim omogućuje da u svojem »Novom sistemu prirode« problematiku prvog transcendiranja provede razlikovanjem triju vrsta točaka. On govori o matematičkoj, fizičkoj i metafizičkoj točki (a. a. O II. S. 259 f. i 265 f). Metafizičku točku Leibniz je rezervirao za »istinsku« jedinicu koja se kao stvarna »beskonačnost« odvaja od »loše« beskonačnosti kao beskonačno istezanje mišljenog prostora i od njega »bezlično« (samo geometrijski) shvaćene materije. Ona je kao supstancijalna jedinica različita od puke geometrijske točke. Ona je na taj način anulirana od čisto dimenzionalno razumljenog beskonačno velikog odnosno beskonačno malog. Stvarna beskonačnost, koja je utisnuta u sve postojeće »pečatom Boga«, s jedne je strane dakle nulta dimenzionalna jedinica, kao geometrijska točka, a s druge pak strane kao supstancijalna jedinica temelj materije koja se gubi u izvjesnom pukom protezanju — u smislu prvog labirinta. Ona je unutarnje jedinstvo jednoga vanjskoga pojavnog mnoštva koje nikada ne može biti sastavljeno od geometrijskih točaka ili samo materijalno mišljenih pseudo-jedinica. Nasuprot konačnosti bića, koje se pojavljuje samo izvanjski, i »loše« beskonačnosti koja se razvija polazeći od njega, Leibniz je ispostavio u pravu beskonačnost biće u njegovom istinskom i supstancijalnom jedinstvu. Već kod njega je kao i kod Hegela (izdanje Glockner, Bd. IX, str. 46) »istinski beskonačno jedinstvo sebe samoga i konačnoga«. Budući da se ta »struktura« kod Hegela pripisuje »pojmu«, može on reći potpuno u smislu naše tematike: »Ono što bi kod brojeva i pravaca bila savršena proturječnost, bitno je za prirodu pojma« (ebd. Sv. 5. str. 58).

Vratimo se na naše tri vrste točke kod Leibniza. Matematičke točke samo su »granice i modifikacije protežnoga«, od njih se nikada ne daju sastaviti »realne jedinice«, fizičke su točke doduše realne, ali zbog toga dospijevaju u prvi labirint (samo su prividno nedjeljive tj. nisu istinske jedinice), samo su »metafizičke i supstancijalne točke — koje se stvaraju pomoću oblika ili duša — egzaktno i realno i bez njih ne bi postojalo ništa realno, budući da bez stvarnih jedinica ne bi bilo moguće mnoštvo«. Kraj citata ne

Podsjeća slučajno na početak *Monadologije*. Točka, međutim, koja je kao stvarna (matematička) točka nulte dimenzije, a ipak može biti mišljena, iako samo kao granica i modifikacija dimenzionalnog, nudi se na izvjestan način (kao npr. kod Descartesa), da uspostavi povezanost između res cogitans (kao neprotežnog mišljenja) i res extensa (kao protežnoga tjelesnog), kad bi točka naime kao takva posjedovala realnost; tada je ona međutim već fizička točka, čak tjelesno protežna i time potpuno neprikladna za svoju zadaću posredovanja. Leibnizova metafizička točka je međutim nulte dimenzije (Leibniz kaže »egzaktna«) kao matematička, istovremeno međutim realna kao fizička točka, ali ne na način protežne tjelesnosti u njezinoj čisto osjetilnoj realnosti koja isključuje pravo jedinstvo. Takva točka kao granični pojam određuje moguće »mjesto« onoga što se mora misliti kao ono što utemeljuje pojavu kao pojavu, i što se može samo »namjestiti«. O pravoj nutarnjosti se može dakle govoriti samo u transcendiranju puke pojave (osjetilne realnosti) ili uopće nikako. Iako se u suprotnosti prema matematičkoj točki i zajedno s fizičkom točkom metafizičkoj točki pripisuju realnost, onda se kod obje zadnje ipak ne radi o realnosti u istom smislu, budući da se njihovi načini »bitka« razlikuju u fundamentalno filozofskoj diferenciji. Kriična točka u cijeloj stvari je dakle to što metafizička »točka« zapravo uopće ne može biti točka, doduše tako da bi se nominalističko opće »realna točka« (za razliku od matematičke točke) mogla misliti, pod što bi se moglo supsumirati fizičku i metafizičku točku. Metafizička se točka prema tome iskazuje kao proizvod graničnopoimovnog govora koji mora odustati od svog bitka točke, ako ono što je njime naznačeno i nađeno, s onu stranu samog mjesta nekog problema, omogućuje i njezino razrješenje. Naravno da ne postoji nominalističko opće (egzaktna točka) »nulte dimenzije« pod koje bi se mogla supsumirati matematička i metafizička točka (za razliku od fizičke točke), ipak među njima ne postoji niti jedna fundamentalno filozofska razlika koju dotiče pitanje o istinskom, nego razlika — između apstraktnog i »stvarnog«, koja naravno strogo uzeta može odrediti samo razliku između metafizičke i fizičke točke (npr. mjesto sastanka).

