

U ograničavanju se pokazuje majstor

Metafizički minimalizam

Kritike čistog uma

*Već dugo sam mislio da će filozofija proždrijeti i samu sebe.
– Metafizika je djelomice samu sebe već proždrla.¹*

U povijesti nastanka *Kritike čistog uma*, kao i u samom djelu, a jednako i u povijesti njegove recepcije, ključnu funkciju ima odnos kritike i metafizike. Uz opozicijski, negativni odnos kritike prema tradicionalnoj metafizici kao prividnoj znanosti stupa kao prvo propedeutički odnos kritike prema mogućoj metafizici kao znanosti, koju se u budućnosti može ostvariti, i kao drugo odnos intenzivnog poistovjećivanja transcendentalne kritike i kritičke metafizike, koji se ocrtava već u Kanta, a potpuno je realiziran u njegovih sljedbenika.

Sistematsko mjesto raznolikog stavljanja u odnos kritike i metafizike u *Kritici čistog uma* je transcendentalna dijalektika. U njoj se zbiva zatiranje stare metafizike, no nazrijeva se i polaganje temelja za novu metafiziku onog ne-osjetilnog: nauk o idejama teorijski bezuvjetnog u regulativnoj upotrebi uma. Osim toga tu je još i uloga transcendentalne dijalektike kao čuvara mjesta za metafiziku praktički bezuvjetnog u proširenom kontekstu moralno- praktične upotrebe uma. Doduše, indirektno, negativno omogućivanje »metafizike ćudoređa«, odnosno kanon

¹ Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, sv. 1: Sudelbücher, str. 742.

čistog (praktičnog) uma koji joj je uvodom, samo rubno spada u *Kritiku čistog uma*. Kao »kritika čistog spekulativnog uma« (B XXII) potonja je prvenstveno i zapravo usmjerena na direktno, pozitivno omogućivanje »metafizike prirode« (A XXI). Faktično obavljanje predradnji teorijske čiste filozofije za moralnu filozofiju ne temelji se na onom arhitektonski ionako nedopuštenom pogledavanju spekulativnog uma na moralni interes uma, nego reflektira harmonično, svrsishodno jedinstvo uma usred njegove dvostruke, kako teorijske tako i praktične upotrebe.

U prvom planu pozitivno-kritičkog doprinosa transcendentalne dijalektike metafizici ne stoji ni ujedinjenje ili usklađivanje teorijskog i praktičnog uma, već harmoniziranje (teorijskog) razuma i (teorijskog) uma. Posebno se radi o tome da se utvrdi kako principijelno ograničavanje legitimne upotrebe razuma na osjetilne predmete može postojati zajedno s načelnim orijentiranjem uma iznad onoga što je osjetilno dano i što može biti tako dano.

Naime, na temelju rezultata transcendentalne estetike i transcendentalne analitike ne može se uopće nazrijeti kako bi mogla postojati legitimna upotreba čistog teorijskog uma kao takvog. Pa ipak transcendentalna dijalektika posred svoje destruktivne kritike zaključaka školske metafizike nudi formalnu transcendentalnu teoriju nadosjetilnog. Pritom u središtu Kantovih kritičko-metafizičkih promišljanja stoje pojam »određivanja granice čistog uma«² – pojam koji je naznačen već u transcendentalnoj analitici, a eksplicitnim učinjen u transcendentalnoj dijalektici i njoj odgovarajućim izvodima u *Prolegomena* –

² *Prolegomena*, str. 127 (§ 57). *Prolegomena* će se uz navođenje izvornog broja paragrafa citirati prema izdanju Rudolfa Maltera (Stuttgart 1989).

i koncepcija metafizike kao znanosti na granici ljudskog uma.

1. Ograničavanje osjetilnosti

U transcendentalnoj estetici Kant u okviru rasprave o prostoru i vremenu naglašava osjetilnu, pasivnu narav sveg ljudima mogućeg zora i razliku principā osjetilno-intuitivnih i intelektualno-diskurzivnih načina predočivanja (zor i pojam), da bi s tim povezao dalekosežni zaključak: predmeti osjetilnog predočivanja (putem zora) nisu stvari kakve su po samima sebi, nego njihove osjetilno-posredovane slike ili pojave, koje su bitno suodređene čistim zorovima (prostor i vrijeme) u njihovoj funkciji kao apriornih formi sveg empirijskog zora.

Oslanjajući se na to Kant u transcendentalnoj analitici može pokazati uzajamnu upućenost izvorno po sebi praznih pojmova i izvorno po sebi slijepih zorova općenito, a posebno čistih pojmova razuma (kategorije) i čistih osjetilnih zorova (transcendentalne sheme) – s rezultatom da se sva teorijska spoznaja koja se stječe putem razuma, uključujući i onu koja se stječe putem njegove čiste, od iskustva slobodne upotrebe, nalazi ograničenom na moguće iskustvo i njegove predmete.

Time na spoznajnom stajalištu *Kritike*, koja u tome bitno nadilazi polu-kritičku poziciju inauguralne disertacije iz 1770., radikalno različitom *podrijetlu* osjetilnozornih i pojmovnih predodžbi više ne odgovara jednaka takva razlika na *predmetnom području* obaju tipova predodžbe. Obje vrste predodžbe, zor i pojam, odnose se teorijski-valjano na osjetilni svijet kao ukupnost pojava. Čini se da za razumski svijet (*mundus intelligibilis*), koji je po teorijskoj vrsti spoznaje kao i predmeta razli-

čit od osjetilnog svijeta, nedostaju pojmovi, upravo kao i predmeti koji im odgovaraju.

