

# Transcendentalni idealizam Immanuela Kanta

---

Lončar, Štefan

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:572054>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-13**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA

Štefan Lončar

**TRANSCENDENTALNI IDEALIZAM  
IMMANUELA KANTA**

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2020.





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJI  
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Štefan Lončar

**TRANSCENDENTALNI IDEALIZAM  
IMMANUELA KANTA**

DIPLOMSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Zvonimir Čuljak

Zagreb, 2020.

Sažetak: U *Kritici čistoga uma* nalazi se jedna od Kantovih glavnih epistemoloških i metafizičkih doktrina koju on sam naziva „transcendentalni idealizam“. Transcendentalni idealizam je Kantov pokušaj da se razriješe glavni filozofski problemi vezani uz porijeklo i status naše *apriorne* spoznaje kao i problemi vezani uz karakter *predmeta* naše spoznaje. Njegova motivacija za rješavanje epistemološkog pitanja *Što mogu znati?*, koje uključuje i pitanje o *uvjetima mogućnosti* naše spoznaje i znanja o svijetu, zasniva se na njegovoj procjeni povijesti i stanja u drugoj temeljnoj filozofskoj grani – *metafizici*. Cilj je ovog rada prikazati teoriju transcendentalnog idealizma kako je ona iznesena u *Kritici čistog uma*, ali također i prikazati argumente kojima se tu doktrinu može braniti od najčešćih prigovora. Prvo poglavlje bavi se pitanjem što su i jesu li mogući sintetički sudovi a priori kao i glavnim elementima Kantove epistemologije. Nakon toga slijedi poglavlje o Kantovom shvaćanju *prostora i vremena*, koje sadrži prvi dio teorije transcendentalnog idealizma i analizu pojmova *transcendentno, transcendentalno, stvarnost i idealnost*. Treće poglavlje objašnjava transcendentalni idealizam te njegove epistemološke i metafizičke posljedice. Peto poglavlje bavi se nekim glavnim prigovorima protiv transcendentalnog idealizma te mogućim odgovorima na njih. Na kraju se iznosi zaključak o aktualnosti Kantove doktrine transcendentalnog idealizma.

Ključne riječi: Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, transcendentalni idealizam, transcendentalna idealnost, transcendentalna stvarnost, *phaenomenon, noumenon*

Abstract: In the *Critique of the Pure Reason*, resides one of Kant's major epistemological and metaphysical doctrines called "transcendental idealism." Transcendental idealism is Kant's attempt to resolve the major philosophical problems concerning the origin and status of our a priori cognition, as well as problems related to the character of the object of our cognition. His motivation for addressing the epistemological question *What can I know?*, which also includes the question of the conditions of the possibility of our cognition and knowledge of the world, is based on his assessment of history and current condition of another fundamental philosophical branch - metaphysics. The aim of this paper is to present the theory of transcendental

idealism as presented in the *Critique of Pure Reason*, but also to present arguments that can defend this doctrine against the most common objections. The first chapter deals with the question of what are and whether synthetic a priori judgements are possible as well as the main elements of Kant's epistemology. This is followed by a chapter on Kant's understanding of space and time, which contains the first part of the theory of transcendental idealism and an analysis of the concepts of transcendent, transcendental, real and ideal. The third chapter explains transcendental idealism and its epistemological and metaphysical consequences. Chapter Five addresses some of the main objections to transcendental idealism and its possible responses. Finally, a conclusion is reached on the relevance of Kant's doctrine of transcendental idealism today.

## Sadržaj

1. UVOD.....	2
2. PRETPOSTAVKE TEORIJE TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA.....	9
2.1. Vrste sudova .....	9
2.2. Kopernikanski obrat .....	11
2.3. Apriorna konstitucija spoznajnog subjekta.....	12
3. KANTOVO SHVAĆANJE PROSTORA I VREMENA .....	16
3.1. Vanjsko i unutarnje osjetilo.....	18
3.2. Metafizički argumenti za prostor i vrijeme .....	19
3.3. Transcendentalno raspravljanje o pojmovima prostora i vremena.....	22
4. TRANSCENDENTALNI IDEALIZAM.....	24
4.1. Transcendentalna i empirijska stvarnost i idealnost.....	25
4.2. Phaenomenon i noumenon.....	27
4.3. Transcendentalni idealizam vs. transcendentalni realizam.....	32
5. GLAVNI PROBLEMI TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA I NEKI MOGUĆI ODGOVORI.....	35
5.1. Empirijski idealni objekti .....	35
5.2. Problem geometrije .....	35
5.3. Trendelenburgova alternativa .....	38
5.4. Daljnji problem razlikovanja Berkeleya i Kanta .....	39
6. ZAKLJUČAK.....	43
7. LITERATURA .....	45

## 1. UVOD

Immanuel Kant (1724. – 1804.) je u glavnom djelu svoje teorijske filozofije, *Kritici čistoga uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781., 1787.), istraživačko polje filozofije podijelio na tri sektora koji su određeni njegovim trima čuvenim pitanjima (KrV, B 333):<sup>1</sup>

1. Što mogu znati
2. Što trebam činiti
3. Čemu se smijem nadati

Dok je drugo pitanje praktičnofilozofsko (uključuje etiku, pravnu i političku filozofiju), a treće ulazi u domenu filozofije religije kao teorijske i praktičnofilozofske discipline, pitanje *Što mogu znati?* za Kanta je središnje pitanje njegove *teorijske* filozofije. Ono je glavno *epistemološko* pitanje – njime se pita o porijeklu i naravi naše spoznaje i znanja o svijetu – ali i *metafizičko* pitanje: njime se pita o strukturi i načinu funkcioniranja subjekta spoznaje i znanja. To pitanje uključuje i razmatranja o mnogim drugim problemima vezanima uz cjelinu ljudske spoznajne sposobnosti, kao što su *zamjećivanje, proizvodnja pojmova, kategoriziranje, prosuđivanje, zaključivanje* i drugi. Utoliko je to prvo Kantovo pitanje i pitanje kojim se bave suvremena filozofija uma i kognitivna znanost, uključujući i kognitivnu psihologiju i lingvistiku.

U temelju Kantova odgovora na to pitanje u *Kritici čistoga uma* nalazi se jedna od njegovih glavnih epistemoloških i metafizičkih doktrina koju on sam naziva „transcendentalni idealizam“. Transcendentalni idealizam je Kantov pokušaj da se razriješe glavni filozofski problemi vezani uz porijeklo i status naše *apriorne* spoznaje kao i problemi vezani uz karakter *predmeta* naše spoznaje.

Time se Kant neizbježno konfrontira s rješenjima tih problema koja su iznijeli istaknuti filozofi u okviru *racionalizma* i *empirizma* druge polovine 17. i 18. stoljeća.

---

<sup>1</sup> Paginacija koja se koristi u ovom radu uvriježena je kada je u pitanju *Kritika čistog uma* (njem. *Kritik der reinen Vernunft*, skraćeno KrV), a značenje je sljedeće: velika slova A i B označavaju prvo (A) i drugo (B) izdanje Kantove *Kritike*, a brojka nakon slova označava stranicu tih originalnih izdanja (s time da rimska brojka označava stranice predgovora, a arapska uvoda i svih ostalih poglavlja).



To su na racionalističkoj strani prvenstveno Gottfried Wilhelm Leibniz (1646. – 1716.) i njegov sljedbenik Christian Wolff (1679. – 1754.), a na empirističkoj John Locke (1632. – 1704.) i David Hume (1711. – 1776.)

Zagovornici racionalizma i empirizma na gore postavljeno pitanje daju dva potpuno suprotstavljena odgovora. S jedne strane, *racionalisti* tvrde kako je glavni element spoznaje nama urođena spoznajna sposobnost: *razum* odnosno racionalna intuicija. Iako ne isključuju spoznajnu ulogu osjetila i iskustva, *razum* (lat. *intellectus*, franc. *entendement*; odnosno *um*, lat. *ratio*, franc. *raison*) je primaran u dolaženju do istina o svijetu, naročito kada su u pitanju metafizičke istine. Leibniz stoga i razlikuje „istine uma“, koje su vječne i nužne, pa ih stoga može spoznati samo um (u smislu racionalne intuicije kao funkcije razuma), od „istina činjenica“ koje su kontingentne i koje se mogu spoznavati i iskustvom. Racionalisti tvrde da su naša osjetila nepouzdana te da možemo pogriješiti ako se oslanjamo samo na njih kako bismo došli do istine. Kako je tvrdio Leibniz, osjetilne reprezentacije (predodžbe ili ideje), za razliku od razumskih, u najboljem slučaju mogu biti samo jasne (*clarae*), odnosno dovoljne za prepoznavanje predmeta, ali ne razgovjetne (*distinctae*), tj. takve da omogućuju spoznaju svih bitnih karakteristika predmeta. Razumska spoznaja je izvjesna i sigurna od pogreške. Štoviše, neke od reprezentacija kojima stječemo spoznaju su „urođene ideje“, dakle, pojmovi kojima raspolazemo *prije* samog iskustva i koji zapravo *omogućuju* iskustvo, poput pojmova supstancije, uzroka, Boga ili savršenog trokuta. Racionalisti su stoga *inatisti*.

Povrh toga, Leibniz je u okviru svoje *metafizičke* teorije postulirao *monade* kao netjelesne supstancije obdarene spoznajnim moćima i drugim mentalnim svojstvima kao elementarne sastojke svijeta (Leibniz, 1714./1999.). Njihova je glavna karakteristika *moć reprezentiranja* odnosno *moć predočavanja* (*vis repraesentationis*). Ta se moć predočavanja od monade do monade razlikuje po stupnju jasnoće predočavanja. Tako postoje monade koje su slabijeg stupnja jasnoće predočavanja, a to su monade koje čine anorganski svijet. Više na ljestvici (prema jasnoći predočavanja) nalaze se one s nešto višim stupnjem jasnoće predočavanja koje čine organski svijet, zatim one koje čine ljudsku dušu te, na kraju, kao monada najveće moći predočavanja, Bog. Uz samu jasnoću predočavanja neke od Leibnizovih monada također posjeduju sposobnost *apercepcije*. Apercepcija je *reflektivna spoznaja* o unutarnjim odnosno mentalnim stanjima. Te su monade *duše*, a je apercepcija zapravo svijest o *sebi*. To je ono što,

prema Leibnizu, razlikuje ljude od životinja. I jedna i druga bića posjeduju sposobnost pamćenja i percepcije (zamjećivanja) kao svojih unutarnjih stanja, ali samo ljudi (i Bog) posjeduju i *apercepciju*, koja je zapravo svijest o tom unutarnjem stanju. Leibniz stoga smatra kako je *racionalnost* rezultat upravo te *reflektivne* spoznaje (Strickland, 2014, str. 270).

S druge strane, *empiristi* toga doba smatrali su da je *iskustvo* glavni i praktično isključivi izvor spoznaje i znanja o svijetu te je stoga i jedini način dospijevanja do istina o svijetu. Ono što empiristi podrazumijevaju pod pojmom iskustva jesu skupovi osjetilnih podataka („osjetilnih utisaka“, engl. *Sense – impressions*) odnosno *ideja* (reprezentacija, predodžaba) koje formiramo temeljem osjetilnih podataka. Koliko god osjetila bila nepouzdana, ipak je iskustvo primarno u odnosu na razum kada je u pitanju spoznaja. Razum (engl. *understanding, reason*) služi samo tomu da se osjetilni sadržaji organiziraju i povežu u jedinstvenu spoznaju predmeta. To znači da razum omogućuje spoznaju samo na osnovi iskustva i ne posjeduje neku posebnu spoznajnu funkciju, poput racionalne intuicije.