Nas ovdje interesira samo razlika između fizičkih i metafizičkih točaka, koje uvijek moraju biti posredovane fundamentalnim filozofskim razlikama, ako može i smije biti govora o monadama u smislu istinskog (unutarnjeg) jedinstva. Uostalom svaka »onostranost« određuje se u granično poimovnom transcendiranju osjetilne realnosti u negaciji te uvijek i prostorno — tjelesne res extensa kao »točka« koja naravno u izvjesnoj mjeri može ostati samo kao točka sablasti, kao status nascendi svake metafizike sablasti, odnosno ostati kao ono od čega je bila odvojena kao od imanentnog. Stvarnost »monade« kao istinskog i unutarnjeg jedinstva (kao dobro utemeljena pojava), u svakom slučaju se sastoji (usprkos izručivosti puke pojave prvom labirintu) u tome, da se ono što je kao granični pojam nazvao metafizička točka iskazuje kao ono bez čega pojava kao pojava uopće ne bi mogla opstojno biti mišljena: samo (»jednostavni«) moment nulte dimenzije na njoj dozvoljava da se puka pojava pred prvim labirintom te preko njene »loše«

beskonačnosti kao stvarna beskonačnost (kao žig božanske beskonačnosti kod Leibniza) i time obuhvati određena supstancija (Aristotelov *sinolon ousía aisthētḗ*) koja stoga uostalom ne može nikada biti dimenzionirana u svojoj prostornoj (kao i u svojoj vremenskoj) protežnosti kao proizvoljno velika ili mala.

Mala primjedba uz — nauk o razlikama (Poblize u *Grundriss der Dialektik* sv. II): refleksija na različite »točke« kod Leibniza dozvoljava nam na kraju ovih misli još jednu malu primjedbu uz fundamentalnu filozofiju naše tradicije. Kad prije svega nadovozujemo na razliku fizičke i metafizičke točke, tada se može reći da se polazeći od nje cijeli filozofski atomizam iskazuje kao neodrživ. Atom može biti razumljiv uvijek samo kao fizička točka, tako da s njim nužno zapadamo u sve fundamentalno filozofske aporije koje imamo izvedene kod Leibniza. »Elementarne čestice« fizike nemaju s tim stanjem stvari neposredno ništa. One u svakom slučaju i u svojoj matematičkoj određenosti pripadaju (mikro fizikalno) istom području realiteta koje će one trebati (fizikalno) obuhvatiti. Mi se ovdje uopće ne krećemo na tlu filozofije, čak iako neki prirodoznanstvenici misle da bi se preko postojeće »kompleksnosti« datoga sa svojim dubljim postavljanjem počelâ više približili pravoj realnosti i time ispunili zadatak tradicionalne »metafizike«. Ova bi mogla biti uvijek samo metafizika sablasti. I elementarne čestice ostaju u prostoru osjetilno-realnog i time su DISCRETA Descartesove *res extensa*. Na tom shvaćanju ne mijenja ništa ni tzv. »relacija neodređenosti«, u što ovdje ne možemo poblize ulaziti. U okviru »nauka o komplementarnosti« koji zastupa relacija neodređenosti, uopće se ne pojavljuje »ja« (»subjekt«) novije fundamentalne filozofije od Descartesa i Kanta naovamo. Elementarne čestice su međutim kao sve fizičke točke različite jedne od drugih u samo »ontičkoj« razlici.

Fizička točka i geometrijska točka suprotstavljene su međusobno u pukoj »apstraktnoj« razlici realiteta i matematike. I samo nominalistički razumljeno opće svih realnih znanosti ne zadaje nam nikakav ontologijski problem, budući da ono predstavlja samo naročitu vrstu »apstraktno« razlike (u ovom slučaju govorimo o »teoretsko znanstvenoj« razlici).

Do prave filozofije dolazimo tek pitanjem o transcendiranju imanentnosti koje smo do sada poblize upoznali u smislu aristotelizma i tradicionalne ontologije. Ovdje govorim o »ontologijskoj razlici«, u kojoj se za mene postavlja neotklonjiv fundamentalno filozofski problem. S obzirom na novovjekovnu transcendentnu filozofiju ja govorim o »transcendentnoj razlici« za razliku od »ontologijske razlike«. I ona se može približiti mišljenju s objašnjenjem »točke« u smislu ovdje obrađene tematike, kako ćemo odmah vidjeti (II). Konačno govorim o »apsolutnoj« razlici kod koje se radi o stvarnoj transcenciji, tj. ne o imanentnom transcendiranju. U našoj se tradiciji u njoj nalazi problem Boga, u koji se u ovoj raspravi trebalo i može ući samo na način nagovještaja.

