



Uvod u Heideggerovo razumijevanje transcendentalne uobrazilje

Originalni naučni članak

Saša Laketa

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet

sasa.laketa@ff.unibl.org

Pokušaj da se transcendentalna uobrazilja iskaže kao kritična tačka Kantove teorije saznanja star je koliko i *Kritika čistoga uma*. On je implicite prisutan i unutar Kantovog filozofskog sistema – u razlikama i nedoumicama na koje nailazimo prilikom poređenja sadržaja prvog i drugog izdanja *Kritike čistoga uma* – i u velikom broju naknadnih interpretacija duha i slova Kantove filozofije. Ambivalencije vezane za iskazivanje jasne prirode i uloge transcendentalne uobrazilje u procesu sticanja saznanja i/ili zasnivanju ontologije neodvojive su od pitanja vezanih za prirodu odnosa transcendentalne uobrazilje i transcendentalne apercepcije, ali i sa njima bitno povezanim pitanjima vezanim za prirodu shematskog „suodnosa“ čistih formi čulnosti i čistih formi razuma. U radu ćemo pokušati uputiti na posebnosti Heideggerovog temporalnog pristupa problemu transcendentalne uobrazilje. Naime, postavimo pitanje jesu li čulnost i razum svojevrsni integralni modusi transcendentalne uobrazilje – specifični načini njenog ispoljavanja – ili je transcendentalna uobrazilja njihov spoljašnji, artifičijelni, posrednik? Da li je, onako kako nas na to upućuje Heidegger, transcendentalna uobrazilja zajednički korijen čulnosti i razuma ili taj korijen i dalje ostaje, onako kako to tvrdi Kant – nedokučiv i prikriven?

Ključne riječi:

uobrazilja, opažanje, vrijeme, Kant, Heidegger

Introduction to Heidegger's understanding of transcendental imagination

Saša Laketa

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy, Bosnia and Herzegovina

sasa.laketa@ff.unibl.org

The attempt to express transcendental imagination as a critical point in Kant's theory of knowledge is as old as the *Critique of Pure Reason*. It is implicitly present within Kant's philosophical system – in the differences and uncertainties encountered when comparing the content of the first and second editions of the *Critique of Pure Reason* – and in the large number of subsequent interpretations of the spirit and letter of Kant's philosophy. Ambivalences related to expressing the clear nature and role of transcendental imagination in the process of acquiring knowledge and/or grounding ontology are inseparable from questions related to the nature of the relationship between transcendental imagination and transcendental apperception, but also significantly related to questions related to the nature of the schematic “relationship” of pure forms of sensibility and pure forms of reason. In this paper, we will attempt to point to the specificities of Heidegger's temporal approach to the problem of transcendental imagination. Namely, we will ask whether sensibility and reason are a kind of integral mode of transcendental imagination – specific ways of its manifestation – or whether transcendental imagination is their external, artificial, intermediary. Is it, as Heidegger suggests, transcendental imagination the common root of sensibility and reason, or does that root remain, as Kant claims – inscrutable and hidden?

Key words:

imagination, perception, time, Kant, Heidegger

1. Pokušaj da se transcendentalna uobrazilja iskaže kao kritična tačka Kantove teorije saznanja star je koliko i *Kritika čistoga uma*. On je implicite prisutan i unutar Kantovog filozofskog sistema – u razlikama i nedoumicama na koje nailazimo prilikom poređenja sadržaja prvog i drugog izdanja *Kritike...* – i u velikom broju naknadnih interpretacija *duha i slova* Kantove filozofije.

Protežiranje transcendentalne uobrazilje – zatičemo ga već unutar Fichteovog transcendentalnog idealizma (Fichte, 1974; Fihte, 1976); Hegelovoj kritici Kanta (Hegel, 1974; Hegel, 1976; Hegel, 1983); Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji (Huserl, 1991; Husserl, 2003) ranim Heideggerovim interpretacijama kritizma (Heidegger, 1979; Hajdeger, 2007) – prije svega je služilo svrsi oslobađanja Kantove filozofije od preostataka ontološkog i teorijskosaznajnog dualizma prisutnog u dijelu racionalističkih filozofskih koncepcija (Kant, 2005, pp. 9–11), ali i njenom jasnom distingviranju od svih drugih, tada aktuelnih, filozofskih sistema i učenja. Naime, prisjetimo se, jedna od temeljnih odlika Kantove filozofije – konstruktivističko razlikovanje fenomenalne stvarstvenosti i stvarstvenosti onakve kakva je ona po-sebi – ujedno je i mjesto u kojemu se pokušavalo načiniti jasno razilaženje sa kartezijanskom supstancijalističkom distinkcijom na *res cogitans* i *res extensa* (Dekart, 1952; Dekart, 1952b). Teorijskosaznajne *aporije, uzmićanja i samorazumljivosti* (Hajdeger, 2007, pp. 125–126), koje je narečena distinkcija sa sobom nužno nosila, a koji su vrhunili u nemogućnosti ubjedljivog dokaza o izvjesnoj, apodiktičkoj, analogiji subjekta i objekta saznanja – urođenih, opštenužnih, principa mišljenja i neposredno date, iskustvene, stvarstvenosti po-sebi – jedan su od najsnažnijih motiva zaslužnih za nastanak Kantovog transcendentalnog preokreta. Da su, upozorava Kant, apriorni razumski principi/kategorije, onako kako to Descartes pokazuje, urođene našem mišljenju i od strane apsolutnog bića tako podešene da odgovaraju poretku prirode, bilo bi nemoguće dokazati opštost i nužnost njihovog važenja (Kant, 1976, pp. 121–122).