Pa ipak, i u *Kritici čistog uma* čuva se kontrastiranje osjetilnog svijeta i svijeta razuma. Doduše, »temelj razlikovanja svih predmeta na phaenomena i noumena« (B 294/A 235) u zaključnom poglavlju transcendentalne analitike nije paralelna raspoloživost obaju predmetnih područja za teorijski-određujuću spoznaju, nego upravo ograničavanje sve spoznaje koja se stječe pomoću osjetilnosti na phaenomena – i to samo na njih: »Pojam *noumena* [...] je [...] nužan da se osjetilno zrenje ne protegne preko stvari po samima sebi i da se dakle ograniči objektivna valjanost osjetilne spoznaje [...].« (B 310/A 254)

Kant razlaže da se kod *restrikcije* ili ograničavanja razuma na osjetilni zor, koji razum tek uopće realizira, isto toliko radi i o *limitiranju* ili ograničavanju osjetilnog zora razumom, naime time što potonji, kao dodatak predmetnom području osjetilnog zora, i to principijelno nepristupačan dodatak, priznaje jedno predmetno područje *sui generis*. Pritom razum stvari po sebi, koje su prema uvidu transcendentalne estetike temelj pojava, poistovjećuje s *noumena* odnosno razumskim bitstvima (*intelligibila*): »Naš razum dobiva [...] negativno proširenje, tj. on putem osjetilnosti ne biva ograničen, nego naprotiv on ograničava nju, nazivajući stvari po samima sebi (promatrane ne kao pojave) *noumena*.« (B 312/A 256)

Međutim, intelekt kojeg treba ubrojiti u takva *noumena* nije »naš« diskurzivni razum, upućen na ono od drugdje dano, nego razum koji intelektualnim zorom samostalno i produktivno zre (*intellectus intuitivus*, odnosno njegov *intuitus intellectualis*). Diskurzivnim razumom u odnosu na osjetilni zor kontrastno postavljen razumski svijet tako zasad ostaje ontološki prazan i epistemološki nedostupan – što Kant opetovano izražava

slikovitim načinom govora o »prostoru« i »praznome prostoru« koji osjetilni zor, zajedno s na njemu utemeljenim principima iskustva, treba ograničiti na pojave (B 315/A 259, B 345/A 289).

2. Preuzetnost osjetilnosti

No, kako se nauk o »negativnom proširenju« razuma u odnosu na osjetilnost za doduše vakantno, ali neosvojivo područje u transcendentalnoj analitici odnosi prema nauku o pojmovima i načelima čistog uma u transcendentalnoj dijalektici? Unaprijed treba reći da uvođenjem čistih pojmova uma (transcendentalne ideje) doduše do izražaja dolazi principijelna kognitivna usmjerenost koja nadilazi ono osjetilno dano, odnosno njegovu razumsku obradbu, ali da se ne uzimaju u obzir nikakvi resursi za direktno, intuitivno zahvaćanje svijeta razuma. To ne vrijedi samo za Kantovu vlastitu poziciju, koja inzistira na uvijek samo aproksimativnom dohvaćanju bezuvjetnog, nego i za od Kanta sistematski rekonstruirane pozicije dogmatske metafizike, koje ne operiraju pod vidom intelektualnog zora intelekta koji zre, nego u modusu zaključka uma.

Za pozicije dogmatske metafizike pritom je karakteristično to da one *de facto* ne napuštaju *područje principā* osjetilnog svijeta. Ali u nepoznavanju »kritičkog razlikovanja« pojava i stvari po sebi obrađuju pojave u prostoru i vremenu kao da su stvari po samima sebi, i na taj način, kako je to Kant bio istaknuo već u inauguralnoj disertaciji, oblike i principe osjetilnog svijeta prenose na cjelokupni svijet. Na taj način dogmatska metafizika prekoračuje *predmetno područje* osjetilnog svijeta zadržavajući njegova načela, štoviše polazeći od njih. To doduše daje ono pri kraju transcendentalne analitike već osporeno činjenično stanje »preuzetnosti osjetilnosti« (B

311/A 255), ali ne uključuje baš nikakav prijelaz u ono neosjetilno i nad-osjetilno kao takvo, nego obratno činjenja onog bezuvjetnog osjetilnim.

Toj ocjeni dogmatske metafizike kao načelno zaokupljene principima pojava ne proturječi ni to da dogmatska metafizika koju je Kant rekonstruirao uopće ne poznaje kantovski pojam pojave (a kad ga upozna, ne priznaje ga). Jer »pojavom« se u tom sklopu još uopće ne upućuje na taj specifično kantovski doktrinalni pojam, posebno ne na idealiziranje i subjektiviranje prostora i vremena, kao i onoga što u tome biva zreto. Naprotiv, posrijedi je zasad samo doktrinalno neutralni stav da se predmeti od kojih kreću zaključci dogmatske metafizike općenito nalaze u prostoru i vremenu. To ne vrijedi samo za upotrebu racionalne psihologije pri »unutarnjem iskustvu uopće« (B 401/A 343), nego i za ishodište racionalno-kozmijske tvorbe nizova pri danim dijelovima svijeta i za polaznje racionalne teologije od »realnosti (stvarnosti)« (B 602/A 574) onoga što je dano u prostoru i vremenu.