Locke postavlja teoriju o vanjskoj i unutrašnjoj zamjedbi. Vanjska zamjedba jest osjetilno iskustvo vanjskih predmeta, a unutrašnja zamjedba jest iskustvo ideja u našem umu (refleksija). Za Lockeja i druge empiriste urođene ideje ne postoje, već se sve ideje „nalaze“ u našem umu na osnovi iskustva. Locke tako brani gledište o čisto empirijskom karakteru naših pojmova, tzv. *pojmovni empirizam*, koji je suprotstavljen inatizmu racionalista. Za Lockeja um iskustvom prima jednostavne ideje, koje onda slaže i povezuje u složene ideje. Jednostavne ideje primamo iskustvom na dva načina, a to su *zamjećivanje* (percepcija) (kojom dolazimo do jednostavnih ideja o vanjskim predmetima) i *refleksija* (kojom dolazimo do jednostavnih ideja o radnjama našeg duha). Te jednostavne ideje mogu biti (kada je u pitanju vanjsko iskustvo) ili rezultat više osjetila ili samo jednog osjetila. Idejama (reprezentacijama, predodžbama) *primarnih kvaliteta* (protežnost, oblik, gibanje itd.) Locke naziva one ideje do kojih dolazimo uporabom više osjetila, dok ideje do kojih dolazimo samo jednim osjetilom jesu ideje *sekundarnih kvaliteta* (boja, zvuk, miris itd.). Nadalje, um gradi složene ideje na temelju jednostavnih, a te složene ideje su *modusi, supstancije i relacije* (Locke, 1690/1999, str. 115–118).

Što se tiče samog statusa vanjskih predmeta, za razliku od Leibnizove monadologije, Locke smatra kako postoje neke karakteristike tih predmeta koje oni sami objektivno posjeduju, a to su primarne kvalitete, dok s druge strane sekundarne kvalitete postoje samo kao njihove dispozicije koje se aktiviraju kad ih mi zamjećujemo. Dakle, one su u određenoj mjeri subjektivne kvalitete predmeta, te ne postoje kao aktualne kvalitete u samim predmetima. Primarne kvalitete uzrokuju u nama doživljaj sekundarnih kvaliteta. Na primjer, predmet ne posjeduje stvarno crvenu boju, nego ga mi doživljavamo kao crvenoga zbog toga što se svjetlosne zrake odbijaju od njegove specifične površine, a taj dio svjetlosnog spektra mi doživljavamo kao crvenu boju.

Nadalje, Locke smatra kako možemo znati da neka svojstva pripadaju nekim predmetima na temelju toga što se uvijek pojavljuju zajedno. Isto tako, ako neke ideje uvijek slijede jedna za drugom (kao u slučaju reprezentacije udaranja biljarske kugle štapom za kojom slijedi reprezentacija kugle koja se kotrlja po biljarskom stolu), očito je da postoji neka nužna poveznica između tih dvaju događaja. Ta je poveznica uzročna veza dvaju događaja odnosno uzrokovanje jednog događaja drugim.

Ovdje je važno napomenuti da se Hume ne slaže s Lockeovim shvaćanjem uzročnosti. Hume uviđa da postoji problem kod pojma uzročnosti. Naime, slijed dvaju događaja jedan za drugim ne ukazuje na postojanje neke *nužne* veze, ali ni na neke stvarne sile u svijetu, već samo na činjenicu „stalne konjunkcije“, tj. na činjenicu da se dva događaja učestalo događaju zajedno, na osnovi čega se stječe i stalno očekivanje ili navika da će se to zajedničko pojavljivanje ponavljati i ubuduće. Hume želi reći da neopravdano zaključujemo iz česte korelacije dvaju događaja koji slijede jedan za drugim na postojanje neke *nužne* veze koja taj slijed događaja osigurava (Hume, 1748./2008., str. 57).

Kantova filozofija nudi treću opciju koja ima elemente i racionalizma i empirizma. Njegova motivacija za rješavanje gore navedenog epistemološkog problema sadržanog u pitanju *Što mogu znati?*, koje uključuje i pitanje o *uvjetima mogućnosti* naše spoznaje i znanja o svijetu, zasniva se na njegovoj procjeni povijesti i stanja u drugoj temeljnoj filozofskoj grani – *metafizici*. Metafizika je u njegovo doba, u tradiciji Leibnizovog i Wolffovog racionalizma, *racionalna metafizika* (*metaphysica rationalis*), znanost koja svoje spoznaje o *nužnim istinama* treba stjecati *a priori*, tj. nezavisno od iskustva.

Naime, Kant je nezadovoljan nedostatkom napretka metafizike kao znanosti, koja nije objasnila i opravdala pretenziju na apriorno važenje svojih glavnih filozofskih načela, poput zakona uzročnosti. Kako bi izašao na kraj s time, on pretpostavlja kako je moguće da je cijela metoda kojom metafizika pokušava osigurati znanje pogrešna. On postavlja isto epistemološko pitanje oko kojeg se spore racionalisti i empiristi, naime, pitanje o tomu kako dolazimo do znanja o svijetu, konkretnije, kako dolazimo do *metafizičkog* znanja kao apriornog znanja o nužnim istinama o svijetu. Da bi odgovorio na to pitanje, on prije svega razmatra status znanja i spoznaje a priori. Rezultat tog razmatranja trebao je pokazati je li metafizika kao takva apriorna znanost uopće moguća.

Kant se u svojoj ranijoj fazi, u svom tzv. predkritičkom razdoblju, razdoblju prije objavljivanja *Kritike čistoga uma* (1781.), priklanjao racionalističkoj filozofiji Leibnizove i Wolffove škole te je, kako je sam to kasnije izjavljivao, „dogmatski“ prihvaćao neke osnove racionalne metafizike. S vremenom se, upoznavši indirektno Humeovu filozofiju i njegovo postavljanje problema uzročnosti, „probudio iz tog dogmatskog drijemeža“. Ono što je racionalizam i racionalnu metafiziku toga doba činilo dogmatičnima jest racionalističko shvaćanje da je sam razum odnosno um (njem. *Verstand, Vernunft*) dostatan za stjecanje relevantnih metafizičkih istina, a da pritom za to nije pruženo nikakvo jamstvo. Naime, Kant vidi problem u načinu na koji razum funkcionira prema racionalistima. Razum, prema racionalističkom shvaćanju, dolazi do općih i nužnih istina o svijetu prelazeći granice osjetilnosti, odnosno iskustva. To transcendiranje iskustva proizvodi vjerovanja o *duši, svijetu* i *Bogu* koja međutim nisu opravdana. Ona, kako to Kant pokazuje u svojoj „transcendentalnoj dijalektici“, proizvode samo iluzorne pretpostavke, koje nisu dokazive. On to iskazuje i u uvodu *Kritike čistoga uma* na sljedeći način:

Morao sam dakle ukinuti znanje, da bih dobio mjesta za vjerovanje, a dogmatizam metafizike, tj. predrasuda da se u njoj može napredovati bez kritike čistoga uma, pravi je izvor nevjerovanja koje proturječi moralu i koje je svagda itekako dogmatično (KrV, B xxx).

Prije takvog zaključivanja potrebno je dakle provesti kritiku čistoga uma, a to znači procjenu spoznajnih sposobnosti koje bi mogle dovesti do istinitih spoznaja.

Prihvatljiva alternativa racionalizmu stoga bi bila empirizam. No i empirizam je problematičan analogno racionalističkom dogmatizmu. Naime, posljedica humeovskog empirizma je *skepticizam*, koji se očito zasniva na analognom dogmatskom uvjerenju da

metafizičko znanje, kao znanje o nužnim relacijama i svojstvima svijeta (npr. uzročnosti) *nije moguće*. Slijedeći skeptičku argumentaciju dolazimo do dileme iz koje proizlazi da metafizika kao znanost uopće nije moguća. Naime, ona bi ili postala dogmatična, što nije karakteristika prave, istinske znanosti, ili bi se oslanjala na iskustvo, što je karakteristika svih drugih znanosti, pa bi metafizika izgubila bitno razlikovno svojstvo i postala nerazlučiva od, primjerice, eksperimentalne fizike.

S obzirom na sve navedeno, čini se da moramo izabrati između dva ekstrema, od kojih je jedan racionalistički dogmatizam, a drugi skepticizam (koji je također u navedenom smislu dogmatičan). Kant postaje toga svjestan i odlučuje pokušati pronaći mjesto u svijetu znanosti za metafiziku tako što će provesti analizu mogućnosti apriorne metafizičke spoznaje. Pitanjem *Je li metafizika kao znanost uopće moguća?* Kant započinje svoju *kritičku filozofiju*, čije teorijske osnove iznosi u *Kritici čistoga uma*, glavnom djelu njegove *teoretske filozofije*, a nastavlja i u domeni *praktične filozofije* *Kritikom praktičnoga uma* (1788.) te *estetike i teleologije* u svojoj treći kritici, *Kritici moći suđenja* (1790.) Kant svoje glavno teorijsko djelo tako naziva zato što smatra kako je važno kritički sagledati naš vlastiti razum koji bi trebao biti izvor nekih metafizičkih spoznaja. „Čist“ je u ovome smislu Kantov tehnički termin i označava ono što je lišeno (očišćeno) od osjetilnog iskustva. Stoga Kant poduzima kritičko prosuđivanje naših spoznajnih sposobnosti kako bi otkrio postoji li uopće metoda koja bi omogućila da razum bude temelj metafizike i na taj način da metafizika bude utemeljena znanost.

Jedan od instrumenata Kantovog ispitivanja naših spoznajnih mogućnosti jest i njegova doktrina o *vrstama sudova*, posebno o sudovima koji bi trebali osigurati vrstu znanja koje je potrebno za metafiziku. Tu vrstu sudova (propozicija) Kant naziva *sintetičkim sudovima a priori*. To su dakle sudovi koji su po svojoj strukturi sintetički: pojam predikata nije sadržan u pojmu subjekta, dakle oni su time informativni ili proširujući sudovi, sudovi koji proširuju sadržaje naših pojmova predmeta spoznaje i time naše znanje o svijetu. No za razliku od običnih sintetičkih sudova, koji su tipično empirijski zasnovani, sintetički sudovi potrebni za metafiziku ujedno vrijede *a priori*, tj. njihovo važenje je *nezavisno od iskustva*. Dakle, cijela njegova „kritika čistoga uma“ može se tumačiti i kao pokušaj odgovora na pitanje jesu li mogući sintetički sudovi a priori. Traženjem odgovora na to pitanje (što je Kantova primarna motivacija), on

iznalazi „srednji put“ između racionalizma i empirizma. Taj je put utemeljen prvenstveno na Kantovoj doktrini *transcendentalnog idealizma*.

Cilj je ovog rada prikazati teoriju transcendentalnog idealizma kako je ona iznesena u *Kritici čistog uma*, ali također i prikazati argumente kojima se tu doktrinu može braniti od standardnih prigovora.

Prvo poglavlje bavi se pitanjem što su i jesu li mogući sintetički sudovi a priori kao i glavnim elementima Kantove epistemologije kao „transcendentalne estetike“ i „transcendentalne logike“, u čijem su središtu pojmovi *zora* (intuicije), *pojma*, *pojave*, *osjetilnosti*, *a priori* i drugi. Slijedi poglavlje o Kantovom shvaćanju *prostora i vremena*, koje sadrži prvi dio teorije transcendentalnog idealizma te analizu pojmova *transcendentno*, *transcendentalno*, *stvarnost* i *idealnost*. Treće poglavlje je glavni dio ovog rada i u njemu se detaljnije objašnjava transcendentalni idealizam te njegove epistemološke i metafizičke posljedice. U tom se poglavlju pobliže razmatra odnos između *pojave* (*phaenomenon*) i *stvari po sebi* (*noumenon*), na čijem se razlikovanju temelji drugi dio doktrine transcendentalnog idealizma. Ondje se razmatraju i glavni Kantovi argumenti u prilog transcendentalnom idealizmu kao epistemološkom antirealizmu i argumenti protiv transcendentalnog realizma kao metafizičkog idealizma. Peto poglavlje bavi se nekim glavnim prigovorima protiv transcendentalnog idealizma te mogućim odgovorima na te prigovore. Na kraju se iznosi zaključak o aktualnosti Kantove doktrine transcendentalnog idealizma.