Gotovo isti problem koji je zadesio empirističku induktivnu generalizaciju – nemogućnost izvođenja opštenužnih principa saznanja na osnovu već datog iskustvenog sadržaja (po-sebi) – ležao je i u osnovu racionalističkog pokušaja da se urođenim, opštenužnim, principima saznanja iznađe njihova neupitna analogija u već datom iskustvenom sadržaju (po-sebi). Bilo da krenemo iz jednog bilo iz drugog teorijskosaznajnog polazišta, objektivna, opštenužna, vrijednost naučnih zakonitosti i principa, uključujući i matematiku, bila bi, tvrdi Kant, dovedena u pitanje. Njihova izvjesna korespondencija i, istim, primjenjivost unutar iskustva, pokazale bi se, onako kako nas je na to upozoravao Hjum - nedokazivom (Kant, 2005, pp. 64–65).

Kantov odgovor na narečene empirističke i racionalističke nedoumice sažimao se u tvrdnji da opštenužni principi saznanja koje zatičemo u matematici, fizici i metafizici, ali i u – to je ono što je za nas posebno bitno – najprostijim, svakodnevnim, perceptivnim i iskustvenim sazajnim aktima, nisu ništa drugo nego uslovi mogućnosti iste te nauke, opažanja i iskustva i da se oni, istim, ni ne odnose

na stvari same po-sebi nego samo na pojave tj. na stvarstvenost koja je principima saznanja već, nužno, apriori, saodređena (Kant, 2005, pp. 64–65). Opštenužna i/ili apriorna saznanja o stvarstvenosti moguća su zato što je riječ o saznanjima koja su konstruktivni dio iste te stvarstvenosti; „mi saznajemo a priori o stvarima ono što sami u njih ulažemo (Kant, 1976, p. 18).“

Stvarstvenost koju doživljavamo, razumijevamo i, na kraju krajeva, percipiramo, unutar Kantovog filozofskog sistema postaje stvarstvenost koja više ne posjeduje ontološku/supstancijalnu autonomiju kakvu smo samorazumljivo zaticali u dotadašnjim filozofskim koncepcijama tj. postaje takva stvarstvenost koja je na opšti i nužni način saodređena apriornim principima i moćima saznanja inherentnim suštini sazajnoga *Ja/subjekta*. Istim, *Jastvo/subjekt*, koje uslijed opštenužne involviranosti u konstrukciji stvarstvenosti sada zadobija odliku *transcendentalno*, više nije moglo da se razumije samo kao spoljašnje (psihičko) *Ja* koje saznaje ili misli neku već datu, prestabiliranu, stvarstvenost po-sebi nego kao takvo *Ja* koje je konstruktivno prisutno, ali i *restringirano* (Kant, 1976, p. 130), i u svakom pojedinačno datom predmetu mogućeg saznanja i u njegovim interakcijama sa drugim takvim predmetima.

Transcendentalna uobrazilja kakvu zatičemo unutar ovako postavljenog teorijskosazajnog pristupa, i transcendentalno *Ja* kao njen rezultat i nosilac, više nisu dio dualističkog, subjekt-objekt, „shematizma“ nego transcendentalni uslovi mogućnosti datosti i subjekta i objekta dotadašnjih teorijskosazajnih koncepcija. Transcendentalno *Ja* sada se ispostavlja kao mjesto koje obezbjeđuje i identitet psihičkoga *Ja* i empirijsku konzistentnost i koherentnost iskušavane stvarstvenosti – njen objektivitet. Ista transcendentalna moć saznanja koja je obezbjeđivala logičku formu nekog npr. predikativnog ili kauzalnog suda (*voda je hladna; jarko sunce uvećalo je rod pšenice*) iznalazila se i kao uslov mogućnosti identiteta/jedinstva najprostijih čulnih utisaka prisutnih u svakom pojedinačnom elementu takvih sudova (*voda, hladnoća, sunce, pšenica*) (Kant, 1976, p. 89) i kao uslov mogućnosti identiteta/jedinstva psihičkoga *Ja* koje navedene elemente iskustveno doživljava (Kant, 1976, p. 104). Istim, svaki pokušaj određenja ontološke biti tako pojmljene stvarstvenosti iskazivao se kao nekritički ukoliko prethodno nije uzeo u obzir konstruktivni karakter takvog, transendentalnoga, *Ja*.

U tom smislu mogli bismo razumjeti i jednu od Heideggerovih tvrdnji kojoj ćemo se ozbiljnije obratiti u nastavku rada, a koja se uveliko kosi i sa Kantovim mišljenjem i sa ustaljenim recepcijama Kantove filozofije; tvrdnju da jedna od temeljnih postavki i doprinosa *Kritike...*, počiva u namjeri iznalaženja onih elemenata koji su neizostavni dijelovi prirode uopšte, a ne spoljašnjih, formalnih, principa i pravila svojevrzne teorije saznanja (Hajdeger, 2007, p. 30).

„Kritika čistog uma nema nikakvog posla sa „teorijom saznanja“. Ako njeno tumačenje ipak treba da važi kao „teorija saznanja“, onda bi trebalo da se kaže sljedeće: kritika čistog uma nije teorija ontičkog saznanja (iskustva), nego ontološkog (Hajdeger, 1979, p. 21).“

Transcendentalna logika je apriorna logika prirode ili ontologija (Hajdeger, 2007, p. 30). Štaviše, ontologija se, unutar *transcendentalne estetike* i *transcendentalne analitike*, iskazuje kao generalna metafizika; dakle, ne kao saznanje neke posebne regije bivstvjućeg (*psihologija*, *kosmologija*, *teologija*) nego kao saznanje bivstvjućeg kao bivstvjućeg ili saznanje bivstvjućeg uopšte i kao takva se, dalje, nužno usmjerava ka pitanju uslova mogućnosti ontologije kao takve tj. pitanju vezanom za *smisao bivstvovanja* (Hajdeger, 1979, p. 21). Ovakvo „utemeljenje“ ontologije unutar *Kritike*... tvrdi Heidegger, neizostavno upućuje ka transcendentalnoj uobrazilji pojmljenoj u vidu *zajedničkog korijena čulnosti i razuma* i/ili *izvornom jedinstvu ontološke sinteze*, a sam korijen takve, transcendentalne, sinteze temelji u *vremenu* (Hajdeger, 1979, p. 120).