Dogmatska metafizika na taj način sistematski u praksi čini to da bez ograničenja, univerzalno primjenjuje principe osjetilnog svijeta, kojima treba pribrojiti i kategorijalne temeljne pojmove i načela pojava. To postaje najjasnijim u antinomiji čistog uma, pri kojoj prostorno-vremenske odnosno kategorijalne odredbe pojedinačnih pojava bivaju proširene na njihov zamišljeni totalitet. No i u paralogizmima čistog uma i u transcendentnom idealu može se ustanoviti subreptivna manipulacija. Tako se u paralogizmu jednostavnosti unutar-empirijsko razlikovanje unutarnjih (mentalnih) i vanjskih (fizičkih) svojstava širi na jedan predmet koji zapravo transcendiraju iskustvo, na dušu (A 358 i d.).³ Pri fomuliranju transcendentnog

³ Usp. i: A 380: »Kad psiholog pojave uzima za stvari po samima sebi.«

ideala se ukupnost sve realnosti – koju treba pretpostaviti pojavama u svrhu njihova općenitog određivanja – zahtijeva kao transcendentni princip mogućnosti stvari uopće (B 609 i d./A 581 i d.).

Ali ne ostaje samo dogmatska metafizika u području principa pojavā. I Kantova vlastita teorija čistog uma njihove pojmove i načela usko veže za iskustvo, od kojeg polaze i na koje se regulativno povratno odnose. Kant povremeno ide čak toliko daleko da umu kao takvom u potpunosti osporava vlastite pojmove i u njemu vidi samo kategorije pokusno proširene u logičkom postupku zaključivanja, kao na primjer kad primjećuje »da um zapravo uopće ne proizvodi nikakav pojam, nego on *pojam razuma* najviše samo *oslobađa* od neizbježnih ograničenja mogućeg iskustva, te ga dakle nastoji proširiti preko granica onog empirijskog, ali ipak u povezanosti s njim.« (B 435 i d./A 409)

Napose transcendentno orijentiranje kozmologijskih ideja Kant shvaća na taj način »da [...] te ideje sveukupno [...] objekt, naime pojave, ne nadilaze *po vrsti*, nego samo imaju posla s osjetilnim svijetom (ne s noumena), pa ipak tjeraju sintezu do *stupnja* koji nadilazi sve moguće iskustvo.« (B 447/A 420)

U osvrtu na rješenje trećeg spora antinomije čistog uma čak se kaže »da je kod slobode sama stvar kao uzrok (*substantia phaenomenon*) unatoč tomu pripadala u niz uvjeta i samo se njezina *kauzalnost* pomišljala kao inteligibilna« (B 589/A 561). U podudaranju s tim i o praktičnoj se upotrebi uma, koja je u *Kritici čistog uma* tek problematično razmotrena, kaže da je ona »ipak uvijek usmjerena na predmete iskustva« (B 431). Tek se s četvrtim sporom, koji se tiče nužnoga bića, predmet mora misliti »kao *ens extramundanum* [...] i samo kao ono inteligibilno« (B 589/A 561), a da to prema kritičkoj pro-

sudbi ipak nije dovoljno za uspješno racionalno dokazivanje postojanja Boga.

Navodnom prekoračivanju iskustva pri faktičnom ostajanju među njegovim principima u dogmatskoj metafizici Kant u nauku o regulativnoj upotrebi ideja čistog uma suprotstavlja namjerno ostajanje u području iskustva pod dodatnim principima koji nadopunjuju zakonodavstvo razuma. Na mjesto *intentio recta* transcendentalnih pojmova uma na »predmet koji [im] navodno odgovara« stupa *intentio obliqua* »na upotrebu razuma uopće, s obzirom na predmete s kojima on ima posla« (B 671/ A 643). Indirektno, preko umetnute empirijske upotrebe razuma, na taj je način predmet kritički sređene upotrebe uma iskustvo, točnije njegovo moguće sistematsko jedinstvo prema logičko-transcendentalnim principima homogenosti, specifikacije i kontinuiteta (B 685 i d./A 657 i d.).

Pri progresivnom etabliranju jedinstva uma među iskustvenim predmetima upotrebe razuma transcendentalnim idejama pripada uloga shema (B 693/A 665). One u skicoznom prikazu čine zornima kao što čovjek treba predmetno predočiti trenutačnu formu jedinstva uma kojoj se stremlji ali koja nije nikad potpuno dostižna. Predmet ideje – predmet metafizičke spekulacije koji navodno odgovara ideji – razotkriva se kao »predmet u ideji« (B 698/A 670). Bog, sloboda i besmrtnost dijele status Platonove države, naime taj da su uvijek važeće i utoliko djelotvorne, a da nigdje nisu realizirane ili zbiljne. No time u transcendentalnoj analitici pripravljeni »prazni prostor« ostaje i u transcendentalnoj dijalektici i dalje nepopunjenim. Čini se kako se u okviru teorijski-znanstvene metafizike ne može izvesti prijelaz od *phaenomena* na *noumena*.