II

Točka kao opće smještanje pravog transcendiranja u okviru ontologijske tradicije aristotelizma kod Leibniza, između ostaloga je i odgovor na supstancijalizam *res cogitans* i *res extensa* kod Descartesa. Neobičnost te povijesne situacije jest u tome što francuski mislilac postavlja fundamentalno filozofski radikalnije pitanje nego u Leibnizovoj *Monadologiji* s jedne strane, a da je međutim s druge strane zbog promašaja smisla njegove inicijative kao samog Descartesa trebalo još dugo vremena dok je njegova radikalnost u svojem stvarnom značenju došla do svijesti filozofâ. U osnovi se to dogodilo tek s Kantom i njegovom kritikom tradicionalnog pojma duše u »Poglavlju o paralogizmima« njegove *Kritike čistog uma*. Pogledajmo поближе tu stvar.

Na početku svoje druge meditacije postavlja si Descartes kobno pitanje: »Tko sam to ja, koji sada nužno jesam«? (Med. II. 4.). U odgovoru na to pitanje međutim morao je Descartes, slijedeći svoju radikalnu dvojbu, usprkos motivu sigurnog utemeljenja mišljenja, tražiti da zadovolji smjeru kako je postulirano u njegovoj slici o »Arhimedovoj točki«. On sam sluti da ovdje stupa na opasno tlo: »Moram se čuvati da možda nehotice štogod drugo ne uzmem mjesto sebe, te tako zastranim čak u ovoj spoznaji za koju tvrdim da je najsigurnija i najbjelodanija od svih« (ibid.). »Arhimedova točka« može u Descartesovoj postavi opisati fundamentalno filozofski problem (osiguranog) počimanja filozofiranja, samo u ne detaljnoj određenosti. Međutim, u trenutku u kojem Descartes određuje svoje »Ja sam« kao *res cogitans*, za razliku od *res extensa*, napustio je fundamentalnu filozofsku problematiku i izgubio je na neki način antropološko pitanje o biti čovjeka. (Prema Ladanomvom prijevodu u Edmund Husserl, *Kartezijske meditacije* I, René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Zagreb, 1975, str. 204.) On ne prepoznaje one poteškoće koje je Kant na od tada obvezujućim način iznio na vidjelo svojim razlikovanjem transcendentnog i empirijskog ja. Bez ulaženja u pojedinosti Descartesove argumentacije dade se naime ukratko reći da *res cogitans* fiksirana u razlici prema *res extensa*, na neki način zauzima Arhimedovu točku, koja ne može izdržati radikalnu dvojbu i određuje je na način koji je morao promašiti njegovo fundamentalno filozofsko značenje. Pri tom je u supstancijalnom dualizmu kao u svom rezultatu promašio i mogućnost da u njemu govori o prirodnom »individuumu« u smislu prve supstancije u tradiciji i da bude pravedan prema jedinstvu čovjeka kao prirodnom individuumu. Leibnizova *Monadologija* je odgovor na tu situaciju, u kojoj je preko točke iznesena na vidjelo potreba pravog transcendiranja na način ontologije. Polazeći od toga Leibniz s druge strane nije mogao odgovoriti na fundamentalno filozofsko pitanje o početku filozofije uopće, koje je Descartes postulirao.

Školovani na Kantu, Schelling i Hegel jasno su prozreli tu situaciju. Hegel najprije s odobravanjem citira Descartesa. »Da sudim (kaže Cartesius), da zemlja postoji, iz toga što je dotičem ili vidim, iz toga moram još mnogo više suditi, da moje mišljenje

(mens) egzistira. Možda može isto tako biti, da sudim, da zemlja postoji, iako ona uopće ne postoji: ne pak da to sudim, i moj duh (mens) koji to sudi, da ne bude«. Zatim interpretira na slijedeći način: »Sve što za mene jest mogu postaviti kao nepostojeće; time što sebe postavljam kao nepostojećeg, postavljam samo... Jer ja jest upravo sama izvjesnost, na svem drugom ona je predikat.« U toj izvjesnosti je doduše »filozofija ponovno zadobila svoje vlastito tlo«, ona ipak kao takva nije još spoznaja, »još nije stina; ili ako onaj bitak uzmemo kao istinu, tada je to prazan sadržaj, a raditi se mora o sadržaju.« (*Werke*, Glockner, Bd. XIX, str. 343.) Načelna neodređenost Arhimedove točke formulira upravo u stvari samo problem nužnog fundamentalno filozofskog transcendiranja mišljenja uopće i približava se u krajnjoj konsekvenciji odijeljenosti »jednog« od svega pojavljujućeg na Parmenidov način, no odmah postaje nevjerna problematici koja je njime formulirana kada se, kao u našem slučaju, Arhimedovu točku fiksira na određeni način kao res cogitans u razlici spram drugih supstancija (Bog, res extensa). I Schelling je spoznao tu kartezijansku temeljnu aporiju kada izvodi slijedeće: o »bezodnosno neposrednom«, na koje Descartes smjera, »ne mogu reći da ima bitak a ipak nije ništa, nego svakako nešto, upravo bitak sam autò tò ón, ipsum ens... ili jest, gdje su bitak i mišljenje jedno.« (*Werke*, Schröter, Bd. V str. 88.) Tako smo u osnovi opet stigli do Arhimedove točke u jasnoj svezi s eleatskom tematikom.