Kako bismo mogli razumjeti prethodeće Heideggerove stavove?

2. Mnoštvo je tačaka u *Kritici*... koje upućuju na to da odgovore na upitnosti vezane za narečeno odbacivanje supstancijalističkog dualizma i starog pristupa ontologiji treba potražiti u kontekstu jasnog razumijevanja prirode i uloge transcendentalne uobrazilje. Ipak, čini se da u njenom prvom izdanju nailazimo na jednu od tih tačaka za koju bismo mogli kazati da je kritična i s obzirom na interne ambivalencije, nedorečenosti i kontradikcije Kantovog sistema i s obzirom na njegove buduće recepcije. Riječ je, naime, o stavu da nijedna dotadašnja filozofska koncepcija nije uvidjela da je djelovanje (transcendentalne) uobrazilje nezaobilazno već u oblastima prostog receptiviteta iskustvenih datosti – da je, istim, na **produktivan**/konstruktivan, a ne **reproduktivan**/podražavajući, način prisutno već u ravni opažanja svakog pojedinačnog predmeta iskustva.

„Da je uobrazilja jedan nužni sastavni dio samog opažanja, na to nije dosad mislio još nijedan psiholog. To dolazi dijelom otuda što se ova moć ograničavala samo na reprodukcije, a dijelom zato što se mislilo da nam čula ne samo daju utiske, već da ih štaviše spajaju i da proizvode slike predmeta, dok je, međutim, za to bez sumnje potrebno još nešto više osim prijemčivosti za utiske, a to je jedna funkcija sinteze utisaka. (Kant, 1976, p. 522)“

Teorijskosaznajne koncepcije obilježene supstancijalističkim dualizmom uobrazilju su razumijevale u vidu naknadne, **reproduktivne**, saznajne moći čija je uloga završavala u okolištima spoljašnje sinteze već zadobijenog opažajnog i iskustvenog sadržaja. Ono što su, po Kantovim riječima, takvi filozofski pristupi, između ostalog, propuštali da uvide bilo je to da se logički identitet svakog pojedinačnog elementa suda i/ili predstavna konzistencija svakog pojedinačno datog predmeta iskustva nije mogla opravdavati djelovanjem prostog čulnog receptiviteta. Da bismo na osnovu mnoštva čulnih utisaka uopšte i mogli izvesti jedan predikativan sud tj. da bismo mogli zadobiti jednu uređenu, konzistentnu, predstavu/sliku nekog pojedinačnog predmeta iskustva, tvrdi Kant, u igru je trebalo uvesti i čistu, produktivnu, moć sinteze/aprehenziju takvih utisaka koja nikako nije mogla da se iznađe unutar neposrednih, sada i tu datih, prezentnih, sadržaja naše čulnosti.

„Prema tome, u nam postoji jedna aktivna moć sintetiziranja te raznovrsnosti koju mi nazivamo uobraziljom; njenu radnju izvedenu neposredno na opažajima ja nazivam aprehenzijom. Uobrazilja treba naime da svede raznovrsnost opažaja na neku sliku; ona mora dakle prethodno da primi utiske u svoju djelatnost to jest da ih aprehendirira. (Kant, 1976, p. 522)“

Sinteza aprehenzije služi svrsi ujedinjenja mnoštva neposredno datih utisaka u jedan empirijski opažaj; ona, tvrdi Kant, omogućuje opažanje tj. empiričku svijest o opažaju kao konzistentnoj pojavi (Kant, 1976, p. 118). Karikiramo, zatečeni, prezentni, utisci žutog i crvenog, koji zauzimaju jedan ograničen prostor i ograničeno vrijeme, nisu ništa drugo nego sada i tu dati utisci tj. mnoštvo zatečenih čulnih senzacija bez ikakve povezanosti i slijeda. Takav čulni sadržaj nikada ne bi mogao da se sam po sebi iskaže kao dio konzistentne i koherentne predstave jedne, specifične i neponovljive, jabuke, breskve ili bilo kojeg predmeta iskustva čiji integralni dio čine utisci crvenog i žutog. Narečeni čulni utisci mogu se povezati u jedinstvenu predstavu/sliku samo uz pomoć čiste sinteze utisaka; sinteze koja nije ništa drugo nego, pokazaće se, anticipacija čistog vremenskog slijeda neophodnog i za prosto čulno opažanje i za opštenužne logičke, naučne i iskustvene principe i stavove.

„Ono što mi u iskustvu ovih pojava unaprijed već imamo u vidu, mada nepredmetno i netematski, jeste čisti slijed (Hajdeger, 1979, p. 39).“

Anticipacija vremenskoga slijeda služi svrsi utemeljenja objektivne datosti predmeta nekog mogućeg iskustva; utemeljenja objektiviteta sagledanog u vidu *vremenske konzistentnosti/postojanog trajanja* koju nikako ne bismo mogli iznaći u mnoštvu po-sebi datih, prezentnih, iskustvenih i čulnih, podataka. Heidegger pokušava da nam pokaže da vrijeme, sagledano u kontekstu transcendentalne uobrazilje, ne bi trebalo da se pojmi kao već prisutan unutariskustveni kontekst nekog mogućeg djelovanja uobrazilje. Takva uobrazilja bila bi samo reproduktivna. Iskustveno, svakodnevno, vrijeme, mi zaista razumijevamo kao niz prezentnih, punktualnih, *sada*, ali, tvrdi Heidegger, to nikako nije i *izvorno vrijeme*. „Naprotiv, transcendentalna uobrazilja je ono što pušta da vrijeme teče kao niz *sada, trenutaka* – kao izvorna – upravo je ona praisvorno vrijeme (Hajdeger, 1979, p. 114).“