## 2. PRETPOSTAVKE TEORIJE TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

### 2.1. Vrste sudova

Prije nego što bude iznesena sama doktrina transcendentálnog idealizma, potrebno je definirati neke njene osnovne pretpostavke. Prva među njima je Kantova klasifikacija sudova i njegova pretpostavka *sintetičkih sudova a priori*:

Glavni problem čistoga uma sadržan je u pitanju: Kako su mogući sintetički sudovi a priori (KrV, B 19–20).

Prvobitno razlikovanje koje Kant razmatra u stvari je razlikovanje između *analitičkih* i *sintetičkih* sudova. Prema toj podjeli analitički sudovi su oni u kojima je sadržaj pojma predikata sadržan u pojmu subjekta te se njima stoga ne unosi nov pojmovni sadržaj u samu spoznaju o subjektu. Time se naše znanje o sadržaju pojma subjekta ne proširuje: u nekom analitičkom sudu sadržaj pojma predikata samo „razjašnjuje“ već poznati sadržaj pojma subjekta. Primjer analitičkog suda bio bi *Trokut ima točno tri kuta*. Iz ovog primjera vidljivo je da već sam pojam trokuta implicira ono što se kazuje u drugom dijelu suda, a to je da *ima točno tri kuta*. Ono što sudove ovog tipa čini korisnim racionalistima jest to što mogu biti izgrađeni u potpunosti neovisno o osjetilnoj spoznaji, tj. oni prema racionalističkoj pretpostavci vrijede *a priori*, a u isto vrijeme su i *nužno* važeći. Na taj način došli smo do prve kategorije sudova – *analitičkih sudova a priori*.

Na drugoj strani nalaze se sintetički sudovi. Oni, za razliku od analitičkih, unose nove informacije u naše znanje o subjektu, ali nisu nužno važeći niti se tipično smatraju apriornima budući da se tipično zasnivaju na iskustvu. Primjerice, sintetički sud *Jezero je zimi hladno* unosi nove informacije o jezeru, koje nisu sadržane nužno u pojmu jezera, odnosno ne odnose se na neka nužna svojstva jezera, nego na njegova kontingentna svojstva. To da je jezero zimi hladno nije analitički sadržano u pojmu jezera, dakle, sadržaj pojma predikata nije sadržan u pojmu subjekta. Drugim riječima, analizom pojma *jezero* nećemo dobiti kao element njegovu *hladnoću*. Također, to da je

jezero hladno zimi ne može se ustanoviti samo analizom pojma jezera, tj. a priori, nego isključivo empirijski. S obzirom na to da se odnose na činjenice koje se spoznaju iskustvom, sintetički sudovi tipično vrijede *a posteriori* te tako dolazimo do druge kategorije sudova – *sintetičkih sudova a posteriori*.

Međutim, Kant predlaže i treću vrstu sudova, a to su *sintetički sudovi a priori* odnosno sintetički sudovi koji vrijede ili čiji sadržaj znamo *a priori*. Na pitanje o tomu koja je to vrsta sudova, Kant iznosi matematički primjer. Naime, prema Humeovom shvaćanju, matematički izraz  $7 + 5 = 12$  jest aprioran *analitički* sud jer njegov sadržaj ne spoznajemo iskustvom činjenica i jer je sadržaj pojma *12* sadržan u pojmovima *7* i *5* te računske operacije zbrajanja. Kant se ne slaže: prema njegovoj analizi, to je primjer sintetičkog suda *a priori*. Prvo, matematičke istine vrijede *a priori*: one se ne zasnivaju na iskustvu i po tome se Kant slaže s Humeom i Leibnizom.. No, drugo, one su *sintetičke* zato što sadržaj pojma *12* nije sadržan u pojmovima *7* i *5*, nego je potreban dodatan korak, *sin-teza*, kojim bismo od *7* i *5* došli do broja *12*, a to je protivno Leibnizu i Humeu, koji su matematičke propozicije smatrali apriornima i analitičkima.

Postavlja se pitanje zašto je važna gore navedena podjela sudova? Odgovor leži u načinu na koji Hume i Leibniz razvrstavaju moguće predmete znanja. Iako se u većini toga ne slažu, ovdje se slažu. Dvije vrste predmeta znanja za njih su 1) *apriorne nužne istine* i 2) *aposteriorne kontingentne istine*. Leibniz te dvije vrste mogućih predmeta znanja naziva 1) *istine uma* i 2) *istine činjenica*. Za njega su istine uma nužne istine te u njih svrstava matematičke i neke metafizičke istine. Analogno Leibnizovu shvaćanju, Hume također razvrstava predmete znanja u dvije vrste: 1) *relacije ideja (relations of ideas)* i 2) *činjenice (matters of fact)*. U relacije ideja ubraja matematičke relacije, no za razliku od Leibniza, ne i metafizičke.

Upravo ovdje je korijen Humeovog problema uzročnosti. Hume smatra da uzročne relacije nisu *relacije ideja* te stoga znanje o uzročnosti ne može pripadati istoj kategoriji apriorne nužnosti kao znanje u području matematike. Također, vjerovanja o uzročnim relacijama ne mogu biti verificirana iskustvom pa tako uzročnost nije svojstvo koje se može pripisati *činjenicama*. Upravo iz ove podjele proizlazi Humeov skepticizam vezan uz metafiziku. On smatra da metafizičko znanje ne može biti ni znanje a priori o nužnim istinama niti znanje a posteriori o kontingentnim istinama te ga stoga treba u potpunosti odbaciti. Upravo na osnovi pretpostavke treće vrste sudova,



sintetičkih sudova a priori, Kant nastoji objasniti mogućnost metafizičkog znanja a priori o sintetičkim nužnim istinama. Zakon uzročnosti je za Kanta jedna od takvih nužnih sintetičkih istina koje, zahvaljujući apriornoj konstituciji naše osjetilnosti i našeg razuma, možemo spoznati a priori.

## **2.2. Kopernikanski obrat**

Druga osnovna pretpostavka Kantove doktrine transcendentnog idealizma jest njegovo inovativno objašnjenje spoznajne relacije odnosno relacije između spoznajnog subjekta i njegovih predmeta. Tu inovaciju sam Kant uspoređuje s Kopernikovim obratom u objašnjenju i opisu planetnih kretanja uvođenjem heliocentričnoga modela u astronomiju i kozmologiju umjesto geocentričnoga. Kantov se specifični pristup problemu spoznajne relacije stoga ponekad i označava frazom „kopernikanski obrat“. Sam Kant kaže o tome sljedeće:

Do sada se pretpostavljalo da sve naše spoznaje moraju biti u skladu s predmetima, ali budući da ta pretpostavka vidno nije uspjela dati nikakvo metafizičko znanje, mi moramo stoga ispitati nećemo li možda imati više uspjeha u metafizičkim zadacima ako pretpostavimo da se predmeti moraju podudarati s našim znanjem. Tada bismo trebali nastaviti upravo prema linijama Kopernikove primarne hipoteze, a to je hipoteza heliocentrizma (Bxvi).

Kopernik je u svom heliocentričnom modelu Sunčeva sustava uzeo u obzir kretanje promatrača u odnosu na ono što se promatra. U astronomiji do Kopernika smatralo se da je geocentričan sustav odnosno njegova varijanta geoheliocentrični sustav Tycha Brahea, bez obzira koliko kompleksan i teško zamisliv bio, istinski sustav planetnih kretanja te da se astronomski podaci slažu s njime. No Kopernik je uvidio da se astronomski podaci jednostavnije usklađuju s pretpostavkom kretanja Zemlje oko Sunca. Zemlja nije nepomično središte oko koje se Sunce vrti, već suprotno, Sunce je stacionarno (barem u okviru samog Sunčevog sustava), a promatrač na Zemlji jest taj koji se okreće oko Sunca.

Kao što je u heliocentričnom modelu Sunčeva sustava Sunce stacionarno središte oko kojega se kreću planeti, čime je Kopernik napustio pretpostavku o nepomičnoj Zemlji kao njegovom središtu, tako je Kant odbacio pretpostavku da se

naša spoznaja vanjskih predmeta može objasniti njenim usklađivanjem sa stvarno postojećim predmetima i pretpostavio da se predmeti zapravo orijentiraju prema subjektu, odnosno da su njihovo postojanje i svojstva ovisni o subjektu. Kao što je Kopernik objašnjavao prividno kretanje Sunca uračunavanjem položaja i kuta gledanja promatrača na Zemlji koja se kreće oko Sunca, tako je i Kant nastojao objasniti našu spoznaju vanjskih predmeta, kao prividno stvarnih i nezavisnih od subjekta, upravo s obzirom na ulogu koju u spoznaji tih predmeta imaju naši zorovi i naši pojmovi. Drugim riječima, vanjski predmeti samo su *prividno* nezavisni od subjekta i postojeći po sebi, ali su zapravo ovisni o načinu na koji ih mi spoznajemo. Kant, kao i Kopernik, uzima fenomen za koji se čini da je potpuno objektivan te ga objašnjava kao subjektivan. U oba se slučaja fenomen koji se do tada smatrao potpuno objektivnim redefinira kao pojava koja je ovisna o subjektu.

Primjenjujući suvremenu epistemološku terminologiju, možemo ustvrditi da je Kant time zauzeo *antirealistički* odnosno *konstruktivistički* stav prema naravi spoznaje i statusu spoznajnih predmeta: spoznaja je u osnovi *konstruktivna* aktivnost subjekta, koji je time aktivan, a ne pasivan dio spoznajne relacije; predmet spoznaje je, s druge strane, u osnovi *konstrukt* odnosno *rezultat* subjektive spoznajne aktivnosti.

Jedan od problema koji se ovdje javlja jest kako se Kantov kopernikanski obrat može obraniti od mogućeg prigovora da se time zagovara Berkleyjev idealizam? Kako se zaštititi od potpunog pretvaranja vanjskih predmeta u čisto mentalne ili posve nestvarne predmete?

### **2.3. Apriorna konstitucija spoznajnog subjekta**

Kantov kopernikanski obrat je u bliskoj relaciji s Kantovom teorijom apriorne konstitucije spoznajnog subjekta. Ta je teorija dodatna i zapravo temeljna pretpostavka njegove doktrine transcendentnog idealizma. Predmet spoznaje ovisi o apriornim uvjetima mogućnosti spoznaje, odnosno o subjektivim spoznajnim sposobnostima kojima on raspolaže prije i nezavisno od svake spoznaje. Kako Kant tvrdi, „mi o stvarima spoznajemo *a priori* samo ono što sami stavljamo u njih.“ (B XVIII) To znači da je spoznaja *a priori*, spoznaja koja ne ovisi o iskustvu i ujedno je uvjet mogućnosti iskustva, bitno vezana uz „kopernikanski obrat“ odnosno tezu o zavisnosti predmeta

spoznaje od subjekta. Za Kanta ti apriorni uvjeti vrijede i za *osjetilnost* i za *razum*, kao „dva stabla ljudske spoznaje“, odnosno dva temeljna spoznajna izvora. No za razliku od racionalističkih i empirističkih prethodnika, Kant smatra da su i osjetilnost i razum jednako neophodni za spoznaju vanjskog svijeta i ujedno, što je njegova važna filozofska inovacija, da i *osjetilnost*, a ne samo razum, ima svoju apriornu konstituciju. Drugim riječima, i osjetilnost zahvaljujući apriornim načelima (o tomu u „3. Kantovo shvaćanje prostora i vremena“) omogućuje spoznaju vanjskog svijeta a priori.