Problematika Arhimedove točke u svezi s problemom početka filozofiranja zadržava i nakon Hegela svoju uznemirujuću gnjevnost uvijek tada kada se ne drži čvrsto fundamentalne filozofije. To se naravno događa višestruko i ne može se nijekati da je s tim u vezi ono zapuštanje filozofije u usmjerenju na pluralizam pokušaja i stanovišta, koje danas često jedva omogućava pronaći zajednički jezik da bi se sporazumjelo.

U novokantovstvu ostala je tematika u ponovnom vraćanju na Kanta i Hegela posvema u vidokrugu, za što Natorpova *Philosophische Systematik* (1958.) što je izdana prema njegovoj ostavštini, pruža točno svjedočanstvo, u kojem uostalom točka dospijeva opet do fundamentalno filozofske časti. Za Natorpa, nadilazeći Kanta i priznajući Hegelove motive, svako se određenje (kategorija) mora transcendentno deducirati, pri čemu se za njega postavlja problematika početka filozofije, prema kojoj »valja sâm sistem kategorija kategorijalno utemeljiti«. Za njega je »ostatak dogmatizma filozofske sistematike ako ona uopće sadržaj očekuje odnekuda izvana, umjesto da si ga već i u najvišem raščlanjenju sama kategorijalno proizvede... Mi ne smijemo sumnjati da će i sadržaj, čitav sadržaj logički, a to znači kategorijalno proizaći iz posljednjih raščlanjivanja sve do u svako i najfinije grananje koje se može prepoznati u čvrstom logičkom slaganju. I ako je ovdje pitanje o prvom grananju, tada ono ne smije uslijediti samo polazeći od čovjeka i njegova različitog držanja prema svom predmetu (kao npr. teoretskog, praktičkog, estetskog, religioznog držanja), jer mi još uopće nismo tog tzv. 'čovjeka', kao ni te međusobno razgraničene predmetne svjetove čovjeka, razgraničili, naročito baš prema njegovom ljudskom držanju prema tim njegovim predmetima.

Sve je to prerano, daleko prerano, a moralo bi biti ipak tek izvedeno prije nego što bi se nešto na to smjelo osloniti.« (str. 292).

Na taj način Natorp bi htio »logički, a to znači kategorijalno« Kantovu transcendentalmu dedukciju posredovati Hegelovom »Logikom« čime se za njega obnavlja Descartesovo pitanje o »ja«. Nakon tih uvida, koje je naročito Hegel posredovao, Natorp želi izbjeći svako prebrzo zaposjedanje te točke i prije svega svako »antropologijsko« određivanje transcendentalnog ja. Uz svo priznanje Hegelovih kritičkih izvoda uz ovo pitanje Natorp ipak misli da može fiksirati »Arhimedovu točku« mišljenja tako da za njega početak filozofije »nije započinjanje, nego točka započinjanja« (str. 61). Kako međutim treba odavde krenuti dalje a da se ipak — usprkos svim upozorenjima — ne promaši kritička točka, koja samo formulira nužnost transcendiranja osjetilne realnosti uopće, time što je se u isti mah određuje i fundamentalno filozofski gubi, kako se to već dogodilo Descartesu? Natorp zapada u patos. Zadatak što si ga je sam postavio »htjeti riješiti u cjelini, značilo bi s titanskim Hegelovim nacrtom boriti se za pobjedničku nagradu. On je po svom opsegu sigurno nerješiv.« (str. 16).

On to naravno u Natorpa ne može biti iz posve određenog razloga i to zbog njegovoga jasnog fiksiranja u određenoj sadržajnosti i u krajnjoj liniji čisto antropološki shvaćene Arhimedove točke kao početka filozofije. To znači kod Natorpa slijedeće: »Postoji li za postavljanje i poredak samih osnovnih kategorija sigurna i nužna točka, naprosto bespretpostavni početak? Već time što se tako pita (a ne može se a da se tako ne pita), pretpostavlja se mnogo. Pretpostavlja se smisao same pretpostavke i posljedičnosti, razvoja posljedica iz pretpostavki, logičkog 'prije' i 'poslije', razgraničenja takvoga logičkog razvoja između prvog i posljednjeg; prvog, kojemu ništa više nije ispred, posljednjeg, kojem ništa više nije poslije; pretpostavlja se logička nulta točka, neko beskonačno kao protutočka a zatim redanje kategoričkih postavljanja, koje upravo omogućuje da se uopće s određenim smislom govori o logički prvom i slijedećem i tako sve do posljednjeg i to si postaviti kao zadatak« (str. 17).