3. Znajuće neznanje

Uza sve u pogledu dogmatske metafizike istaknuto načelno neznanja glede predmeta čistog uma (duša, svijet, Bog) transcendentalna se dijalektika ipak vidi u posjedu stanovitih negativnih uvida koji dopuštaju da se određene metafizičke pozicije od samog početka isključe. Tako Kant u kritici paralogizama čistog uma ističe da minimalni, ontološki još ni na koji način određeni »pojam uma o našem misaonom sebstvu« (A 383) isključuje materijalizam u nauku o duši. U pogledu transcendentalne teologije očišćene od pogrešno zaključujućih dokaza o postojanju Boga Kant na pitanje »postoji li nešto različito od svijeta što sadržava razlog svjetskog poretka i njegove povezanosti prema općim zakonima?« odgovara emfatičkim »nedvojbeno« (B 723 i d./A 695 i d.).

Argument za isključenje materijalizma i ateizma je kritički pojam pojave sa svojim implikatom po sebi nepoznatog nečeg, prisutnog u temelju pojave. U slučaju psihološkog imaterijalizma Kant jednako eksplicitno isključuje razmišljanje da bi inteligibilni supstrat sebstva, analogno Trendelenburgovoj pukotini u pogledu prostora i vremena, možda ipak mogao biti identičan s materijom. Jer prema transcendentalnom idealizmu sa svršetkom mislećega sebstva, na primjer u slučaju smrti, otpada i »čitav tjelesni svijet [...] koji nije ništa do pojava u osjetilnosti našeg subjekta i neka vrsta njegova predočivanja« (A 303).

Nešto je drukčiji položaj argumentacije za metafizičke opcije koje u rješenu antinomije čistog uma treba isključiti. Pozicije zastupane u tezama i antitezama prvih dvaju sporova, naime onih matematičkih, otpadaju jednostavno zbog u temelju prisutne pogrešne pretpostavke danosti totaliteta kvantitativnih i kvalitativnih regresivnih svjetskih nizova. U slučaju posljednjih dvaju sporova, naime onih dinamičkih, mogu se doduše svaka od teza i antiteza re-

koncipirati na taj način da se između njih javi podnošljivost, ali za pozicije zauzete u antitezama (općenita zakonitost prirode bez slobode, odnosno ultimativna slučajnost svijeta) ta kritička revizija involvira upravo restrikciju na osjetilni svijet i isključenje važenja u nekom mogućem svijetu razuma. Time su metafizičke pozicije treće i četvrte antiteze – dogmatski kozmološki »naturalizam«, odnosno »fatalizam«⁴ – zapravo stavljene van snage već u okviru »kritike čistog spekulativnog uma«.

Doduše, kritičko-metafizički iskazi na teme duše, svijeta i Boga u transcendentalnoj dijalektici ostaju minimalni. Jedino što se negacijama materijalističkih, naturalističkih, fatalističkih i ateističkih nauka može pozitivno dodati jesu analogne, antropomorfne kvazi-odredbe, napose na području transcendentalne teologije, kod kojih se unutar-svjetski odnosi provizorno prenose na izvan-svjetski predmet.

Da *Kritika čistog uma* uza sve opovrgavanje tradicionalne, nemoguće metafizike i uza sve samo-ograničavanje na pripremu buduće, moguće metafizike ipak sa svoje strane pruža minimalnu, negativnu metafiziku psihološkog antimaterijalizma, kozmološkog antinaturalizma i teološkog antifatalizma, to Kant ističe posebno u *Prolegomena* i u predgovoru za drugo izdanje *Kritike*. Pritom su djelomice apologetske, djelomice polemičke namjere vjerojatno također bile povodom za prihvaćanje takvih eksplicitnih stavova, no u njima se ipak prvenstveno radi o pozitivnom odnosu *Kritike* prema religiji i moralu i o odmicanju kritičkog ograničavanja upotrebe uma od njegova skeptičnog ograničavanja u Davida Humea.

⁴ O pojmu fatalizma vidi: B XXXIV, kao i B 280 i d./A 228. O pojmu naturalizma vidi: *Prolegomena*, str. 144 i d. (§ 60).

U apologetskom pogledu Kant, premašujući time »negativnu korist« (B XXIV) *Kritike*, koja se sastoji u ograničavanju čiste upotrebe razuma na moguće iskustvo i njegove predmete, ukazuje na »pozitivnu korist kritičkih načela čistog uma« (B XXIX) u sprječavanju dogmatskih zahtjeva spekulativnog uma.⁵ Kant argumentira da dogmatska metafizika, daleko od toga da bude oslonac religije i morala, svojim dogmatskim nerazlikovanjem stvari po sebi i pojava predstavlja »pravi izvor svekolike nevjere proturječne moralnosti« (B XXX).

Pod tim Kant sad doduše ne može misliti na racionalno-psihološke i racionalno-teološke školsko-filozofijske doktrine, ali zacijelo može na kozmološke izgradnje teorija, pojmljene u uzajamnom samoukidanju. Ma koliko teze proturječjâ nastojale zastupati i dokazati jednostavnost duše (drugo proturječje), slobodu volje (treće proturječje) i egzistenciju Boga (četvrto proturječje), protudokazi u liku dokaza antiteze vode obje strane *ad absurdum* i diskreditiraju dogmatsku metafiziku u cjelini.