*Osjetilnost (Sinnlichkeit)* je prema Kantovu shvaćanju sposobnost stjecanja predodžaba (receptivnost) na način da nas predmeti aficiraju. To znači da postoji kauzalna veza između nas kao spoznajnih subjekata i objekata koje spoznajemo. Mi posjedujemo tu sposobnost koja nam omogućava da spoznajemo vanjske predmete. Drugim riječima, predmeti su nam „dani“ na neki način upravo zahvaljujući našoj osjetilnosti i time što djeluju na naša osjetila aktivirajući našu sposobnost predočavanja odnosno reprezentiranja. *Osjet (Empfindung)* je upravo pojedinačan rezultat djelovanja predmeta na naš kapacitet predočavanja (reprezentiranja).

Uz osjetilnost, drugi nužan uvjet odnosno izvor spoznaje jest *razum (Verstand)*. Razum je spoznajna sposobnost proizvođenja i primjene pojmova, sudova i zaključaka odnosno mišljenja o predmetima. Kant naglašava kako su za spoznaju potrebni oboje, i osjetilnost i razum, za razliku od racionalista (koji odbacuju osjetilnost kao primarni izvor znanja) i empirista (koji ograničavaju sposobnost razuma i stavljaju naglasak na osjetilnost). Iz ovoga je već vidljivo kako Kant na neki način „pomiruje“ racionaliste i empiriste odnosno sintetizira empirizam i racionalizam tako što i osjetilnosti i razumu pripisuje nužnost za spoznaju. No za razliku od empirizma i racionalizma, kako je već rečeno, dio našeg spoznajnog sustava koji je odgovoran za osjetilnu spoznaju jest analogno razumu, *aprioran*. Stoga nam naša osjetilnost omogućava ne samo znanje o svijetu *a posteriori*, nego i *a priori*.

To razlikovanje između osjetilnosti i razuma (intelekt) dovodi nas do jednog od ključnih pojmova Kantove teorije, a to je *zor (Anschauung)*. Zor (ili intuicija) jest način na koji se naša osjetilna spoznaja odnosi na predmete. On mora ispunjavati tri uvjeta:

- 1) da se odnosi neposredno na pojedinačne konkretne predmete;
- 2) da nastaje samo ako nam je predmet dan; i

3) da je moguć samo ako predmet na određen način aficira naš duh (*Gemüt*).

Nadalje, zor može imati dva oblika, a to su *empirijski* i *čisti* zor. Empirijski zor jest onaj oblik intuicije kojim dolazimo do znanja o vanjskim predmetima i to uz pomoć osjetilnosti. Ti su vanjski predmeti su zapravo *pojave* (*Erscheinung*), dakle kompleksi osjetilnih sadržaja, a ne stvari po sebi. To je, kako će se pokazati, i jedan od dvaju glavnih elemenata doktrine transcendentnog idealizma. Naime, Kantovo razlikovanje *pojava* i *stvari po sebi* (*Ding an sich*) (o tomu u poglavlju „4. Transcendentalni idealizam“).

Kant smatra da pojam pojave treba shvatiti na dva načina, tj. s obzirom na to da ona posjeduje dvije komponente, a to su *sadržaj* (*Materie*) i *forma* (*Form*). Sadržaj jest ono što u pojavi odgovara osjetu, dakle aposteriorni dio. S druge strane, forma je ono što omogućuje da cjelokupna *raznolikost* (*das Mannigfaltige*) pojave bude uređena u određenim odnosima. To je ono što posjedujemo *a priori* u sebi i što nam omogućuje da uopće zamijetimo (percipiramo) svijet, tj. sadržaj pojava. Dakle, ako se zor odnosi na predmete pomoću osjeta, on je empirijski. No u podlozi svih pojedinačnih zorova jest čisti zor. On je *zor a priori* jer *omogućuje* osjetilnu zamjedbu, a opet je *nezavisan* od svih pojedinačnih osjetilnih sadržaja. Kant ga stoga još i naziva „čistom formom osjetilnosti“.

Ključni pojam za razumijevanje cjelokupne Kantove epistemologije, a posebno njegove teorije konstitucije spoznajnog subjekta i njegove doktrine transcendentnog idealizma, jest pojam spoznaje *a priori*. Kant u *Kritici čistoga uma* primjenjuje pojam *a priori* na nekoliko različitih načina. Prvobitno značenje izraza *a priori* jest ono što je nezavisno od iskustva osjetilnosti, ali kasnije poprima i značenje „onoga što omogućava osjetilnu zamjedbu“ ili „onoga što je nužan uvjet iskustva“. U okviru samog transcendentnog idealizma, izraz *a priori* poprima još jedno značenje, a to je ono što pripada onom djelu našeg uma koji omogućava postojanje i percepciju vanjskih predmeta ili kako to izražava Gardner:

Sada je uključilo i treći smisao: 'pripadati samo onom subjektivnom, transcendentnom ustroju našeg duha koji omogućuje predmete (Gardner, 1999., str. 61).

Drugim riječima, a priori je svojstvo koje obuhvaća i sposobnost spoznajnog subjekta da *konstruira* predmete naše spoznaje. A *priori* je stoga pojam koji se odnosi na nužnu osnovu ili *nužan uvjet mogućnosti* našega iskustva i naše spoznaje u cjelini.

Razlikovanje apriornih i aposteriornih elemenata naše spoznaje temelj je cijele Kantove teorije pa tako i on sam najavljuje svoje razmatranje:

...dva su stabla ljudske spoznaje, naime osjetilnost i razum, koja možda proizlaze iz zajedničkog, no nama nepoznatog korijena. Predmeti su nam dani osjetilnošću; a razumom se o njima misli. Ukoliko bi osjetilnost sadržavala reprezentacije a priori koje tvore *uvjet* pod kojim nam se predmeti daju, one bi pripadale transcendentalnoj filozofiji (KrV, B 29/A 15).

Iz ovog citata vidljiv je Kantov smjer argumentacije u *Kritici čistog uma*. Prvo će izolirati osjetilnost tako što će ukloniti sve što razum pritom pomišlja svojim pojmovima. Ostat će empirijski zor. Potom će od empirijskoga zora odvojiti sve što pripada osjetu. Ostat će samo čisti zor, odnosno zor a priori, i puka forma pojave.

### 3. KANTOVO SHVAĆANJE PROSTORA I VREMENA

Prvi aspekt doktrine transcendentalnog idealizma tiče se statusa koji Kant pripisuje prostoru i vremenu. Kant tu temu obrađuje u I. dijelu „Transcendentalne doktrine o elementima“ koji nosi naslov „Transcendentalna estetika“. Transcendentalna estetika odnosi se na način na koji se vanjski predmeti (objekti) *zamjećuju* (od grčke riječi *aísthēsis*, koja označava kapacitet za osjetilnu zamjedbu). Kao što je već spomenuto, Kant razlikuje načine na koji su nam predmeti dani (kako dolazimo do njih putem moći osjetilnosti) te načine na koji o predmetima mislimo (kako dolazimo do njih putem moći razuma). S obzirom na to razlikovanje, on prepoznaje dvije vrste reprezentacija od kojih su prve *intuicije (zorovi)*, a druge *pojmovi*. Zorovi su one reprezentacije koje su nam dane preko pasivne moći osjetilnosti, što znači da ih osjetilnost samo prima bez neke određene restrikcije ili diskriminacije, i to direktno. S druge strane, pojmovi su rezultat djelovanja razuma na reprezentacije. Razum posjeduje određena pravila prema kojima strukturira i sortira reprezentacije te na taj način stvara koherentnu sliku predmeta u vanjskom svijetu, tj. njihovu cjelovitu percepciju. Prema ovoj podjeli može se reći da su zorovi zapravo *pojedinačnosti*, izravni uvidi u pojedinačne predmete, dok su pojmovi zapravo *opći* jer je u samoj definiciji pojma da može biti primijenjen na veći broj pojedinačnih predmeta.

Ova podjela stvara razliku između dviju kognitivnih moći od kojih su nam obje potrebne kako bismo mogli doživjeti svijet. No one su ovisne jedna o drugoj, kao što i sam Kant iznosi u svojoj slavnoj tvrdnji:

Bez osjetilnosti ni jedan predmet nam ne bi bio dan, bez razuma ni o jednome predmetu ne bismo mislili. Misli bez sadržaja su prazne, zorovi bez pojmova su slijepi (KrV, B 76/A 52).

Kant smatra da uz samu osjetilnost (u smislu tradicionalno prihvaćenih osjetila) mora postojati nešto što nama uopće omogućava spoznaju, nešto što je a priori u nama (u smislu da nije iz iskustva, ali i važnije da nam omogućava iskustvo). To on naziva *čistim zorom* odnosno *čistom intuicijom (reine Anschauung)*.

Dva su razloga zbog kojih smatra da čisti zorovi moraju postojati. Prvo, njegovo utemeljenje treće vrste sudova koje naziva apriornim sintetičkim sudovima. Ova vrsta sudova sugerira mogućnost spoznajne sposobnosti koja proširuje naše znanje, koja omogućuje *sintezu* reprezentacija, ali u isto vrijeme ne dolazi iz iskustva, nego je *a priori*. Čisti zor, odnosno čista intuicija zadovoljava oba uvjeta. On je urođena sposobnost, imanentna ljudskoj vrsti, ali u isto vrijeme upravo je njegova funkcija da proširuje (ili u ovom najširem smislu, omogućava) našu spoznaju, a time i znanje. Drugo, njegova raščlamba pojave na sadržaj i formu također implicira da mora postojati nešto što oblikuje taj osjetilni sadržaj koji dobivamo. Bez neke objedinjujuće sposobnosti formiranja i ustrojavanja sadržaja, osjetilna zamjedba bila bi ogromna zbunjujuća oluja informacija koju ne bismo nikada razumjeli. Potrebno je nešto da uobliči sav taj sadržaj, ali u isto vrijeme to nešto ne može biti također dio osjetilne zamjedbe koju strukturira. Budući da su predmeti naše osjetilne spoznaje neizbježno dani u prostoru i vremenu, Kant zaključuje da su upravo *prostor* i *vrijeme* ti formalni i apriorni elementi naše osjetilnosti. On ih naziva i čistim formama osjetilnosti.

Njegovo shvaćanje prostora i vremena u sukobu je s tadašnjim prevladavajućim stajalištima, koje on iznosi na sljedeći način:

Što su, dakle, prostor i vrijeme? Jesu li to stvarno postojeće stvari? Jesu li samo određenja ili odnosi među stvarima, a opet takvi kakvi bi pripadali stvarima po sebi čak i ako one nisu zamijećene? Ili su prostor i vrijeme takvi da pripadaju samo formi zora i zbog toga pripadaju samo subjektivnom ustroju našega duha, izvan kojega ih ne možemo pripisati ničemu (KrV, B 37–38/A 23).

Ova trilema predstavlja tri različita gledišta na prostor i vrijeme od kojih prva opcija predstavlja Newtonovu *apsolutnu*, odnosno *supstancijsku* koncepciju, druga Leibnizovu *relacijsku* koncepciju, a treća Kantovu. U svojim *Matematičkim načelima prirodne filozofije* (Newton, 1687./2018.), Newton prostor smatra stvarno i apsolutno postojećim spremnikom u kojem je sve sadržano. On postoji sam po sebi, kao supstancija, te bi postojao i da nema ničega u njemu. Analogno vrijedi i za vrijeme: apsolutno vrijeme je spremnik svih događaja koji u njemu imaju svoje jedinstvene položaje, kao što stvari imaju svoje jedinstvene, apsolutne položaje u apsolutnom prostoru. S druge strane,

Leibniz zagovara stajalište prema kojemu su prostor i vrijeme određenja supstancija, tj. odnosi između već postojećih supstancija. One su te koje uspostavljaju prostor i vrijeme i modificiraju ih te da nema objekata, odnosno događaja, prostor i vrijeme ne bi niti postojali. U svojoj polemičkoj korespondenciji s Newtonovim zagovornikom Samuelom Clarkeom (Leibniz, 1646. – 1716./2000.), Leibniz definira prostor kao „poredak koegzistencija“, odnosno poredak istodobno postojećih stvari. S druge strane, vrijeme definira kao „poredak sukcesija“, dakle poredak slijedova stvari, odnosno događaja jedan iz drugoga. Prostor i vrijeme su *sustavi relacija*.