Da bismo pokušali „dešifrovati“ ove poprilično opskurne i gotovo nerazumljive Heideggerove postavke na trenutak ćemo se obratiti značenjima zatečenim u našem jeziku. Jezik je, u ovom slučaju, čini se, više nego indikativan. Naime, *postojanost*, sagledana u vidu kontinuiranog trajanja implicira *postojanje* tj. objektivnu, konzistentnu, datost predmetnosti. Vremenski kontinuitet (postojanost) pretpostavka je objektivne konzistencije (postojanja); vrijeme „utemeljuje“ ontologiju. Navedeni pojmovi gotovo intuitivno upućuju na to da se vrijeme mora sagledavati kao neodvojiva odlika stvarstvenosti. Stvarstvenost, i smisao njenog bivstvovanja, time, nisu, naprosto, stvarstvenost i bivstvovanje unutar nekog već datog, iskustvenog, vremena, niti se vrijeme razumijeva kao njihova univerzalna, kategorijalna, oznaka,

nego su, pozvaćemo se na Heideggerovu distinkciju vremenitosti i temporalnosti – neizostavno vremeniti tj. temporalni (Hajdeger, 2007, p. 39). Vrijeme se iskazuje i kao uslov mogućnosti datosti stvartvenosti i kao uslov mogućnosti konzistentnosti i koherentnosti njenih predikabilija, a transcendentalna uobrazilja kao „nosilac“ takvog, izvornog, vremena tj. *kao vrijeme samo* (Hajdeger, 1979, p. 120).

3. Pokušaćemo se približiti narečenim stavovima tako što ćemo se pozvati na Kantovo razlikovanje opažajnih i iskustvenih sudova; razlikovanje koje može poslužiti i kao jednostavan, a efikasan, uvod u razumijevanja *Kritike...* i kao polazište iz kojega ćemo se približiti budućim interpretacijama Kantove misli.¹ Cilj našeg pozivanja na navedenu razliku vrhuni u pokušaju razumijevanja specifičnosti zatečenih u Heideggerovom pristupu transcendentalnoj uobrazilji.

Naime, predmet kojemu pridodajemo predikat logičkog identiteta ili predikat objektivno datog (predmeta), može biti samo predmet za koji pretpostavljamo da je bio, da jeste i da će, kao predmet, nastaviti da bude. Kopula *Je* unutar iskustvenog, predikativnog, suda ne tvrdi da je nešto bilo ili da nešto trenutno jeste takvo kakvo jeste nego da kontinuirano, objektivno, postoji/traje. Kada opažamo neku jabuku ili breskvu i kada im unutar jednog predikativnog suda posredstvom kopule *Je* pridodajemo određene odlike (boju, veličinu, težinu...) mi ne tvrdimo da te odlike traju samo u prezentnim momentima tj. samo u trenutku dok se navedeni predmeti percipiraju od strane nekog kontingentnog psihičkog subjekta. Kopula *Je*, upravo, apriori prevazilazi narečene, prezentne, kontingencije. Ona „ima za cilj da razlikuje objektivno jedinstvo datih predstava od subjektivnog jedinstva (Kant, 1976, p. 109).“ Ukoliko bi naše saznanje bilo zasnovano samo na neposredno datim utiscima onda bi naši sudovi, uslovno rečeno, posjedovali samo sada i tu zatečen, subjektivan, sadržaj i formu tj. onda bi se saznanje sastojalo iz prostih, opažajnih, sudova: dok (*Ja*) promatram ovu jabuku vidim crvenu boju ili dok (*Ja*) nosim jabuku osjećam određenu težinu (Kant, 1976, p. 109; Kant, 2005, pp. 46–65).

Dakle, jedna od implikacija do sada navedenih Kantovih stavova jeste i ta da svaki iskustveni, predikativni, sud tvrdi objektivne odlike predmeta tj. da predikate crvenog, velikog i teškog razumijeva kao objektivne/postojane/kontinuirane odlike jabuke, a ne trenutne afekcije nekog psihičkog subjekta. Kopula *Je* jednog predikativnog suda upućuje na to da će navedene odlike (objektivno) postojati/trajati i onda kada prestanemo da ih neposredno opažamo, a to što jedan takav sud omogućuje – to da **Je** jabuka koju sada i tu percipiram crvena, velika ili teška, ali i to da jabuka naprosto **Je(ste)** – rezultat je, tvrdi Kant u prvom izdanju *Kritike...*,

¹ Distinkciju opažajnih i iskustvenih sudova mogli bismo upotrijebi i kao svojevrsan uvod u problematiku promišljanja prirode suodnosa savremenih, relativističkih, naučnih koncepcija i transcendentalne filozofije, ali i, šire, kao uvod u problematiku suodnosa savremene nauke i filozofije uopšte. U tu svrhu bilo bi interesantno obratiti se kritici Heisenbergove recepcije Kantove filozofije iznesene u spisu *Heisenbergova kritika principa kauzaliteta sagledana u kontekstu Kantove distinkcije opažajnih i iskustvenih sudova* (Laketa, 2023).

čiste, apriorne, sinteze (transcendentalne) uobrazilje.² Da bismo iz neposrednih, subjektivnih osjećaja vezanih za kontingentno, afektivno, psihičko Ja došli do predikativnog Je ili Jeste iskustvenih sudova; dakle, do sudova koji tvrde da su predikat datosti, predikat crvenog i predikat težine objektivne odlike jabuke – *jabuka Je(ste)*, *jabuka Je crvena*, *jabuka Je teška* – u igru je trebalo uvesti i narečenu, apriornu, anticipaciju vremenskog trajanja ili slijeda iznesenu na osnovu produktivne, transcendentalne, uobrazilje.