No, Kant u predgovoru za drugo izdanje *Kritike* i u *Prolegomena* napose napada dogmatsku poziciju »čistog empirizma« (B 494/A 466), prisutnu u temelju antiteza, koji principe empirijskog promatranja prirode proteže na svijet u cjelini, štoviše i na njegov izvan-svjetski temelj. Jedino je *Kritika* prokušano sredstvo »da se ukinu drske tvrdnje *materijalizma*, *naturalizma* i *fatalizma*, koje sužavaju polje uma«,⁶ i da se od religije i morala otkloni prijetnja koja dolazi od »slobodoumne nevjere« (B XXXIV).

⁵ Usp. i tomu korespondirajuće dodavanje kvalifikacije »s obzirom na spekulaciju« doslovnom tekstu prvog izdanja kod opisivanja koristi *Kritike* kao negativne u uvodu za drugo izdanje (B 25).

⁶ *Prolegomena*, str. 150 (§ 60).

Glavni adresat tih polemičkih prigovora vjerojatno je David Hume, i to njegovi posmrtno objavljeni *Dijalozi o prirodnoj religiji*, koji su Kantu bili dostupni najkasnije od kasnog ljeta 1780. u Hamannovu nacrtu prijevoda.⁷ Istina, prva Kantova reakcija na Humeovu kritiku prirodne teologije nalazi se, no još bez spominjanja imena, već pri kraju teksta prvog izdanja *Kritike*, u kritici fiziko-teološkog dokaza Božje egzistencije, i zatim, s poimeničnim navođenjem Humea, u prvom poglavlju transcendentalnog nauka o metodama (disciplina čistog uma s obzirom na njegovu polemičku upotrebu) (B 773/ A 745). Međutim, tek se u okviru opsežnog javnog razračuna s Humeom u *Prolegomena* Kant iscrpno i kritički izjašnjava o Humeovim metodama u njegovim *Dijalozima*.

Podrobno bavljenje Humeom u *Prolegomena* treba, kako se čini, promatrati na pozadini göttingenške recenzije *Kritike*, u kojoj se Humeovo ime doduše ne spominje, no u kojoj se Kantova pozicija osim s idealizmom Georga Berkleyja dovodi u usku vezu i sa »skepticizmom«.⁸ U odmicanju od skeptične negacije dogmatske metafizike i s njom istodobno nastupajućeg ustoličenja osjeta kao kriterija stvarnosti Kantu je stalo do toga da istakne pozitivni, propedeutički odnos *Kritike* prema metafizici i s tim ujedno mogućnost stvarnosti koja je neovisna o predodžbi.

Hume sad fungira kao opominjući primjer za kriptodogmatsku reinterpetaciju skeptičnog ograničavanja principā razuma na predmete iskustva u ograničavanje predmetā uopće na ono što se može iskusiti: »Naši bi principi, koji

⁷ O Hamannovu prijevodu *Dijaloga* i Kantovu poznavanju tog rada vidi: Gawlick i Kreimendahl 1987, str. 35 i d., kao i 183.

⁸ Vidi otisak göttingenske recenzije *Kritike* u Malterovu izdanju *Prolegomena*, str. 192-200, ovdje 199. O odnosu *Prolegomena* i *Kritike* vidi: Zöllner 2004, str. 20-26.

ograničavaju upotrebu uma samo na moguće iskustvo, prema tome sami mogli postati *transcendentnima* te granice našeg uma prikazivati kao granice mogućnosti samih stvari, za što kao primjer mogu poslužiti *Humeovi* Dijalozi, kad pomna kritika ne bi čuvala granice našeg uma i u pogledu njegove empirijske upotrebe, te njegovim preuzetnostima nametnula svoj cilj.«⁹

Kraj sveg priznavanja Humeovih zasluga oko sondiranja metafizike Kant inzistira na potrebi upotpunjavanja Humeova empirijskog restriktionizma te zahtijeva »da se s *Humeovim* načelom da se s upotrebom uma ne ide dogmatski s onu stranu polja sveg mogućeg iskustva poveže i jedno drugo načelo, koje je Hume potpuno previdio, naime to da se poljem mogućeg iskustva ne smatra ono što je u očima našeg uma ograničilo samo sebe.«¹⁰

4. *Određivanje granice čistog uma*

Kantovo inzistiranje na nemogućnosti da se prostor iskustva ograniči iznutra, samim sobom, događa se u okviru pojmovne usporedbe *ograničenja* i *granice*, pojmova koji su zasnovani u promišljanjima transcendentalnog nauka o metodi u *Kritici čistog uma* – dakle, već u tekstu prvog izdanja (B 786 i d./A 758 i d.), da bi zatim u okviru ekstenzivnih izvoda »o određivanju granice čistog uma« u *Prolegomena* dobili dodatnu terminološku oštrinu.¹¹

Kant najprije u pogledu odnosa u prostoru (»kod protežnih bića«) razlikuje između ograničenjā kao negacijā jedne veličine, koja utoliko nije potpuna, i granicā. Potonje »uvijek pretpostavljaju prostor koji se nalazi izvan

⁹ *Prolegomena*, str. 128 (§ 57).