Kantovo se shvaćanje razlikuje i od Newtonova i od Leibnizova. Prema njegovoj teoriji prostor i vrijeme su apriorni zorovi, tj. apriorne ili čiste forme osjetilnosti. To je prva od dviju temeljnih tvrdnji koje su iznesene u transcendentalnoj estetici. Druga tvrdnja kazuje kako prostor i vrijeme nisu karakteristike apsolutne stvarnosti. Drugim riječima, oni ne postoje objektivno u svijetu, već su dio naših kognitivnih sposobnosti koje nam omogućavaju da spoznamo i ujedno konstituiramo svijet. Obje od ovih dviju tvrdnji iznimno su kontraintuitivne i zbog toga kontroverzne. U nastavku ćemo pokušati objasniti argumente na kojima su one utemeljene te neke kritike koje se često upućuju tim tvrdnjama.

### **3.1. Vanjsko i unutarnje osjetilo**

Kao što je ranije izneseno, Kant smatra kako su prostor i vrijeme dio naših kognitivnih sposobnosti, točnije on ih naziva formama vanjskog (prostor) i unutarnjeg (vrijeme) osjetila. Pod „osjetilom“ ovdje se podrazumijeva način doživljavanja objekata, način na koji su nama objekti dani putem zorova. Prostor je stoga forma *vanjskog osjetila*, odnosno osjetilnosti zato što svi predmeti koje zamjećujemo kao postojeće *izvan nas* jesu u prostoru. Važno je napomenuti da je primarno značenje „vanjskog“ osjetila to da se objekti ne nalaze u meni. Dakle, vanjsko osjetilo mi omogućava da objekte doživljam kao različite od sebe, i to tako da su oni postavljeni jedan pored drugoga.

*Unutarnje mi osjetilo*, s druge strane, omogućava doživljaj unutarnjih objekata, tj. mentalnih stanja. Vrijeme je forma *unutarnjeg osjetila* zato što vlastita mentalna stanja doživljavamo istodobno ili sukcesivno, odnosno u linearnom slijedu. To znači da se unutarnji objekti (misli, mentalna stanja) pojavljuju nužno u nekom vremenskom



nizu, jedan iza drugoga. Kant ovdje napominje kako je nemoguće da ove dvije vrste osjetila budu zamijenjene. Nemoguće je da prostor bude forma unutarnjeg osjetila, a vrijeme vanjskoga. Također, samo zato što je vrijeme forma unutarnjeg osjetila, to ne znači da nam vanjski predmeti nisu dani u vremenu, već da je preduvjet da prvobitno vrijeme organizira unutarnje objekte, a tek nam onda mogu vanjski predmeti također mogu biti dani u vremenu. Obje forme osjetila su apriorne, što znači da su preduvjet za iskustvo, one ga omogućavaju, ali u isto vrijeme nisu same bazirane na iskustvu.

### 3.2. Metafizički argumenti za prostor i vrijeme

Kant iznosi četiri argumenta u *Kritici* kojima eksplicitno dokazuje apriornost prostora i vremena te njihov intuitivni karakter (u smislu da su zorovi). Prva dva argumenta usmjerena su protiv empirističke koncepcije prostora (kasnije će biti razjašnjeni i argumenti za vrijeme koji su većinskim djelom analogni ovima za prostor) te im je cilj dokazati *prostor kao aprioran*. Apriornim, ponavljam, Kant smatra ono što ne dolazi iz spoznaje, nego omogućava spoznaju. Prostor mora biti aprioran jer bez njega ne bi bila moguća naša spoznaja izvanjskih predmeta kao različitih od mene samog. Ujedno je nemoguće da prostor spoznajemo empirijskim putem. Nemoguće je zato što, da bismo uopće doživjeli predmete kao nama izvanjske, mi već moramo raspolagati prostorom. Prostor nam također omogućava ne samo da razlikujemo vanjske objekte od nas samih, već i da njih međusobno razlikujemo kao numerički različite. To je prvi argument čiji je cilj pokazati neempirijski karakter prostora. Gardner ga sročuje na slijedeći način:

...s obziromna to da je reprezentacija prostora potrebna kako bismo uopće zamijetili vanjski svijet, ona se ne može temeljiti na iskustvu vanjskoga svijeta (Gardner, 1999., str. 50).

Cilj drugog argumenta je pokazati da je *prostor apriorno nužan*. Ovaj argument bazira se na činjenici da mi *ne možemo zamisliti da prostor ne postoji*, odnosno, ne možemo zamisliti kako postoje vanjski objekti koji nisu u prostoru (dok s druge strane možemo zamisliti prazan prostor, tj. prostor u kojem se ne nalaze objekti). Ovom konstatacijom Kant pokriva jednu opciju koju je prvi argument ostavio otvorenom, a to je da se, kao

što je prvi argument pokazao, vanjski objekti ne mogu reprezentirati bez prostora, ali obrnuto, Kant smatra da je moguće da postoji prazan prostor, prostor bez objekata. Time pokazuje kako prostor i vanjski objekti nisu međusobno ovisni. Prazan prostor bez objekata je moguć (koliko god nama možda bilo teško zamisliti ga, u psihološkom ili kognitivnom smislu) dok obrnuta situacija nije – vanjski objekti ne mogu postojati (niti se to može zamisliti) bez prostora. Na taj način je osigurana apriorna nužnost prostora.

Ovim dvama argumentima Kant osigurava (protiv empirista) apriornost prostora. Važno je napomenuti kako nemogućnost zamišljanja objekata bez prostora i doživljavanje vanjskog svijeta u prostoru nije samo psihološko ograničenje nas kao inferiornih bića, niti je to logička nužnost. Za Kanta su ove tvrdnje *transcendentalne* prirode – one nužno osiguravaju mogućnost zamjedbe vanjskih predmeta.

Treći i četvrti argument usmjereni su protiv racionalističkog shvaćanja prostora (i vremena) kao *pojma*. Njima je cilj pokazati da je *prostor zor* te da će zajedno s prva dva argumenta osigurati tumačenje prostora (i vremena) kao apriorne intuicije, tj. čiste forme osjetilnosti (zrenja).

Treći argument treba pokazati kako je prostor čisti zor (intuicija). Kant to čini na način da utvrđuje kako prostor nije pojam (kako tvrde racionalisti). Naime, da bi se nešto smatralo pojmom (diskurzivnim pojmom) potrebna je reprezentacija putem koje se pojam logički posreduje (npr. pojam zbroja svih jabuka posreduje se preko reprezentacije jabuka). Kako prostor ne bismo svrstali u kategoriju pojmova, potrebno je pokazati da se ne posreduje ni jednom reprezentacijom, nego je on *jedinstven, singularan, neovisan*. Kant to čini iznoseći dvije tvrdnje: 1) prostor je jedan jedini i 2) svi njegovi dijelovi spadaju u njega samoga.

Ovim dvjema tvrdnjama Kant želi ustvrditi kako postoji samo jedan, objedinjujući prostor koji obuhvaća sve pojedinačne prostore. Kada kažemo *prostor između stolice i stola* ili *dio prostora u kojem stoji hladnjak*, zapravo opisujemo dijelove jednog, sveobuhvatnog prostora. Drugim riječima, do različitih pojedinačnih dijelova prostora dolazimo tako da postavljamo *ograničenja* na jednu jedinu dimenziju prostora. Mi identificiramo različite dijelove jedinstvenog prostora tako što zapravo „izrezujemo“ iz njega manje djeliće. Da bismo to mogli činiti, potrebna je jedna objedinjujuća dimenzija prostora koja nam to omogućava. Ovim argumentom je osigurano razlikovanje prostora kao čistog zora od pojma. Prostor stoga nije pojam jer za njega

nije potrebna neka druga reprezentacija putem koje je posredovan, već je on prvi, prije svih reprezentacija. On je čist, aprioran jer dolazi prije svih ostalih reprezentacija i njihov je uvjet. On je *individualan*.

Četvrti argument se izvodi pokazivanjem da je prostor beskonačno djeljiv. Svi pojedinačni prostori nastaju tako što mi ograničavamo jedan jedini prostor i to možemo činiti u beskonačnost (na različite načine, na sve manje dijelove itd.) Ovime je također osigurano razlikovanje između pojma i zora, odnosno intuicije. Iako i pojam i intuicija mogu sadržavati beskonačno mnogo predodžaba *pod sobom*, razlikuju se po tome što mogu sadržavati *u sebi*. Intuicija u sebi također može sadržavati beskonačno mnogo predodžaba dok pojam ne može, a prostor upravo u sebi sadrži sve svoje dijelove. Prostor, stoga, nije pojam, već zor ili intuicija.

Argumenti za vrijeme velikim su djelom analogni ovima za prostor. Kao što je već rečeno, vrijeme, za razliku od prostora, jest forma unutarnjeg osjetila jer nam omogućava da doživimo unutarnje objekte (mentalna stanja) istodobno ili sukcesivno. Kant ovdje iznosi četiri argumenta čiji je cilj (isto kao i kod prostora) pokazati prvo, kako je vrijeme apriorno i drugo, kako je vrijeme intuicija.

Prvi argument tiče se neempirijskog karaktera vremena. Kako bismo mogli doživjeti reprezentacije, potrebno je da one budu u vremenu, a to znači da vrijeme mora biti pretpostavljeno osjetilnim zamjedbama. Drugim riječima, vrijeme mora prethoditi i omogućavati zamjedbe. Tek tada mi doživljavamo predmete u vremenu, što za Kanta prvenstveno znači da ih doživljavamo istovremeno (simultano) ili u različitim vremenima (sukcesivno).

Drugi argument utvrđuje apriornu nužnost vremena. Analogno prostoru, iz pojava je nemoguće izdvojiti vrijeme. Mi ne možemo isključiti vrijeme iz svijeta pojava, ali objekte svakako možemo. Na taj način je vidljivo kako nam je vrijeme dano a priori i tako omogućuje zamjedbu.

Treći argument osigurava vrijeme kao čisti zor. Kant tvrdi kako vrijeme ima samo jednu dimenziju, a sva ostala vremena (ili sudovi o vremenu) proizlaze upravo iz tog jedinstvenog vremena. Četvrti argument utvrđuje kako vrijeme nije diskurzivni pojam već čista intuicija. Ono je beskonačno djeljivo zahvaljujući našem „ograničavanju“ vremena, ali ono samo je jedinstveno i jedno. Za razliku od pojma, sve reprezentacije sadržane su u njemu samome što ga čini intuicijom.

### 3.3. Transcendentalno raspravljanje o pojmovima prostora i vremena

Nakon metafizičkog razmatranja prostora i vremena, Kant poduzima i njihovo transcendentalno razmatranje:

No pod raspravljanjem (*expositio*) razumijem jasno (iako ne opširno) prikazivanje onoga što pripada nekome pojmu, a razmatranje je metafizičko ako sadrži ono što pojam prikazuje kao dan a priori (KrV, B 38/A 23–24).

Drugim riječima, metafizičko razmatranje je ono koje objašnjava što pripada nekome pojmu a priori. Iz tog razloga su gore navedena tumačenja prostora i vremena metafizička. Ona objašnjavaju što se pod tim pojmovima podrazumijeva i utvrđuju njihovu apriornost. S druge strane, Kant otkriva da postoji i transcendentalno razmatranje:

Pod transcendentalnim razmatranjem razumijem objašnjenje pojma kao načela iz kojega se može uvidjeti mogućnost drugih sintetičkih spoznaja a priori (KrV, B40/41).