Bivstvovanje implicira vrijeme. U Kantovoj filozofiji, upućuje Heidegger, po prvi put se problematika temporalnosti dovodi u neposrednu vezu sa osnovnim ontološkim principima, a jasno utemeljenje temporalne problematike neophodno je sprovesti kako bismo barem pokušali unijeti koliko-toliko svjetla u jednu od njenih centralnih aporija proizvedenu u okrilju transcendentalne uobrazilje – shematizam čistih pojmova razuma (Hajdeger, 2007, p. 44).

„Primjereno pozitivnoj tendenci destrukcije (povijesti ontologije prim.aut.) najprije treba postaviti pitanje da li je i koliko je u toku povijesti ontologije uopšte interpretacija bivstvovanja bila tematski spojena s fenomenom vremena, i da li je za to nužna problematika temporalnosti bila i mogla da bude načelno izrađena. Prvi i jedini koji se jednim dijelom istraživajućeg puta kretao u pravcu dimenzije temporalnosti, odnosno koji je pustio da ga tamo tjera prisila samih fenomena, bio je Kant (Hajdeger, 2007, pp. 43–44).“

Opštenužni, apriorni, vremenski kontinuitet, koji smo pokušali dostatno razumjeti u prethodnim primjerima razlikovanja opažajnih i iskustvenih sudova, unutar Kantove filozofije postaje bitna odrednica uslova mogućnosti datosti objektivne predmetnosti tj. bitna oznaka temeljnih ontoloških principa. Čulni podaci nam ne mog ponuditi jedinstvo vremenskog slijeda i vremenskog kontinuiteta nego samo mnoštvo punktualnih, sad i tu zatečenih, senzualnih podataka. Da bismo iz mnoštva takvih, prezentnih, podataka mogli zadobiti postojanu/kontinuiranu predstavu tj. da bismo im mogli pridodati predikat identične ili objektivno date, postojeće, predmetnosti koja posjeduje identične ili objektivno date predikate, narečene podatke prethodno je bilo potrebno ujediniti u jedan kontinuirani sadržaj. Takva sinteza je apriorna sinteza upravo zato što anticipira (očekuje) i/ili prevazilazi količinu („unutarvremenskih“) informacija koje se mogu zateći u neposrednoj, prezentnoj, sada i tu datoj, stvarstvenosti. Vrijeme, kazaće Heidegger, *vremenuje iz budućnosti*; vremenovati znači nešto činiti datim i, dalje – predmetnim. Gotovo paradoksalno, produktivna uobrazilja je sinteza a priori (doslovno: ono što je prije; što prethodi) zato što još nije – ona, ponovićemo, anticipira ili očekuje kontinuitet datosti stvarstvenosti. Transcendentalna uobrazilja je produktivna/*obrazujuća* zato što unutar sebe produkuje/anticipira vrijeme (Hajdeger, 1979, p. 120).

Skoro je pa nepotrebno ukazivati na posebne primjere u kojima se ogleda vriednost i važnost prethodeće Kantove distinkcije opažajnih i iskustvenih sudova

²Jedan od temeljnih problema *Kritike...* sadržan je u tome što se sintetičko jedinstvo kopule unutar njenog drugog izdanja eksplicite iskazuje kao djelo transcendentalne apercepcije (Kant, 1976, p. 109).

– oni se nameću gotovo intuitivno. U saznoj konstelaciji u kojoj bi se predikati nekog „predmeta“ vezivali samo za opažajne sudove tj. za subjektivne osjećaje aficirane prezentnim utiscima, bilo bi, pored mnoštva drugih implikacija i problema, nemoguće dokazati bilo kakvu konzistenciju i koherenciju iskustva i, istim, mogućnost bilo kakvog intersubjektivnog konsenzusa. Svaki sporazum ili razumijevanje između psihičkih subjekata ispostavio bi se neizvodivim. Istim, mogućnost objektivnog saznanja, koja bi bez mogućnosti intersubjektivnog konsenzusa bila nezamisliva – bilo da je riječ o svakodnevnim, iskustvenim, objektivnim saznanjima koja posjeduju najniži stepen univerzalnosti bilo o naučnim saznanjima koja plediraju na to da se iskažu kao univerzalne zakonitosti prirode – postala bi samo nedostižan ideal.

4. Za nas je, za sada, bitno sljedeće: ukoliko već u ravni pojedinačno datih predmeta iskustva iznalazimo čistu, produktivnu, moć sinteze onda je dualistički stav o predmetu kao autonomnom, po-sebnom, objektu saznanja postao temeljno narušen. Prisjetimo se, unutar Kantovog transcendentalnog poduhvata razum se više ne definiše kao moć koja sopstvena pravila iznalazi tako što promatra, upoređuje, indukuje ili dedukuje pojave zatečene u prirodi nego i kao moć koja postaje zakonodavstvo za samu prirodu tj. kao moć bez koje prirode uopšte ne bi ni bilo (Kant, 1976, p. 525). Ontologija, definisana u vidu opšte metafizike, više ne može da se sagledava kao pokušaj iznalaženja bivstvovanja bistvujućeg po-sebi zato što se bit ili supstancija bivstvjućeg sada iskazuje kao integralni dio moći „saznanja“. Supstancija – centralni ontološki pojam – sada postaje samo produkt uobrazilje; njena shema se iskazuje kao *ono što traje u vremenu* (Kant, 1976, p. 129). Svaki govor o supstanciji, nakon Kanta, iskazuje se kao deficijentan ukoliko u igru ne uvede i razmatranje o vremenu. Generalna metafizika (ontologija) – drugo ime i temelj filozofije – unutar Kantovog filozofskog sistema tek treba da se utemelji uz pomoć čistih moći i formi saznanja. Ali, istim, i to je ono što postaje problematično s obzirom na buduće recepcije kritičizma, takvu filozofsku poziciju, vidjeli smo, više ne možemo odrediti ni kao teoriju saznanja – ona više nije $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ u strogom smislu te riječi tj. bespretpostvano promatranje/saznavanje neke već date predmetnosti (po-sebi) nego i svojevršno konstruisanje.