¹⁰ Isto, str. 140 (§ 58).

¹¹ Vidi: isto, str. 163-188 (§§ 57-60).

nekoj određenog mjesta i opasuje ga«. ¹² Preneseno na situaciju umske spoznaje to vodi razlikovanju između ograničenja i granica znanosti umom. Ograničenja umske spoznaje postoje svugdje gdje je znanost negativno fiksirana – upravo ograničena – na neko točno definirano područje, a da ipak unutar tog područja nikada ne nailazi na pozitivnu granicu.

Kant upućuje na primjere matematike i prirodne znanosti, koje su upućene samo na predmete osjetilnog zora (pojave), a nikad na stvari po sebi samima (»ono unutar-nje stvari«), koje dakle podliježu ograničenju, ali su unatoč tomu sposobne za beskonačno proširenje i utoliko nemaju dovršen oblik. Beskonačno moguće proširenje te znanosti unutar njezinih ograničenja ne događa se ni u, kao uvijek beskonačno odgođenom, približavanju stvarima po sebi samima, odnosno u onim znanostima koje idu na stvari po sebi, »metafizici i moralu«. U pogledu umske spoznaje u matematici i prirodnoj znanosti nema »nikakvog kontinuiranog napredovanja i približavanja tim znanostima (sc. metafizici i moralu), i tu takoreći nema točke ili linije doticaja«. ¹³

Naprotiv, približavanje granici i njezino punktualno doticanje događa se u naporima metafizike u pogledu stvari po samima sebi. »Granice čistog uma« se pritom ne sastoje u negativnim uvjetima znanstvenog procesa koji ne stiže do kraja, nego u konačnom dosezanju prostora do kojeg metafizička umska spoznaja doseže, a da u njega ipak ne može dospjeti. Na toj svojoj granici metafizika se završava; ona dopijeva do završavajućeg, jednom zauvijek određenog opsega svojeg znanja.

¹² Isto, str. 130 (§ 57).

¹³ Isto, str. 131 (§ 57).

Kant je pojmovno kontrastiranje negativno-beskonačnih ograničenja i pozitivno-dovršenih granica vjerojatno razvio polazeći od ontoloških razlikovanja u Wolffa i Baumgartena. Wolff doduše pojmove »terminus« i »limes« rabi još velikim dijelom *promisque*, ali već pruža i definiciju koja odgovara Kantovu pojmu granice: »id, ultra quod nihil amplius in re concipere licet ad eandem pertinens«. ¹⁴ Baumgarten zatim »limes« definira na način koji odgovara Kantovu pojmu ograničenja: »gradus realitatis, quo maior possibile est, seu non maximus«. ¹⁵ U Kantovim refleksijama uz metafiziku nalazi se jedna ontološki izražena formulacija tog razlikovanja: »Granice ... (cilj, kraj) su negacije koje isključuju veće dodavanje [...]. Ograničenja su negacije koje [...] od onog danog najvećeg [...] isključuju sve osim nečega.« ¹⁶

Za shvaćanje daljnjih pojedinosti Kantova »određivanja granice ljudskog uma« uputna su i neka objašnjenja u nauku o vremenu i prostoru iz inauguralne disertacije. Kant tamo ističe da ono jednostavno (*simplex*) u vremenu i u prostoru nije nikakav dio (*pars*), nego granica (*terminus*). Razmatrajući o prostoru, dodaje: »Terminus autem generaliter est id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non est terminus alterius, est *completum (solidum)*. Terminus solidi est *superficies*, superficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria sunt terminorum genera in spatio, quemadmodum tres dimensiones. Horum terminorum duo (superficies et linea) ipsi sunt spatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum nisi spatium aut tempus.« ¹⁷

¹⁴ Wolff, *Philosophia Prima Sive Ontologia*, str. 354 (§ 468).

¹⁵ Baumgarten, *Metaphysica*, § 248 i d.; otisnuto u: AA XVII, str. 81.

¹⁶ AA XVIII, str. 505 (Ref. 4322).

¹⁷ AA II, str. 403 bilj. (§ 15). U prijevodu Šimuna Selaka (u: Immanuel Kant, *Latinska djela*, Zagreb 2000, str. 265): »Granica pak u neprekinu-

U Kantovu prenošenju pojmovnosti veličina, naime ograničenja (*limes*) i granice (*terminus*), na kritiku uma dolazi do kontrastiranja »punog prostora (iskustva) [...] s onim praznim (o kojem ništa ne možemo znati, dakle noumenima«. ¹⁸ Pritom ispunjavanje odnosno prazninu metaforičkih koncipiranih prostornosti treba shvatiti kao njihovu osjetilno-zornu određenost ili odredivost, odnosno neodređenost ili neodredivost. Između punog prostora fenomena i praznog prostora noumena pruža se granica koja sama ima karakter prostora – granični prostor. Predočimo li ispunjeni prostor iskustva u slici trodimenzionalnog prostora kojem je koreliran noumenalni prazni prostor, koji u slici također treba trodimenzionalno predočiti, tad granični prostor koji leži između toga možemo predočiti kao dvodimenzionalnu granicu ispunjenog prostora. Taj granični prostor odvaja ono čvrsto od praznog, no tako da se u svakoj točki na graničnoj površini ispunjeni, ograđeni i prazni, okružujući prostor međusobno dodiruju.