I to prema dvama uvjetima:

U tu svrhu je potrebno (1) da takve spoznaje [sintetički apriorne] zbilja proizlaze iz danog pojma, (2) da su te spoznaje moguće samo pod pretpostavkom nekog danog načina objašnjavanja tog pojma (KrV, B 40–41).

Prema tomu bi transcendentalno razmatranje trebalo razjasniti kako su moguće neke druge apriorne sintetičke spoznaje na temelju tih prvobitnih zorova, prostora i vremena. Da bi se to postiglo, važno je da su ispunjena dva gore navedena uvjeta. Što se tiče prostora, Kant potvrđuje valjanost transcendentalnog razmatranja prostora pozivajući se na geometriju kao znanost koja se temelji na apriornim sintetičkim spoznajama. Budući da stječemo nove spoznaje o prostoru upravo iz geometrije, ona je sintetička. S druge strane, budući da se ona tiče naše čiste forme osjetilnosti, mora biti apriorna.

Što se tiče vremena, valjanost transcendentalnog razmatranja valjano se dokazuje izražavanjem vremenskih odnosa, ali također i pozivanjem na mogućnost promjene i gibanja. Argument je analogan onomu za prostor, no uz jedan dodatak. Kant

smatra da je vrijeme ono što omogućava promjenu i gibanje. Zahvaljujući našem pojmu vremena mi zapravo možemo shvatiti stvari kao istodobne ili sukcesivne i kao one koje ne mogu biti međusobno kontradiktorne u isto vrijeme.

#### 4. TRANSCENDENTALNI IDEALIZAM

Doktrina transcendentnog idealizma može se sažeti na sljedeći način; prostor i vrijeme nisu objektivno postojeće karakteristike svijeta, nego su subjektivne dimenzije spoznaje kroz koje su nam dani vanjski predmeti, i to u vidu pojava. Druga temeljna postavka koja proizlazi iz ovoga, a koja upotpunjuje doktrinu transcendentnog idealizma, jest razlikovanje pojave (*Erscheinung*) i stvari po sebi (*das Ding an sich*). Kant uvodi ovo važno razlikovanje kako bi pokazao da mi, zbog načina spoznavanja svijeta putem čistih intuicija prostora i vremena, uvijek spoznajemo samo pojave, odnosno komplekse zamjetljivih svojstava predmeta izvan nas. Budući da je naša spoznaja ograničena na pojave (fenomene) kao zamjetljive predmete u prosturu i vremenu, taj je element Kantovog transcendentnog idealizma *fenomenalizam* kao jedna od prototipskih antirealističkih doktrina. Kantov transcendentni idealizam nije, dakle, poput Berkeleyevog metafizičkog idealizma jer Kant i dalje zadržava pretpostavku *stvari po sebi*. Stvar po sebi jest ona stvarna dimenzija svijeta, neovisna o (ljudskom) spoznavatelju. U nastavku se razjašnjava što to razlikovanje uključuje i koje ono posljedice ima po neka od glavnih filozofskih pitanja.

Pritom treba imati u vidu i Kantovo razlikovanje između *transcendentalnoga* i *transcendentnoga*. Kant pojam transcendentnoga shvaća kao ono što nadilazi osjetilnu spoznaju. To se odnosi mahom na predmete racionalističke metafizičke teorije toga doba. Tvrdnje koje se tiču svijeta kakav on stvarno jest, a koje su često iznesene u obliku nekih aksioma ili neupitnih tvrdnji (poput naravi svijeta, besmrtnosti duše, božjoj egzistenciji itd.) pripadaju toj klasi predmeta. S obzirom na to da Kant smatra kako su sve dotadašnje teorije u manjoj ili većoj mjeri manjkave upravo iz tog razloga, budući da zaključuju o stvarima o kojima ne možemo ništa znati jer ne proizlaze iz iskustva, on odbacuje i mogućnost spoznaje transcendentnoga. Drugim riječima, transcendentna metafizika (ona koja se bavi predmetima koji nadilaze iskustvo) je neodrživa.

Pojam transcendentalnoga za njega ima sasvim drukčiji sadržaj:

Sva načela čija je primjena u potpunosti zatvorena u granicama mogućeg iskustva nazvat ćemo imanentnim načelima; ona, naprotiv, koja teže prelaziti te granice, transcendentnim načelima (KrV, B 352–353/A 296–297).

I dalje:

Tako transcendentalno i transcendentno ne znače isto. Načela čistog razuma koja smo prethodno iznijeli trebaju imati samo empirijsku, a ne transcendentalnu primjenu, odnosno primjenu koja seže van granica iskustva. Načelo, naprotiv, koje uklanja ove granice, čak inzistira da ih prekoračujemo, naziva se transcendentnim (KrV, B 352–353/A 297).

Transcendentalno se, dakle, odnosi na nužne apriorne uvjete koje je potrebno ispuniti kako bi spoznaja uopće bila moguća:

Nazivam sve znanje transcendentalnim koje se bavi ne toliko predmetima koliko našim načinom poznavanja predmeta u onoj mjeri u kojoj je to moguće a priori (KrV, B 25/A 11–12).

Gardner to sažima na sljedeći način:

Transcendentalno ispitivanje je dakle ispitivanje kognitivne konstitucije subjekta s kojim se predmeti moraju uskladiti; njegov se proizvod, transcendentalno znanje, odstranjuje od predmeta i odnosi se samo na ono što omogućuje predmete i znanje a priori o njima (Gardner, 1999., str. 30).

#### **4.1. Transcendentalna i empirijska stvarnost i idealnost**

Kant dijeli sve dotadašnje epistemološke (a i metafizičke) teorije u dvije skupine, od kojih je prva *transcendentalni realizam*, a druga *transcendentalni idealizam*. *Transcendentalni realizam* je teza prema kojoj je moguće imati znanje o stvarima kakve one zaista, nezavisno od subjekta jesu, dakle o stvarima po sebi. Drugim riječima, svi filozofi koju su smatrali da možemo imati (barem neko) znanje o stvarima po sebi pripadaju toj skupini. Naime, Newton i Leibniz, koji se nisu slagali oko toga što su zapravo prostor i vrijeme (jesu li apsolutne ili relacijske prirode) svejedno su se slagali da oni objektivno postoje. Obojica tvrde kako možemo imati znanje o stvarima po sebi te da su prostor i vrijeme karakteristike stvari po sebi. Kant se tome suprotstavlja tvrdeći da su prostor i vrijeme samo dio našeg subjektivnog kognitivnog ustroja kojem su vanjski predmeti dani u prostoru i vremenu, ali samo kao pojave. S obzirom na to da su

prostor i vrijeme subjektivne forme zrenja, u slabijoj tvrdnji možemo barem reći da ne znamo jesu li također i objektivne karakteristike stvari po sebi, ali u jačoj (koju Kant promiče) možemo imati (negativno) znanje da one nisu dio objektivnog svijeta, tj. stvari po sebi.

Tvrditi da nešto (prostor i vrijeme) nije karakteristika objektivnog svijeta znači pripisati tom objektu *transcendentalnu idealnost*. Nasuprot pojmu transcendentalne stvarnosti, koji označava da neki objekti imaju realno, objektivno postojanje kao karakteristike stvari po sebi, pojmom transcendentalne idealnosti implicira se kako ti objekti nisu dio stvari po sebi. Prema ovom razlikovanju, Kant svrstava i Newtona i Leibniza u istu kategoriju transcendentalnih realista, a sebe u suprotnu, stranu transcendentalnog idealizma. Ono što je posebno zanimljivo jest to da i Berkeley, prema ovoj raščlambi pripada transcendentalnim realistima zato što, iako on postulira postojanje samo mentalnih entiteta, ti entiteti jesu upravo stvari po sebi. Drugim riječima, Berkeley tvrdi kako možemo doći do znanja o stvarima po sebi, a to je da su one samo mentalni entiteti i ništa više, te je stoga svrstan u istu kategoriju kao i Newton, Leibniz i drugi (detaljnija rasprava o razlikovanju Berkeleyevog idealizma nasuprot transcendentalnog idealizma slijedi kasnije).

Komplementarna transcendentalnoj idealnosti jest *empirijska stvarnost*. Kant tvrdi kako su to dvije strane istog novčića. Do sada je pojam empirijskoga služio kao kontrast pojmu apriornoga, ali empirijska stvarnost služi kao kontrast pojmu transcendentalne idealnosti i to s jednom važnom razlikom. Cilj razlikovanja empirijske stvarnosti i transcendentalne idealnosti nije razvrstavanje *predmeta* u dvije suprotne skupine, nego ekspliciranje razlike između dvaju različitih, komplementarnih *dimenzija* ili *vidova* predmeta. Tvrditi da objekt posjeduje empirijsku stvarnost znači tvrditi da je on stvarno postojeći iz ljudske perspektive. Prema tomu, prostor i vrijeme posjeduju empirijsku stvarnost jer oni jesu stvarno postojeći kada sagledavamo svijet iz perspektive ljudskog iskustva. Kant na ovaj način osigurava (ili bolje rečeno spašava) empirijski svijet kao realan (barem za nas) jer su prostor i vrijeme nužne forme zrenja u kojima su nam vanjski objekti dani, i to u obliku pojava. Ovime se želi utvrditi dvije stvari:



1) pojave nisu mentalni objekti u Berkeleyevom smislu; one su stvarne, ali sve dok ih promatramo iz ljudske perspektive;

2) svijet empirijskih znanosti ostaje na sigurnim nogama jer je njihova zadaća istraživati upravo taj empirijski svijet pojava.

Nasuprot tomu, ako sagledavamo svijet kao objektivno postojeći, neovisno o ljudskom promatraču, prostor i vrijeme su transcendentalno idealni, što znači da ne postoje u neovisnome svijetu stvari po sebi. Pravi kontrast pojmu empirijske stvarnosti jest empirijska idealnost. Toj bi kategoriji pripadali mentalni objekti poput mentalnih slika i misli. Empirijski idealni entiteti ne postoje u realnom svijetu pojava, već su dio našeg kognitivnog ustroja. Mentalne slike, halucinacije i sl. nisu dio vanjskog svijeta pa ih stoga razlikujemo od objekata koji su empirijski realni.

#### **4.2. *Phaenomenon i noumenon***

Utvrđivanjem gore navedenih razlikovanja možemo prijeći na Kantovu podjelu objekata kao pojava i stvari po sebi, kojima Kant dodjeljuje i grčke nazive „*phaenomena*“ i „*noumena*“. Ova podjela u neku ruku je analogna tradicionalnoj podjeli između *objekata osjetila* i *intelektualnih objekata*. *Noumenon* je objekt koji je rezerviran ekskluzivno za intelekt i nema nikakve veze sa osjetilnošću. *Noumenon* bi stoga trebao biti dan razumu bez upotrebe osjetilnosti. Problem koji se ovdje javlja jest taj da je prije utvrđeno kako do znanja ipak dolazimo kombinacijom osjetilnosti i razuma. Iz tog razloga je *noumenon* za ljude nedosežan. Mi ne možemo doći do znanja o entitetima koristeći se isključivo razumom, već nam je potrebna osjetilna zamjedba u spoju s pojmom. Ovdje je implicirano Kantovo shvaćanje transcendentne metafizike (metafizike koja do „znanja“ dolazi samim razumom, nadilazeći osjetilnost) kao nemoguće. Iz toga je vidljivo da je *noumenon* stvar po sebi kada bi ona mogla biti predmetom razumske (intelektualne) spoznaje. Dakle, pojam stvari po sebi je *ontološki* pojam, pojam stvari s obzirom na njeno postojanje i svojstva neovisno o našoj (ili bilo čijoj) spoznaji. Nasuprot tom određenju, *noumenon* može biti i *epistemološki* pojam i odnosi se na stvar po sebi kao predmet čisto razumske spoznaje, odnosno intelektualne intuicije („neosjetilnog zora“), koja međutim nije svojstvena nama, nego eventualno

nekim drugim hipotetičkim subjektima koji svoje predmete mogu spoznavati samim razumom:

Ako pod [izrazom] '*noumenon*' podrazumijevamo neku stvar ukoliko ona nije objekt našega osjetilnog zora te time apstrahiramo od naše vrste zrenja, ona je *noumenon* u negativnom smislu. Ako, međutim, pod [izrazom] '*noumenon*' podrazumijevamo objekt nekog neosjetilnog zora, time pretpostavljamo jednu posebnu vrstu zora, naime, intelektualnu, koja, međutim, nije naša te za koju ne možemo uvidjeti čak ni njenu mogućnost, onda bi to bio *noumenon* u pozitivnom značenju [tog izraza] (KrV, B 307–308).