Kako pak treba takva logička nulta točka stvarno udovoljiti zadacima s kojima ju je Natorp opteretio? H. G. Gadamer ukazuje u toj svezi s pravom na određene neoplatoničke tendencije; ne bi li se ipak moralo tu točku zaista postaviti kao neku vrstu emancipijskog središta. To je pak nakon Kanta i Hegela nemoguće. Stoga se za Natorpa nasuprot »čistoj apsolutnoj nultoj točki« može postaviti samo nužnost »drugog koraka« kao »ulaska u pomirljivost« (str. 35). Tim se korakom postavlja pitanje Natorpu: čemu uopće nulta točka?

Polazeći od Hegela Natorpovo reflektiranje o početku predstavlja se kao mješavina dijalektičkog posredovanja i pukog »hvatanja«. Da tako stoje stvari, pokazuje vrlo lijepo slijedeći citat: »Nezaobilazno ishodište filozofiranja jest zauzimanje uporišta u samom iskonu, i time samoučvršćivanje usred opstojnog totaliteta, neraskomadane cjelovitosti; najprije samo kao u onoj posve još

u sebi nerastavljenoj, nerastavljivoj nultoj točki, u čistoj neposrednosti pogleda, u posvemašnjoj, ništa neanticipirajućoj nepristranosti prihvaćanja a time u čistoj, neumornoj predanosti prisutnom pojedinačnom, za smireni pogled utoliko jedino nazočno, ono puko jednostavno 'postoji'. U tome se doduše može i mora kriti sva beskonačnost s te točke mogućih odnosa i još više kao beskonačnost nadodnosnog. No ona ostaje tako dugo sakrita, ona drijema i ne želi biti prije vremena probuđena. To polazište isključuje još svako razdvajanje na ono i ono ili ono i ja. Utoliko ne smije biti govora ni o kakvom takvom cijepanju, ni o kakvom suprotstavljanju. Upravo, da to bude čisto polazište, ništa nego to. Ovdje ne može također biti ništa nazočno od svijesti stvaranja, jer nema nikakvog suprotstavljanja nekog ne, jer stvaranja ima samo iz ništavila spram bitka, iz ništa spram nešto. Od tog ništa ili ne nije još ništa osviješćeno u toj nultoj točki; stoga ni ništa od nečeg u razlici spram ništa, ili od da kojem bi se suprotstavljao ne. Stoga ni još ništa od sebe-svijesti, jer bi u tome već bila suprotnost onoga što je i čega je tome svjesno. Takvo smireno, sebe-nesvjesno, isključivo svog sadržaja svjesno, čisto gledanje jest vlastito novorođenom čovjeku a isto tako bez dvojbe i životinji. No ni visoko razvijenoj svijesti nije to posve strano, npr. kod buđenja i dubokog sna; tu se svakako može govoriti o tome da je nešto svjesno bez pomisli na onoga kome je to svjesno« (str. 34). Što može ono mističko »usred opstojnog totaliteta«, što mogu dojenče, životinja i duboki san pridonijeti rješenju onog problema što smo ga pomoću metaforike granično pojmovno shvaćene Arhimedove točke na određeni način (barem na način nagovještaja) spoznali kao fundamentalno filozofsku temeljnu aporiju naše tradicije sve tamo od Parmenida?

Problematika Arhimedove točke pokazuje se kod Kanta na »najvišoj točki« (*Kritika čistog uma* B str. 134) njegove transcendentale filozofije, tj. prilikom raspravljanja o »izvornom sintetičkom jedinstvu transcendentale apercepcije«. Ona je »najviša točka na koju se mora pribosti sva upotreba razuma, čak čitava logika, i nakon nje transcendentale filozofija...«. Ta točka znači za njega formuliranje fundamentalno filozofske pretpostavne problematike, naročito pitanja o mogućnosti iskustva. Na tu tematiku nadovezuje se otada u mnogostrukim stavovima diskusija u koju ovdje nije potrebno poblizje ulaziti. Htio bih ipak samo primijetiti da Kantova izvorna »sinteza« u krajnjoj liniji ne izgovara ništa drugo nego transcendentale verziju Parmenidovog problema i utoliko prekoračuje pitanje o smislu iskustva i njegove mogućnosti, što specijalno proizlazi iz razvoja novovjekovnog mišljenja. U tom pogledu radi se kod Kanta o konkretiziranju izvorne sinteze u recipročnoj upućenosti zôra i razuma (oblika zôra i oblika razuma), tj. o postavljanju apriornih pretpostavki onoga što iskustvo kao sinteza uvijek već jest i mora biti iznad empirističke postave, kako bi se na to iskustvo mogli pozivati. Sve je to Hegel uzeo u obzir i to ga je bitno odredilo u postavljanju njegove »Logike«. Sa staništa razvoja fundamentalno filozofske problematike otada naovamo, mora se razlikovati i kritički razdvajati naravno Hegelovu opravdanu kritiku Kantovih aporija od njihova razjašnjenja u