Do sada navedeni stavovi, naravno, predstavljaju samo djelić sadržaja i namjera *Kritike...*; djelić koji ne bi mogao poslužiti ni svrsi najprostije ilustracije značenja i značaja Kantove misli i to čak i ako bismo je ograničili samo na razmatranja uslova mogućnosti i granica čistog (teorijskog) uma. Uloga navedenih stavova prije svega vrhuni u pokušaju uvoda u Heideggerovo razumijevanje Kantove kritičke filozofije kakvo zatičemo u njegovom poprilično kontroverznom³ spisu *Kant i problem*

³Recepcija kritičizma u djelu *Kant i problem metafizike*, čak i po Heideggerovim riječima, nije bez *proizvoljnosti i grešaka*. Trebalo bi joj, tvrdi Heidegger, pristupiti kao svojevršnom *dijalogu filozofa i/ili, tvrdićemo, Heideggerovoj inačici Fichteovog razumijevanja duha, a ne slova, Kantove filozofije* (Hajdeger, 1979, p. 9).

metafizike. Naime, prijenavedena Kantova kritika teorijskosaznajnog dualizma i protežiranje transcendentalne uobrazilje karakteristično za prvo izdanje *Kritike...* uveliko odgovaraju najopštijem tonu koji zatičemo u navedenom Heideggerovom djelu, a koji je, barem nominalno, u velikoj suprotnosti sa tonom karakterističnim i za oficijelne recepcije Kanta i za Kantove naknadne revizije sopstvenih stavova. Bez upućivanja na prvo izdanje *Kritike...* bilo bi, recimo, poprilično teško prihvatiti ili razumjeti Heideggerov stav da se *kopernikanskim obrtom* stari pristup istini; pristup koji se zasnivao na principu korespondentnosti (uvjerenju o prestabiliranoj adekvatnosti subjekta i objekta), nije nimalo narušio nego, štaviše, samo dodatno utemeljio (Hajdeger, 1979, p. 19)? Ili, stav koji smo već pominjali, a koji upućuje da bismo pogriješili ukoliko bismo Kantovu filozofiju razumjeli kao još jednu u nizu teorija saznanja? Bez prethodnih razmatranja nedorečenosti i ambivalencije na koje nailazimo prilikom pokušaja jasnog određenja prirode i uloge transcendentalne uobrazilje u procesu sticanja saznanja, navedeni Heideggerovi stavovi zvučali bi kao potpune besmislice.

Jedna od navedenih nedorečenosti i ambivalencija vezana je i za pitanje dosega djelovanja uobrazilje. Kako je to već donekle jasno (produktivnu/transcendentalnu) uobrazilju ne možemo svesti samo na moć aprehenzije utisaka. Štaviše, ukoliko u obzir uzmemo prvo izdanje *Kritike...*, pokazaće se da su priroda i dosezi transcendentalne uobrazilje takvi i toliki da se ona iskazuje kao uslov mogućnosti saznanja uopšte. Ona je, tvrdi Kant, apriorna moć ljudskog saznanja pomoću koje se transcenentalno Ja (*ono Ja koje mora moći da prati svaku svoju predstavu*) i mnoštvo opažajnih podataka, sljedstveno čistim pravilima razuma (kategorijama) i čistim formama čulnosti (prostorom i vremenom), povezuju u jednu, jedinstvenu, konzistentnu i koherentnu, svijest. Čulnost i razum, *moć receptiviteta i moć pravila – dva osnovna stabla ljudskog saznanja* za koja se u uvodu u *Kritiku...* pretpostavljalo da *možda niču iz jednog zajedničkog korijena – unutar prvog izdanja Kritike...svoju nužnu vezu zadobijaju upravo posredstvom transcendentalne funkcije uobrazilje* (Kant, 1976, p. 524).

„Prema tome, transcendentalno jedinstvo apercepcije odnosi se prema čistoj sintezi uobrazilje kao prema jednom uslovu a priori mogućnosti svega sastavljanja raznovrsnosti u jedno saznanje (Kant, 1976, p. 521).“ ... „Mi dakle imamo čistu uobrazilju kao jednu osnovnu moć ljudske duše i ona leži a priori u osnovi svega saznanja. (Kant, 1976, p. 524)“

Unutar prvog izdanja *Kritike...*, transcendentalna uobrazilja se, gotovo eksplicite, ispostavlja kao narečeni *zajednički korijen* čulnosti i razuma i/ili, kao, nećemo pretjerati – drugo ime za moć saznanja kao takvu. Unutar Heideggerove recepcije prvog izdanja *Kritike...*, takvo polazište se, vidjeli smo, uopšte ni ne dovodi u pitanje – ono se iskazuje kao doktrinarni stav. Ono što Kantovim postavkama nedostaje da bismo ih bez mnogo pitanja mogli izjednačiti sa Heideggerovim pristupom sadržano je u nedoumicama zatečenim u jasnom razumijevanju prethodno narečenog

pojma *veze* (moći i formi saznanja)? Šta to znači kada kažemo da uobrazilja *povezuje* druge moći i forme saznanja? Da li je pojam (čiste) sinteze uopšte adekvatan duhu Kantove filozofije? Nije li unutar takvog pristupa, čak i pored svih izmjena nastalih usljed upućivanja na transcendentalnu/konstruktivnu prirodu *povezanih* elemenata saznanja i svih novina na koje nas upućuje razlikovanje sheme i slike unutar shematizma čistih pojmova razuma, i dalje prisutan svojevrsan dualizam nasuprot kojega je Kantova filozofija pokušala graditi sopstvene specifičnosti? Da li je uobrazilja, i njen rezultat – *shematizam čistih pojmova razuma*, moć sinteze ili moć geneze prostora, vremena i kategorija?