Kant smatra da *noumenon* može biti spoznat jedino razumom, a to nije način na koji ljudska vrsta spoznaje svijet.<sup>2</sup> Iz ovoga se daje zaključiti kako je stvar po sebi, točnije *noumenon*, nepoznatljiva za ljude. Ovime se implicira ono što Rae Langton naziva „kantovskom skromnošću“ (*Kantian humility*). Langton tvrdi kako Kantova teorija o nepoznatljivosti stvari po sebi nije idealizam (kako ga mnogi optužuju još od Jacobija pa nadalje), već stav spoznajne skromnosti. Mi ne možemo spoznati stvari po sebi jer zauvijek nosimo naočale osjetilnosti, ali još i više od toga, doživljavamo svijet u čistim formama zrenja. Stvari po sebi, *noumena*, nisu na taj način spoznatljive jer su one neovisne o našoj osjetilnoj zamjedbi i prostorno–vremenskom uređenju. (Langton, 1995)

Kant analogno zaključuje i o samospoznaji. On tvrdi kako još jedna od stvari koje nikada ne možemo spoznati, kao stvar po sebi, jest i moje *ja* (*das Ich*). Način na koji spoznajem sebe jest unutarnjim osjetilom, dakle nužno u vremenu. Iako to svoje *ja* ne doživljam u prostoru, nego samo u vremenu, to ga svejedno ne čini spoznatljivim. Moje *ja* iz tog je razloga također *transcendentalno idealno*. Da bih, naime, spoznao sebe izvan granica osjetilnosti (konkretnije izvan vremena) morao bih primijeniti intelektualnu intuiciju (za koju je gore spomenuto da nije vrsta intuicije koju ljudi posjeduju).

---

<sup>2</sup> Kant hipotetizira postojanje čiste intelektualne intuicije koja je neovisna o osjetilne zamjedbe, ali tu vrstu intuicije pripisuje nekim drugim entitetima, npr. Bogu. Ta vrsta intuicije trebala bi omogućiti spoznavanje svijeta (i stvari po sebi) na razini samog razuma, bez upotrebe osjetilne zamjedbe i čistih formi zrenja. Iz tog razloga, svijet bi se činio potpuno drugačijim od ovakvog kakav je nama dan u obliku pojava.

S obzirom na razlikovanje pojava i stvari po sebi, Kant na neki način briše tradicionalno razlikovanje između epistemologije i metafizike. Do Kanta pitanja koja te dvije discipline rješavaju bila su neovisna: epistemologija se bavila pitanjem *Kako dolazimo do znanja (o svijetu)?*, dok se metafizika odnosno ontologija bavila pitanjem *Od čega je svijet (realnost) izgrađen?* Iako su se te dvije discipline donekle miješale u sistemima filozofa prije Kanta, one su ipak zadržavale svoj neovisni predmet promatranja. Kantov način proučavanja, a i sami rezultat do kojeg dolazi tim razmatranjem, razlikuje se od obiju ovih disciplina. Pitanje koje on postavlja jest *Kako je svijet ustrojen da mi možemo spoznati vanjske predmete?*, a odgovor koji daje jest da su ustroj svijeta i naša spoznaja na neki način isprepleteni. Svijet koji mi doživljavamo je takav zato što su nam predmeti dani u čistim formama zrenja, i to kao pojave. S druge strane, svijet po sebi možda ima sasvim drugačiji ustroj od svijeta pojava koji je konstruiran zahvaljujući našem načinu spoznaje. Iz ovoga je vidljivo kako transcendentalni idealizam posjeduje karakteristike obiju disciplina. Ta doktrina je na neki način kombinacija epistemologije i metafizike i ne može se svesti na samo jednu od tih dviju disciplina (u tradicionalnome smislu).

Također, važno je napomenuti da je transcendentalni idealizam, ako je istinit, relevantan i za način našeg postojanja i našeg znanja o njemu. Naime, dalo bi se zaključiti da cijelo razlikovanje između pojava i stvari po sebi nema nikakvo značenje za ljude jer je stvar po sebi nepoznatljiva pa smo, stoga, osuđeni na život i spoznaju svijeta pojava. Taj zaključak je u najmanju ruku nedostatan. Razlikovanje između pojave i stvari po sebi jest direktan rezultat dviju temeljnih činjenica vezanih uz svijet, a upravo je cilj filozofije objasniti temelje svijeta. Te činjenice su sljedeće:

1. u temeljnom ljudskom ustroju nalaze se čiste forme zrenja kroz koje nam je svijet uvijek dan te ne može drugačije biti;
2. svijet po sebi ne sadrži te čiste forme zrenja, već su to forme naše spoznaje.

Ova druga činjenica iziskuje raspravu koja je prije natuknuta, a to je pitanje negativnog znanja o stvari po sebi, konkretnije, Kantova tvrdnja da prostor i vrijeme nisu dio stvari po sebi:

Transcendentalni pojam pojava u prostoru, naprotiv, jest kritički podsjetnik da uopće ništa što se zrije u prostoru nije stvar po sebi i da prostor nije forma stvari koja bi pripadala stvarima po sebi, nego da predmeti po sebi nama uopće nisu poznati te da ono što nazivamo izvanjskim predmetima nisu ništa drugo nego predodžbe naše osjetilnosti, čija je forma prostor, no čiji se istinski korelat, tj stvar po sebi, time uopće ne spoznaje niti se može spoznati, ali o kojemu se u iskustvu nikada i ne pita (KrV, B 45/A 30).

Iz ovoga je vidljivo da Kant iznosi jaču, ontološku tvrdnju, koja za razliku od samo epistemološke tvrdnje uključuje dodatne elemente i posljedice te je time zahtjevnija. Slabija tvrdnja koju postavlja transcendentalni idealizam jest tvrdnja o tomu kako je naša spoznaja ustrojena. Ona govori o tomu kako mi spoznajemo svijet, tj. o tomu da su nam izvanjski predmeti dani kao pojave pomoću naših subjektivnih čistih forma zrenja, a da znanje o vanjskim predmetima kakvi stvarno jesu, o stvarima po sebi, ne možemo nikada imati. Jača tvrdnja koju transcendentalni idealizam postavlja je ontološka. Ona se zasniva na tomu da, iako mi ne možemo imati pozitivno znanje o stvari po sebi, znanje o tomu što ona jest i koje su njene karakteristike, mi možemo imati *negativno znanje*, možemo znati što ona nije i koje joj karakteristike ne pripadaju; naime, da nije u prostoru i vremenu te da prostor i vrijeme nisu ni na koji način vezani uz postojanje stvari po sebi. Pojednostavljeno rečeno, kada je u pitanju stvar po sebi, ono što možemo znati jest negativne prirode kao da na pitanje koliko je  $2+2$  damo odgovor, „nije 5 niti 3“. Kant iznosi četiri argumenta u korist svoje jače verzije transcendentalnog idealizma.

Prvi argument je *argument iz geometrije*. Geometrija, Kant tvrdi, jest dokaz da prostor i vrijeme nisu dio od subjekta nezavisnoga svijeta (stvari po sebi). On to dokazuje na sljedeći način. Geometrija, naime, ne govori samo koje su aktualne karakteristike prostora i izvanjskih predmeta, već koje karakteristike moraju biti. Ono što je ovdje ključno jest da nam geometrija govori o predmetima kakvi oni moraju biti, ali za nas, a ne o tome kakve stvari po sebi moraju biti. Kada bi nam geometrija govorila kakve stvari po sebi moraju biti, onda bi to uključivalo transcendentnu nužnost, a već je utvrđeno da nam osjetilna zamjedba ne može dati takve nužne spoznaje. Drugim riječima, osjetilnost nam ne može osigurati znanje o nužnosti postojanja izvan prostora i vremena jer prostorne i vremenske karakteristike nisu dio stvari po sebi. Jedino što nam osjetilna zamjedba može osigurati jest induktivno znanje o pojavama,

koje je po definiciji znanje o opažljivim pravilnostima ili nužnostima koje proizlaze iz prirodnih zakona, zakona koji vrijede za pojave i u prostoru i vremenu. Stoga bi istine geometrije bile *kontingentne* s obzirom na stvari po sebi, no, prema Kantu, geometrija nam ipak osigurava spoznaju *nužnih* istina zahvaljujući nužnosti prostora kao forme intuicije vanjskih predmeta. Konkluzija koja iz toga slijedi jest da je znanje iz geometrije zapravo *znanje o prostornim karakteristikama pojava* i da je samo na to ograničena, a da stvari po sebi *ne mogu imati* te iste karakteristike. Objekti geometrije nemaju stvarno postojanje izvan naših subjektivnih formi zrenja koje su transcendentalno idealne.

Drugi argument usmjeren je protiv transcendentalnih realista i cilj mu je pokazati kako transcendentalni idealizam zapravo jedini spašava empirijsku realnost vanjskog svijeta. On, naime, govori kako gledište transcendentalnih realista, koji tvrde da su prostor i vrijeme objektivne karakteristike stvari po sebi, nužno vodi u idealizam Berkleyevog tipa, tj. da cijelu empirijsku realnost vanjskog svijeta srozavaju na iluziju. Razlog tome je to što se time pripisuje transcendentalna stvarnost prostoru i vremenu, a Kant tvrdi da je to nemoguće zato što bi prema toj definiciji mi spoznavali dva beskonačna entiteta, koji bi u isto vrijeme (zbog našeg načina spoznaje) trebale biti ograničene pojedinačnosti. To nas dovodi u kontradikciju iz koje je logično zaključiti da su prostor i vrijeme dio našeg iskustva, a to su onda mentalni entiteti (u Berkeleyevom smislu). Ponovno, prostor i vrijeme *ne mogu biti* dio stvari po sebi.

Treći argument pretpostavlja da stvari po sebi ne mogu biti samo relacijske prirode. Budući da prostor i vrijeme jesu relacijske prirode, a da stvari po sebi to ne mogu biti, slijedi da prostor i vrijeme *nisu* dio stvari po sebi. Četvrti argument pretpostavlja pojam Boga kao zamislivoga (bez obzira postoji li Bog ili ne) te onda, opet, prostor i vrijeme moraju biti transcendentalno idealni. U suprotnome, kad bi prostor i vrijeme bili karakteristike stvari po sebi, oni bi bili uvjet Božjeg postojanja, što je očita kontradikcija (ako želimo da pojam Boga kao svemogućega ostane koherentan).

### 4.3. Transcendentalni idealizam vs. transcendentalni realizam

Na temelju svega navedenog može se sažeti doktrina transcendentalnog idealizma. Transcendentalni idealizam je filozofska doktrina koja objašnjava kako ljudi dolaze do znanja o vanjskim predmetima. To prvenstveno činimo zahvaljujući čistim formama osjetilnosti koje prethode i omogućavaju iskustvo, a to su prostor i vrijeme. Te su forme empirijski stvarne (stvarne su u sferi ljudske zamjedbe). Sve vanjske objekte koje zamjećujemo (koji su nam „dani“) kroz te forme zrenja zamjećujemo kao pojave. Nadalje, transcendentalni idealizam proteže se dalje od samih pojava i postulira postojanje stvari po sebi koje su druga strana stvarnosti. Kada govorimo o stvarima po sebi, govorimo o vanjskim objektima kao neovisnima o ljudskoj zamjedbi te im ne pripisujemo karakteristike prostora i vremena jer su oni zapravo ljudske spoznajne karakteristike. Oni su transcendentalno idealni, što znači da objektivno ne postoje (neovisno o ljudskoj zamjedbi), a iz tog razloga ni ne možemo nikada spoznati stvar po sebi. Ona se nalazi izvan dosega ljudske spoznaje.