U tom dvodimenzionalnom, velikom, ali ne i dubokom graničnom prostoru – prije bi dakle trebalo reći po tom graničnom prostoru – kreće se po Kantu (teorijska) metafizika, koja se ne može zadovoljiti s mogućim iskustvom, ali ga ne može ni premašiti: »Ako sa zabranom da se izbjegavaju svi transcendentni sudovi čistog uma povežemo zapovijed koja je s njom prividno u opreci, naime tom da se ide do pojmovna koji leže izvan polja imanentne (empi-

toj količini općenito je ono što sadrži razlog omeđenja. Prostor koji nije granica drugoga jest *pun* (*čvrst*). Granica čvrstoga je *površina*, površine *crta*, crte *točka*. Tri su dakle roda granica u prostoru, kao što postoje i tri dimenzije. Dvije od ovih granica (površina i crta) same su prostori. Pojam *granice* ne ide do druge količine osim do prostora i vremena.« (*Werke*, V, str. 61 bilj.)

¹⁸ *Prolegomena*, str. 170 (§ 57).

rijske) upotrebe, onda shvaćamo da oboje može postojati zajedno, ali samo na *granici* sve dopuštene upotrebe uma; jer ona pripada jednako tako polju iskustva kao i onom misaonih bivstava [...].¹⁹

Pobliže određenje granične površine, »određivanje granice čistog uma«, pružaju transcendentalne ideje. Kant to ilustrira na »deističkom pojmu« s njegovim kontroliranim, »simboličkim antropomorfizmom«²⁰, kod kojeg odnosi osjetilnog svijeta služe indirektnom, analognom određenju odnosa Boga i svijeta. Općenito bi se u kvazi-određenju onog noumenalnog moglo govoriti o fenomenomorfizmu.

Za razliku od »ograničenjâ uma«²¹ – pokazanih u onom poglavlju *Kritike čistog uma* u kojem se zasniva razlikovanje fenomena i noumena, odnosno u odgovarajućim paragrafima *Prolegomena* – kojima um (*qua* razum) biva ograničen na spoznaju osjetilnog svijeta i bića u njemu, »granice čistog uma«²² dopuštaju napredovanje teorijske spoznaje do graničnog područja u kojem se puni prostor iskustva i prazni prostor razuma ili uma međusobno dodiruju. No, um u svojoj metafizičkoj graničnoj spoznaji ne može ni napustiti prostor iskustva ni stupiti u čisti prostor razuma. Naprotiv, mora se čvrsto držati »na granici«²³ između obaju prostora i na taj način vršiti *markiranje* granice za svu teorijsku upotrebu uma, koje služi sprječavanju dvostruke povrede granice ili transgresije: bezgranične ekspanzije empirijske spoznaje, kao da ne bi bilo ničega do čega ona ne bi mogla doći, i prelaženja granice u ono neosjetilno, kao da ono za teorijsku spoznaju ne bi bilo ono bezdano, odnosno prazno.

¹⁹ Isto, str. 136 (§ 57).

²⁰ Isto, str. 134, odnosno 136 (§ 57) (u originalu isticanje).

²¹ Isto, str. 169 (§ 57), tamo uputa na: isto, str. 105-108 (§§ 33 i d.).

²² Isto, str. 169 (§ 57).

²³ Isto, str. 182 (§ 59).

Bilateralno utvrđivanje granice (»određivanje granice«) jest specifična funkcija »onih tako čudnih ideja ... ljudskog uma«, koja se sastoji u tome »da se s jedne strane iskustvenu spoznaju ne protegne neograničeno, tako da našem spoznavanju više ne preostane baš ništa do samo svijet, a da se s druge strane ipak ne ide preko granice iskustva i ne želi o stvarima izvan njega suditi kao o stvarima po sebi samima.«²⁴

Sam je Kant prostor uma odnosno njegovih spoznaja usporedio sa »sferom« ili kuglom koje opseg nije poput protezanja neke ravnine neodređen ili nekonačan, nego je konačan i egzaktno odrediv – naime »iz krivulje luka na njenoj površini (prirode sintetičkih sudova a priori)« (B 790/A 762).²⁵ U analogiji sa sfernom geometrijom kritička filozofija istraživanjem principijelnih uvjeta važenja sintetičko-apriorne spoznaje u matematici, čistoj prirodnoj spoznaji i metafizici utvrđuje ekstenzivno ograničavanje te spoznaje na predmete mogućeg iskusstva. Čista umska spoznaja moguća je samo kao matematika, fizika i metafizika pojava.

Doduše, ljudski se um ne uspijeva zadovoljiti životom u osjetilnom svijetu, i to čak ni u svojem *teorijsko-kognitivnom* životu, u kojem se radi o znanju onoga što jest, a da uopće ne govorimo o njegovu *praktično-voljnom* životu u orijentiranju na ono što na umski način treba biti. Za Kanta se nedostatnost iskustva za um temelji u bitnoj intenciji potonjeg na ono bezuvjetno u svemu uvjetovanom i za sve uvjetovano, koje pak kao takvo bezuvjetno upravo ne može biti dano, nego – u liku transcendental-

²⁴ Isto, str. 174 i d. (§ 57).