5. Dio odgovora na narečena pitanja pokušaćemo dati tako što ćemo se obratiti jednoj od ključnih nedorečenosti *Kritike...* . Naime, pored svega do sada navedenog, ono zbog čega razlikovanje opažajnih i iskustvenih sudova za nas postaje bitno proizilazi i iz toga što ono može poslužiti kao plodan kontekst u kojemu postaje vidljiviji i jasniji problem suodnosa transcendentalne uobrazilje i transcendentalnoga Ja. Naime, nasuprot prvom izdanju *Kritike...*, u kojemu je, kako smo vidjeli, uslov mogućnosti jedinstva bilo kojeg suda – uključujući i najprostije, predikativne, sudove – iskazan kao apriorni produkt „vremenovanja“ čiste, produktivne, sinteze uobrazilje, unutar njenog drugog izdanja to jedinstvo sadržano u kopuli svakog suda eksplicite se iskazuje kao djelo transcendentalnoga Ja (Kant, 1976, p. 109).

„Jer, ova rečica označuje odnos tih predstava prema transcendentalnoj apercepciji i njihovo *nužno jeinstvo*, premda je sam sud empirički, te, dakle, slučajan, na primjer, tijela su teška. Ja, doduše, time neću da kažem: ove predstave pripadaju u empiričkom opažanju *nužno jedna drugoj*, već: one pripadaju *na osnovu nužnog jedinstva apercepcije* u sintezi opažaja jedna drugoj... (Kant, 1976, p. 109).“

Zašto je bilo bitno uobrazilju, a ne apercepciju, ispostaviti kao temeljnu moć saznanja i zašto takva postavka bitno aficira recepciju Kantovog transcendentalizma? Pokušaćemo to pojasniti tako što ćemo se još jednom obratiti spisu *Kant i problem metafizike*?

„Međusobni odnos elemenata kazuje da njihovo jedinstvo nije “kasnije” od njih, nego da mora u njima biti zasnovano “ranije” i služiti njihovom utemeljenju. Ovo jedinstvo sjedinjuje elemente kao izvorne, tako da elementi u sjedinjavanju, kao takvi, tek nastaju i tek se tim sjedinjavanjem održavaju u jedinstvu (Hajdeger, 1979, p. 45).“

Heidegger pokušava da nam pokaže da jedinstvo čulnosti i razuma i njihovih čistih formi (prostora, vremena i kategorija) ne bi trebalo razumjeti kao rezultat naknadne, reproduktivne, **sinteze**, nego prethodeće, produktivne, **geneze**. Sam pojam sinteze – centralni pojam *Kritike...* – pokazuje se kao neadekvatan? „Teza koja tvrdi da je, prema Kantu, suština saznanja „sinteza“ sve dok izraz „sinteza“ ostaje mnogostruko neodređen, ništa ne govori (Hajdeger, 1979, p. 29).“ Ukoliko

bi sinteza čistih moći i formi saznanja nastupala “kasnije” – ukoliko bi transcendentalna apercepcija bila ono Ja koje ne produkuje/generiše nego *prati, svaku moju predstavu* – onda bismo samo završili u još jednom od vidova kartezijanskog supstancijalističkog dualizma čija je kritika, kazali smo, i poslužila kao pokretač za nastanak Kantovog transcendentalnog preokreta. Izvjesnost korespondencije između *res cogitans* i *res extensa*, urođenih ideja i stvarstvenosti, pretvorila bi se u strukturalno kompleksniji, transcendentalno logički, problem *supsumcije opažaja pod pojmove razuma* i/ili *shematizma čistih pojmova razuma* (Delez, 2005). Kartezijanski problem analogije dvije supstancije preinačio bi se u kantovski problem analogije čistih formi čulnosti i čistih formi razuma; receptiviteta i spontaniteta, ali bi, u svojoj biti, zadržao identičnu dualističku aporetiku (Laketa, 2012).

Odgovor na upitni Heideggerov stav da se *kopernikanskim preokretom stari pojam istine samo dodatno utemeljuje* trebalo bi potražiti u upravo navedenom kontekstu. Nikakva bitna izmjena unutar teorijskosaznajnih i ontoloških pitanja ne bi se zadesila ukoliko bismo identičan problem – problem korespondentnosti – iz područja supstancijalne, ontološke, dinamike premjestili u područje formalne, teorijskosaznajne i logičke, dinamike. Na isti način na koji je bilo teško opravdati analogiju dvije supstancije (samodovoljne ontološke entitete)⁴ bilo je teško opravdati i analogiju čistih, autonomnih, formi *dvije raznorodne moći saznanja – čulnosti i razuma*.

Kantov kriticism uveliko je doveo u pitanje dualističke i/ili supstancijalističke teorijskosaznajne koncepcije utemeljene u dogmi o prestabiliranoj, opštenužnoj, korespondentnosti mišljenja i predmetnosti. Problem je sadržan u tome što je nemali broj nastavljača i interpretatora Kantove filozofije, počevši sa Fichteom, unutar kriticiističkog, kopernikanskog, preokreta, upravo, i dalje uviđao preostatke narečenog dualizma (Neuhouser, 1990; Sedgwick, 2000; Hohler, 2002), a gotovi svi takvi uvidi gravitirali su oko problema jasnog definisanja prirode i uloge transcendentalne uobrazilje, pri čemu se pristup razumijevanju transcendentalne uobrazilje iz prvog izdanja *Kritike...* poimao kao onaj koji je najbliži *duhu* Kantovog teorijskosaznajnog sistema.