»apsolutnoj metodi« njegove »Logike«. (Pobliže o tome u: *Grundriss der Dialektik*, I. Bd., 2. Teil, Kap. II, IV i XII; II Bd., Kap. XI.)

Ja govorim u pogledu razlike o transcendentnom ja koje kod Kanta utemeljuje iskonsku sintezu i u iskustvu danoj osjetilnoj realnosti od fundamentalno filozofske »transcendentalne« diferencije. U toj diferenciji razlikovane instancije ne mogu se naravno misliti odvojeno, niti na način predmeta koji su jedan izvan drugoga u iskustvu niti na način nekritičkog govora o transcencijiji u lošoj »metafizici«, odnosno u postavljanju »onostranih entiteta« pozitivizma i neopozitivizma.

Hegelova kritika Kanta kreće se ponajprije posve u temeljnoj aporetici naše Arhimedove točke. On je tu kritiku pokušao učiniti razumljivom u borbi protiv, kako ju je on nazvao, »filozofije refleksije« Kanta i Fichtea u okviru svoga prvog javnog nastupa u Jeni. Njegovo stanovište dade se načelno svesti na relativno jednostavnu formulu: hvali obojicu da posjeduju pravi princip filozofije, prigovara im obadvojici da taj princip u sistemu nisu dosljedno uvažavali. Nakon Hegela je, kako je poznato, dedukcija kategorija, koja je utemeljena u iskonskoj transcendentnoj sintezi »pravi idealizam... toj teoriji razuma je kumovao um« (*Werke*, Glockner, I, str. 33). U cjelini međutim u Kantovom sistemu, misli Hegel, pojavljuje se »velika ideja uma... kao časna ruševina u kojoj se nastanio razum« (I, str. 272). To stanje se objašnjava time što je Kant samu iskonsku sintezu opet učinio predmetom razuma zbog čega ona »nestaje kod same sebe« a i u Fichtea stoji princip u »krivom položaju nekog suprotstavljanja prema mnogostrukosti koja je iz njega izvedena« (I, str. 34). Iskonsko »jedinstvo kao takvo ili neposredno« ne može biti »istinito« (II, str. 23). Štoviše, pod tim uvjetima, ma kako se postavili, iskonska sinteza postaje — »identitet subjekta i objekta« (I, str. 142) utoliko ukoliko je ona subjekt »koji... (je) bitak ili neposrednost koja nema posredovanje izvan sebe nego je ona to sama« (II, str. 34), upravo »jer je umno sam odnos« (I, str. 249) — nužno »subjektom« koji je »u« svijesti suprotstavljen objektu, koji subjekt međutim u tom suprotstavljanju može biti samo objekt (ma kako se on pomišljao). Monada dobiva prozor i biva »aficirana«. Tako mišljeni »um... kao ta moć biva uzdignut samo u oblik beskonačnosti, fiksiran kao razum (kao aktualno posredovanje um je za Hegela utoliko beskonačan ukoliko stoji u transcendentnoj razlici prema svakom »konačnom« objektu koji ima posredovanje izvan sebe); a taj čisto relativni identitet toga razuma i empirijskog... ne dolazi na vidjelo.« Tada ne ostaje »u pogledu osjeta i njihove empirijske realnosti... ništa drugo nego da se misli da osjet potječe od stvari po sebi: od njih naime uopće dolazi nepojmljiva određenost empirijske svijesti« (I, str. 302). Stoga se na stvari o sebi ne formulira u tom pogledu ništa drugo osim uvida da empirijsko suprotstavljanje subjekta i objekta u fundamentalno filozofskom vidu vodi u slijepu ulicu, ali istodobno i pokušaj da se »prazan oblik suprotstavljanja objektivno« održi. »Kada se apsolutna sinteza, koja je apsolutna ukoliko nije agregat skupljenih mnogostrukosti i tek nakon njih i k njima pristupila, odjeljuje