²⁵ Usp.: AA XVIII, str. 835 (Ref. 5098): »Putujem li po ravnini ili sferoidu? Moram izmjeriti krivulju.«

nih ideja – tvori neodložive zadaće ili »probleme uma«. ²⁶ Transcendentna, dogmatska metafizika nudi samo prividna rješenja problemā uma. Transcendentalna, kritička metafizika zamjenjuje nemoguće rješenje s jedne strane perpetuiranjem zadaće u kritici svih navodnih rješenja, a s druge svođenjem metafizičkih teorema na mjeru graničnih slučajeva znanja u modusu kao-da, analogije i antropomorfizma.

Pored sveg kritičkog samoograničavanja uma na unutarnji prostor iskustva i na granični prostor čistog (teorijskog) uma, koji taj prostor iskustva zatvara, Kant ipak jednako tako inzistira i na stvarnosti za teorijski um praznog prostora stvari po sebi. On to čini čak i neovisno o možebitnoj mogućnosti da se drugim, specifično praktičnim sredstvima uma domogne ulaza u taj prostor. Štoviše, on u čisto teorijskoj perspektivi prazni prostor s onu stranu kako prostora iskustva tako i graničnog prostora koji ovdje opasuje shvaća kao prostor koji sadrži »temelj pojava« ²⁷ i kojeg, dakle, treba smatrati »praznim« za našu teorijsku spoznaju, ali ne i onako kako je sam po sebi. Ono teorijski nepoznatljivo ovdje je unatoč svemu misljivo, čak je, štoviše, nešto što prema teorijskim umskim razlozima nužno treba pomišljati. Ali sve kvazi-određivanje bičā u tom prostoru, zajedno s njihovim svojstvima (primjerice u pothvatu kritičko-racionalne teologije), odražava uvijek samo ograničavanje ljudskoga uma, kojemu se sve drugo pokazuje kao variranom slikom njega samog.

Zaključno bi trebalo pitati prodiše li moralno-praktično određivanje čistog, od osjetila slobodnog prostora stvari po sebi ili *noumena*, koje se sistematski nastavlja na »određivanje granice čistog uma«, doista u nove, dosad

²⁶ *Prolegomena*, str. 169 (§ 57).

²⁷ Isto.

zatvorene svjetove. Tu pak treba podsjetiti na to da se kod alternativnog, moralno-praktičnog određivanja više ne radi o teorijskom određivanju predmeta, nego o praktičnom određivanju volje umskog subjekta. Ono što teorijski figurira kao stvar po sebi praktično postaje inteligibilnom osobnošću; apsolutni temelj razotkriva se kao čista volja; na mjesto problematičnog inteligibilnog bitka dolazi kategoričko čisto trebanje; a na mjestu čisto teorijskog određivanja predmeta nalazi se čisto praktično samoodređenje. I praktična umska vjera u pogledu duše i Boga, povezana s moralnom spoznajom, u postulatima čistoga praktičnog uma perpetuira ograničavanje ljudske umske spoznaje na unutar svjetske, osjetilno-svjetske odnose, polazeći od kojih se bezuvjetno važeća praktična konačna svrha može misliti samo pod pretpostavkom egzistencije Boga i besmrtnosti duše. Kantov praktični noumenalizam ostaje antropomorfan i analogan.²⁸ No pritom samo-ograničavanju uma u onom teorijskom ne korespondira nikakvo samo-pomicanje granica uma u onom praktičnom, nego njegovo praktično moguće, jer bezuvjetno zahtijevano, samo-određeno ograničavanje na umske principe djelovanja. I u praktičnom se pogledu majstorstvo pokazuje u ograničavanju – u samoograničavanju.²⁹

²⁸ Vidi o tome i: *KpV*, AA V, str. 50-57, napose str. 57 (»analogija«).

²⁹ Za historijsko i sistematsko upotpunjavanje ovdje razvijenog koncepta minimalne metafizike iz kritičkog samoograničavanja vidi: Zöllner 2000, Zöllner 2003, Zöllner 2004b, Zöllner (i. E.).

Literatura

- Alexander G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae 1757, Editio IIII.
- Günter Gawlick i Lothar Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, izd. Wolfgang Promies, 6 svezaka, 6. izdanje, München 1998.
- Christian Wolff, *Philosophia Prima Sive Ontologia*, Jean École (prir.), Hildesheim 1962.
- Günter Zöller, »German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer«, u: Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge 2000, str. 200-218.
- Günter Zöller, »Die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus«, u: Wilhelm Vossenkuhl i Eugen Fischer (prir.), *Die Fragen der Philosophie. Eine Einführung in die Disziplinen und Epochen der Philosophie*, München 2003, str. 295-312.
- Günter Zöller, »Editor's Introduction«, u: Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as Science. With Two Early Reviews of the Critique of Pure Reason*, izd. Günter Zöller, Oxford 2004a, str. 20-26.
- Günter Zöller, »Metaphysik nach der Metaphysik. Die limitative Konzeption der Ersten Philosophie bei Kant«, u: Karin Gloy (prir.), *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?*, Würzburg 2004b, str. 231-243.
- Günter Zöller (i.E.), »Fichte und das Problem der Metaphysik« (objavljeno u: *Fichte-Studien*).