Potreba za iskazivanjem jasne prirode i uloge transcendentalne uobrazilje u procesu sticanja saznanja i/ili *zasnivanja ontologije* bila je vidljiva već u teškoćama i ambivalencijama na koje se nailazilo prilikom pokušaja da se razumije jedna od Kantovih temeljnih postavki – prethodno navedena distinkcija (transcendentalne) produktivne i (iskustvene) reproduktivne uobrazilje. Naime, s pravom se moglo postaviti pitanje da li je ova Kantova distinkcija zaista konačna i neupitna ili samo didaktička? Nisu li nam osnovni stavovi *Kritike...* pokazali da je produktivna uobrazilja uslov mogućnosti reproduktivne uobrazilje? Nije li primjer Kantovog razlikovanje *opažajnih i iskustvenih sudova* ponudio poprilično jasan odgovor na navedeno pitanje? Navedena teškoća dodatno se usložnjavala zato što dostatno

⁴ Supstancija je ono što u sebi jeste, što se pomoću sebe shvata i nešto čemu nije potreban pojam neke druge stvari da bismo je odredili.

određenje ova „dva“ oblika uobrazilje, između ostalog, nije bilo moguće razriješiti bez razumijevanja „suodnosa“ *slike* i *sheme* i/ili *shematizma čistih pojmova razuma*. Dostatno razumijevanje *shematizma*, opet, bilo je nužno saodređeno razrješenjem problema „suodnosa“ *transcendentalne uobrazilje* i *transcendentalne apercepcije*, a ambivalencije vezane za iskazivanje jasnog „suodnosa“ ove dvije spoznajne moći za sobom su nužno povlačile i pitanje vezano za prirodu „suodnosa“ transcendentalne uobrazilje i čistih formi čulnosti i njihovog daljeg, shematskog „suodnosa“ sa čistim pojmovima razuma?

Naravno, ni prvo ni drugo izdanje *Kritike...* ni njihova buduća razumijevanja nisu nam mogli ponuditi ni potpuno jednoznačne ni konačne odgovore na teškoće na koje je narečeno protežiranje transcendentalne uobrazilje nužno nailazilo. Veliko je pitanje da li je do takvih odgovora uopšte i moguće doći? Slušajući Heideggera, mjesto u kojemu je Kantovo zasnivanje metafizike bitno filozofsko zapravo je mjesto u kojemu ne zatičemo nikakve apsolutne evidentnosti/konačne i nupitne odgovore (Hajdeger, 1979, p. 34). „Više od zbiljnosti stoji mogućnost (Hajdeger, 2007, p. 60).“ Na koncu, *shematizam čistih pojmova razuma, slušajući Kanta, vještina je ljudske duše koju ćemo vrlo teško izmamiti od prirode* (Kant, 1976, p. 154). Možda od Kantove filozofije tražimo više nego što nam to ona može ponuditi?

Pored svih specifičnih razlika zatečenih prilikom navedenih inercija Kantovog transcendentalizma, činilo se da su sve one proizilazile iz jedne, zajedničke, aporije. Naime, svako od ovih posebnih pristupa Kantu je na jedan ili drugi način zaoštravalo pitanje da li su čiste forme čulnosti (prostor i vrijeme), čisti pojmovi razuma (kategorije) i transcendentalna apercepcija samo svojevrsni modusi **geneze** shematizma transcendentalne uobrazilje – dakle, samo specifični načini ispoljavanja jedne, supstancijalne, saznajne moći – ili je transcendentalna uobrazilja samo spoljašnji, artificijelni, posrednik formalne **sinteze** prostor-vrijeme-kategorije-apercepcija?

Reference

- Dekart, R. (1952b). *Reč o metodi*. Filozofska biblioteka.
- Dekart, R. (1952). *Praktična i jasna pravila rukovođenja duhom u istraživanju istine*. Filozofska biblioteka.
- Delez, Ž. (2005). Kantova kritička filozofija. In S. Divjak & I. Milenković (Eds.), *Moderno čitanje Kanta*. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Descartes, R. (1998). *Meditacije o prvoj filozofiji*. Episteme.
- Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma*. BIGZ.
- Kant, I. (2005). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. Plato.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's theory of subjectivity*. Cambridge University Press.
- Sedgwick, S. (2000). Introduction: Idealism from Kant to Hegel. In S. Sedgwick (Ed.), *The reception of Kant's critical philosophy* (pp. 1–18). Cambridge University Press.
- Fihte, J. G. (1976). *Učenje o nauci*. BIGZ.
- Fihte, J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Naprijed.
- Hajdeger, M. (2007). *Bitak i vreme*. Službeni glasnik.
- Heidegger, M. (1979). *Kant i problem metafizike*. Mladost.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Fenomenologija duha*. BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Nauka logike* (Vol. I). BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1983). Vjera i znanje. U *Jenski spisi* (pp. 210–214). Veselin Masleša.
- Hohler, T. P. (1982). *Imagination and reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*. Springer.
- Husserl, E. (2003). *Filozofija kao stroga znanost*. Ljevak.

- Huserl, E. (1991). *Kriza evropskih nauka i transcendentalna filozofija*. Dečje novine.
- Laketa, S. (2023). Heisenbergova kritika principa kauzaliteta sagledana sa stanovišta Kantove distinkcije opažajnih i iskustvenih sudova. *Filozofska istraživanja*, 43(4). <https://doi.org/10.21464/fi43402>
- Laketa, S. (2012). Hajdegerova kritika transcendentalnoga Ja. U D. Branković (Ed.), *Društvo znanja i ličnost: putevi i stranputice (de)humanizacije. Zbornik radova sa naučnog skupa Novembar-ski susreti* (Vol.13). Filozofski fakultet u Banjoj Luci.