i reflektira u odnosu na njoj suprotstavljeno: tada jest na njoj jedno to prazno ja, pojam, a drugo mnogostrukost, tijelo, materija ili kako se već hoće. Kant kaže vrlo dobro...: 'praznim ja kao jednostavnom predodžbom nije dano ništa mnogostruko'; (pravo sintetičko jedinstvo ili umni identitet jest samo onaj koji je odnošenje mnogostrukog na prazni identitet, ja; iz koje se, kao iskonske sinteze tek odjeljuje ja, kao misleći subjekt, i mnogostruko, kao tijelo i svijet); čime dakle Kant razlikuje čak apstrakciju toga ja, ili razumskoga identiteta, čak od pravog ja, kao apsolutnog, iskonski sintetičkog identiteta kao principa« (I, str. 299). I Kant po Hegelu spoznaje »posve i svuda da je um, kao bezdramzijska djelatnost, kao čisti pojam beskonačnosti fiksiran u suprotstavljanju prema konačnome... u sebi prazan«, pri čemu se međutim »ta beskonačnost, koja je naprosto uvjetovana apstrakcijom nečega suprotstavljenog i naprosto nije ništa osim te suprotnosti, ipak istodobno zadržava... kao apsolutna spontanost« (I, str. 311). »Ništa ne pomaže što je ja čisti život i agilnost, činjenje i djelovanje;... tako kao što je apsolutno suprotstavljeno objektu ja jest...; čisti produkt refleksije, čisti oblik spoznavanja. A iz pukih produkata refleksije ne može se konstruirati identitet kao totalitet...; Od beskonačnog nema prijelaza ka konačnom, nema nikakvog prijelaza od neodređenog ka određenom« (I, str. 126). Čim se preokrene upravo »umno...; u konačno« i »dade šugu ograničenosti, kako bi se ga moglo gripsti« (I, str. 250), već se promašilo u smislu iskonskoga sintetičkog identiteta. Time međutim odmah rezultira nužnost da se »objasni porijeklo ljudskih spoznaja stvari« i to u smislu »loše« metafizike, »da se za ono uvjetno opstojno uhodi ono bezuvjetno opstojno« (I, str. 256). Nije moguće, naravno, »da se umno i spekulacija shvate na jedan sirovi način; spekulativna filozofija se uvijek predstavlja kao da je pred njom nesavladivo obično iskustvo u nepomičnom obliku njegove obične zbilje kao njezin željezni horizont...; umno («spekulativni identitet« kao) osebica ne može si (to shvaćanje) uopće drugačije predstaviti nego kao hrid pod snijegom...« (I, str. 221), odnosno »iza pojave kao što neukrotive životinje leže iza grma« (I, str. 272).

Prihvati li se sada uvid stečen na temelju te opravdane Hegelove kritike, ali istodobno spozna da se ne može provesti »apsolutna metoda« Hegelove dijalektičke logike, koja metoda slijedi iz te Hegelove kritike, tada se nužno nadaje poziv »natrag Kantu« kojemu su naročito bile vjerne novokantovske škole. Ne uzmemo li u obzir pokušaje poput Natorpovih, u tim školama iskonska sinteza u svom transcendentnom konkretiziranju biva pojmom apriornih instancija »važnja«. U toj interpretaciji može se stvarno izbeći čitav niz aporija transcendentalne filozofije a da se ne izruči Hegelu. Nedovoljnost tog oblika transcendentalne filozofije, koja je između ostaloga pružila također određene motive na putu prema filozofiji egzistencije, dolazi naravno od izražaja i kod samog Kanta. U paragrafu 25. drugog izdanja *Kritike čistog uma* nalazi se na neki način začuđujuća rečenica: »Pri tom sam si sebe svjestan u transcendentalnoj sintezi mnogostrukog predodžbi uopće, time i u iskonskom sintetičkom jedinstvu apercepcije, ne kako se sebi pojavljujem, niti kakav sam sám o sebi, nego samo da je-

sam.« S tim »da jesam« povezuje se za Kanta s njegovim transcendentálnim ja pitanje egzistencije u kojem nije održiv pokušaj da se transcendentálnu filozofiju u njezinoj najvišoj točki interpretira na način transcendentálno-logičkog važenja i to sa stano- višta same stvari, ma kako inače Kantovo mišljenje samo ovdje ostalo. »Ja« naime kao »opstojna transcendentálnost« postavlja ne- otklonjiv problem, osobito ako se potpunoma prizna transcendentál- na diferencija i ako se polazeći od nje zauzme stav prema suprot- stavljanju »transcendentálnog idealizma« i »empirijskog realizma« kod Kanta. Zadatak mišljenja koji iz toga proizlazi smatram fasci- nirajućim problemom u raspravi našeg fundamentalno filozof- skog razmatranja »točke« u kojem uostalom i u okviru novovje- kovne transcendentálne filozofije njezino granično pojmovno zna- čenje u smislu ontologijske tradicije, kako smo je upoznali kod Leibniza, mora doći do izražaja. Pokušao sam se približiti toj stva- ri u svojoj knjizi o dva labirinta filozofije i u *Grundriss der Dia- lektik* (naročito u posljednjem poglavlju II. st.).

Tamo sam se bavio i »apsolutnom« diferencijom (I. sv.; 1. Dio, Kap XXI; II. sv., Kap. XIV.). Kao što sam već nagovijestio, u njoj se radi o pravoj transcendenciji. Ona zanima također Karla Bar- tha u njegovoj dogmatici, naravno manje u odnosu na teškoću teo- logijskog govora uopće nego u odnosu njezinog razgraničenja od sve filozofije. Njemu je pri tom stalo do »naprosto jednostavne zbilje« Boga (Kirchliche Dogmatik I/2, 1960, str. 11). Budući pak da se mora priznati »da osim imena Isusa po prilici sve u Novom zavjetu: sve što se može preraditi u neki princip, ima više ili ma- nje točne izvanbiblijske paralele, ne može dakle sigurno biti nama jezgra jezgre«, tada u krajnjoj liniji za Karla Bartha preostaje stvarno samo to ime za jednostavnu zbilju Boga. Stoga je Isus Krist »tako reći matematička točka (Arhimedova točka teologije za Karla Bartha) na koju se odnose linije, svi elementi novoza- vjetnog svjedočenja, konačno zbilja samo ime Isusa Krista kao takvo upravo u njegovoj čitavoj prividnoj praznini kao puko ime ... samo to ime koje se uvijek može izgovoriti, poznato i koje valja učiniti poznatim kao takvo zastupa unutar svih onih elemenata novozavjetnog svjedočenja onaj predmet koji svi pomišljaju, na koji svi oni upućuju.« Da li pak taj nauk, koji nastoji povezati ekstremni teologijski nominalizam s čitavim bogatstvom objave u stvaranju i povijesti spasa, u biblijskom tekstu i dogmatici, pojedin- ca koji se moli za spas i zajednicu, može riješiti problem koji je dan »apsolutnom« diferencijom, samo u okviru teologije Karla Bartha?

Nije li možda samo slučaj što naši izvodi o »točki« ne završavaju točkom, nego upitnikom?

Sažetak*Erich Heintel / Točka kao fundamentalno filozofski problem*

O točki kao fundamentalnofilozofskom problemu govori se u sklopu fundamentalnofilozofskih problema tradicije, tj. (ontološki orijentiranog) aristotelizma i (novovjekovnog) transcendentalizma. U razlaganju ontološke tradicije polazi se od Leibniza, posebice njegova razlikovanja fizičke i metafizičke točke, ističe točka kao opće mjesto ispravnog transcendiranja u okviru te tradicije. Kod Leibniza je prisutan i odgovor na dualizam *res cogitans* i *res extensa* u Descartesa. Tu su situaciju prozreli i Schelling i Hegel, školovani na Kantu. H. G. Gadamer u Natorpovom isticanju nulte, apsolutne točke s pravom vidi izvjesne neoplatonističke tendencije (ta točka kao izvjesni emanacijski centar). Izvod završava pitanjem postavljenim na temelju nominalističke tvrdnje K. Bartha, prema kojemu sve u Novom zavjetu osim imena Isusa Krista ima paralele negdje drugdje, pa je onda Isus Arhimedova točka teologije; da li se taj nauk može razriješiti samo u okviru Bartha stava i da li se izvod o točki slučajno završava upitnikom?

Zusammenfassung*Erich Heintel / Der Punkt als fundamentalphilosophisches Problem*

Über den Punkt als fundamentalphilosophisches Problem ist im Zusammenhang mit der fundamentalphilosophischen Tradition gesprochen worden, d.h. mit dem ontologisch orientierten Aristotelismus und dem neuzeitlichen Transzendentalismus. In der Auseinanderlegung der ontologischen Tradition ist von Leibniz ausgegangen worden, besonder von seiner Unterscheidung zwischen dem physischen und dem metaphysischen Punkt, und dabei wird der Punkt als allgemeiner Ort des richtigen Transzendierens im Rahmen dieser Tradition hervorgehoben. Bei Leibniz ist die Antwort auf Frage Descartes nach dem Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* gegeben. Diesen Sachverhalt haben Schelling und Hegel, geschult durch Kant, durchschaut. H. G. Gadamer sieht mit Recht in Natorps Hervorhebung des absoluten, nullten Punktes gewisse neuplatonische Tendenzen (der Punkt als gewisses Emanationszentrum). Die Ausführung endet mit der Frage, die aufgrund des nominalistischen Ansatzes von K. Barth gestellt ist. Danach hat alles im Neuen Testament irgendwo anders eine Parallele, ausser dem Namen von Jesus Christus, demzufolge ist dann Jesus der Archimedische Punkt der Theologie. Kann sich diese Lehre nur im Rahmen von Barths Ansatzes lösen, und enden diese Ausführungen über den Punkt nur zufällig mit einem Fragezeichen?