Kao što je već rečeno, toj poziciji suprotstavljen je transcendentalni realizam. Većina Kantovih suvremenika (kao što su Locke, Leibniz itd.) pripisuje neki oblik transcendentalne stvarnosti stvari po sebi, tj. ti sistemi uključuju tezu da u nekoj mjeri mi možemo spoznati stvar po sebi.

Kantov transcendentalni idealizam ima nekih dodirnih točaka s Lockeovim realizmom, ali od njega se razlikuje u bitnim elementima. Lockeovo razlikovanje između primarnih i sekundarnih kvaliteta vanjskih predmeta Kantu je poslužilo za objašnjenje njegove vlastite doktrine. Naime, Locke smatra da vanjski predmeti posjeduju sekundarne kvalitete (boja, miris, okus itd.) koje zapravo ne postoje u samim predmetima, već ih ~~samo~~ mi percipiramo s obzirom na to da kako djeluju na naš perceptivni aparat (i kako pomoću njih konstruiramo ideje u umu). S druge strane, primarne kvalitete (protežnost, oblik itd.) jesu stvarne, intrinzične karakteristike vanjskih objekata, a time i stvari po sebi. Lockeovo je gledište da možemo imati znanje o stvarima po sebi: to je, naime, znanje o primarnim kvalitetama stvari. Iako ne možemo zamisliti predmete bez boje, svejedno znamo da primarne kvalitete koje oni posjeduju jesu stvarne, pa sekundarne onda možemo odvojiti (barem intelektualno) kao one koje nisu stvarni dijelovi predmeta. Na taj način, vanjski je svijet podijeljen vrlo slično

Kantovoj podjeli između pojava i stvari po sebi. No za Kanta su i primarne i sekundarne kvalitete dio pojava, tj. nisu stvarne karakteristike vanjskih predmeta, a sama stvar po sebi je izvan dosega spoznaje. Ipak, Kant podržava Lockeovu podjelu na primarne i sekundarne kvalitete, samo što i jedne i druge pripisuje pojavama. Svejedno, slaže se da primarne kvalitete imaju viši stupanj empirijske realnosti od sekundarnih. Dakle, kvalitete pojava imaju empirijsku realnost, ali nisu sastavnice stvari po sebi (transcendentalno su idealne).

Nadalje, transcendentalni idealizam ima nekih sličnosti sa skepticizmom, ali ima i nekih bitnih razlika. Obje doktrine negiraju spoznatljivost apsolutne realnosti, ali iz drugih razloga i drukčijim argumentima. Skepticizam osporava mogućnost spoznaje stvari po sebi, pogotovo zato što mi ne možemo znati postoji li uopće stvar po sebi. Kant, s druge strane, tvrdi kako mi znamo da stvar po sebi postoji i možemo znati što ona nije, ali ne možemo znati što ona jest. Mi ne možemo imati (pozitivno) znanje o stvarima po sebi. Time Kant postavlja konkretnu granicu spoznaje. Naša mogućnost spoznaje ograničena je čistim formama zrenja. Svako „znanje“ izvan i iznad toga nije znanje, nego mašta i iluzija. Drugim riječima, granica između onoga što možemo i ne možemo znati pripada onome što možemo znati i zahvaljujući Kantu dobro znamo gdje se ta granica nalazi.

Posljednji i vjerojatno najvažniji dio razmatranja ovog poglavlja tiče se Berkeleya. Od samog izdavanja *Kritike čistog uma* pa sve do danas, Kant je optuživan da je njegova doktrina transcendentalnog idealizma samo profinjenija i kompliciranija verzija Berkeleyovog idealizma. Kako bismo razumjeli da nije tako, potrebno je pažljivo promotriti Kantove argumente. Kant smatra da Berkeley poriče postojanje prostora jer ga smatra nemogućim te stoga sve vanjske predmete prebacuje u um. Berkeley tvrdi kako je pojam prostora nemoguć iz više razloga:

1. prostor bi trebao biti egzistirajući, ali on nije niti supstancija, niti pojedinačnost niti nešto treće;
2. trebao bi biti uvjet za postojanje svih drugih stvari;
3. trebao bi moći postojati neovisno i bez drugih tijela; i
4. prostor bi trebao biti uvjet za postojanje Boga, što je očita kontradikcija (Berkeley, 1721./1991., str. 60–70).

Zbog svega navedenog Berkeley sve što postoji pripisuje svijetu mentalnosti jer ne može pomiriti pojmove prostora i vanjskog svijeta s idejama u umu ili, Kantovim rječnikom, ne može pomiriti empirijsku realnost prostora s njegovom transcendentalnom realnošću. Drugim riječima, Berkeley dolazi do kontradikcije u samom pojmu prostora te zbog toga mora odabrati jednu od dvije opcije: ili prostor ne postoji ili ga srozava na ideju u umu zajedno sa svim ostalim idejama. Kant nudi treću opciju: prostor ima empirijsku realnost – on postoji za ljudsko doživljavanje svijeta, ali također ima transcendentalnu idealnost – kada bi se sagledala stvar po sebi neovisno o ljudskoj perspektivi, onda prostor ne postoji. To je ono što čini temeljnu razliku između Berkeleya i Kanta. Berkeley je sveo cijeli svijet izvanjskih predmeta na potpuno mentalnu razinu i jedini uvjet postojanja tih Berkeleyevskih predmeta jest da budu zamijećeni. Kant, s druge strane, dijeli stvarnost na dvije dimenzije, od kojih je jedna stvar po sebi te koja je nepoznatljiva ljudima, i druga, razina pojava, ali ne čisto mentalnih entiteta, već načina na koji zahvaljujući našem perceptivnom aparatu doživljavamo vanjski svijet.

Ovime se pokazuje kako se transcendentalni idealizam odnosi prema raznim inačicama transcendentalnog realizma. Vidljivo je ne samo da se Kantova doktrina ne slaže s različitim sistemima drugih filozofa, nego i kako ona u mnogim slučajevima temeljitije rješava neke a da ujedno izbjegava-nedostatke drugih teorija. Usprkos tomu, ona trpi od nekih drugih nedostataka. Upravo je to tema sljedećeg poglavlja.



## **5. GLAVNI PROBLEMI TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA I NEKI MOGUĆI ODGOVORI**

### **5.1. Empirijski idealni objekti**

Jedan od prvih prigovora vezanih uz Kantovo razlikovanje između empirijske idealnosti i empirijske stvarnosti jest pitanje statusa mentalnih objekata. Čisto mentalni objekti, poput mentalnih slika, trebali bi biti empirijski idealni (kao što je prije i navedeno), ali tu postoji jedna komplikacija. Naime, mi mentalne objekte doživljavamo kroz čistu formu osjetilne intuicije, kroz vrijeme kao unutarnje osjetilo, a svi objekti doživljeni kroz vrijeme i prostor automatski dobivaju status empirijske realnosti upravo zato što ih doživljavamo kroz empirijski realne čiste forme zrenja. Ako je tako, čini se da ulazimo u kontradikciju tvrdeći da su mentalni objekti u isto vrijeme empirijski realni i idealni.

Jedan od mogućih odgovora jest da Kant koristi pojmove empirijske stvarnosti i idealnosti u dva različita smisla. Prvi smisao je onaj koji se odnosi na cjelokupni svijet i postojanje stvari po sebi i njenih karakteristika. U tome smislu mentalni objekti stvarno jesu empirijski realni jer oni postoje na razini empirijskoga svijeta (makar samo u umovima ljudi) i transcendentalno idealni jer nisu dio stvari po sebi. Druga razina shvaćanja ove distinkcije je na „nižoj“ razini kada je u pitanju samo empirijski svijet. U tome smislu mentalne slike, ali i neki drugi mentalni entiteti poput halucinacija ili iluzija, empirijski su idealni objekti jer ne postoje u materijalnom svijetu. Drugim riječima, moglo bi se reći da nisu materijalni objekti pa su stoga idealni.

### **5.2. Problem geometrije**

U prošleme poglavlju bila su iznesena četiri argumenta kojima se dokazuje jača, ontološka verzija transcendentalnog idealizma. Cilj tih argumenata bio je pokazati da transcendentalni idealizam nije samo epistemološke agnostičke prirode kada je u pitanju znanje o stvarima po sebi, već i ontološke jer razjašnjava ontološki status prostora i vremena, a to je da oni nisu stvari po sebi. Glavni od četiriju argumenata, koji se uzima kao najjači, jest argument iz geometrije. Kako bi Kant očuvao svoju ontološku verziju

transcendentalnog idealizma, važno je da argument iz geometrije uspije. Naravno, taj je argument iznimno kritiziran zbog nekih svojih poteškoća.

Glavna komponenta tog argumenta je Kantovo definiranje geometrije kao apriorne i nužne. Na temelju toga on zaključuje kako nije moguće da geometrija opisuje stvari po sebi, nego samo empirijski svijet pojava. Iz toga slijedi kako prostor ne može biti dio dimenzije stvari po sebi (kako je objašnjeno ranije). Razlog tome jest taj da Kant implicira kako je euklidska geometrija ona koja objašnjava svijet time što navodi trodimenzionalnost kao jednu od karakteristika prostora. Budući da je kasniji razvoj znanosti utvrdio kako svijet nije ustrojen na temelju euklidske geometrije, nego na temelju neeuklidskih geometrija, koje su aposteriorne i kontingentne, čini se kako cijeli argument iz geometrije, a s njime i transcendentalni idealizam, propadaju.

Jedan odgovor na ovaj prigovor je sljedeći. Iako je Kant smatrao da je prostor euklidske prirode, to ne znači da on u načelu isključuje sve druge vrste geometrije. Kant ne želi samo pokazati da je prostor nužno euklidski, nego da se njegova koncepcija prostora slaže s euklidskom geometrijom (koja se tada smatrala normom). Transcendentalni idealizam ne implicira dakle da je prostor nužno euklidski. To je vidljivo iz distinkcije pojmova prostora kao 1) transcendentalnoga prostora i kao 2) empirijskoga prostora. Prvi je čista intuitivna forma koja je transcendentalno idealna i neodređena. O njemu geometrija (kakva god bila) ne govori ništa (niti može govoriti). No okviru empirijskoga svijeta dolazimo do druge koncepcije prostora koja je aposteriorna i određena. Upravo je to „verzija“ prostora koju proučava geometrija. S obzirom na to da transcendentalna verzija prostora nije vezana niti za jedan oblik geometrije te je tako glavna kritika ovog argumenta neodrživa.

Naravno, sigurniji put je pružiti još jedan argument za transcendentalnu idealnost prostora i vremena koji je neovisan o argumentu iz geometrije. Kant upravo to i čini:

Što se tiče drugog slučaja, vrijeme [shvaćeno] kao određenje ili poredak koji pripada samim stvarima ne bi moglo prethoditi predmetima kao njihov uvjet, niti bi ga se moglo spoznati i zrijeti sintetičkim sudovima a priori (KrV, B 49/A 32).

Naime, kako bismo znali da su stvari po sebi doista u prostoru i vremenu, morali bismo ih zamijetiti, što bi prostor i vrijeme činilo aposteriornim reprezentacijama. Gardner sažima ovaj argument u formi sljedećeg zaključka:

1. Mora se objasniti kako su predmeti mogući za nas.
2. Transcendentalni realizam ne može objasniti kako su predmeti mogući za nas.
3. Mogućnost predmeta za nas objašnjava se pretpostavkom da imamo reprezentacije a priori koje tvore predmete.
4. Mogućnost predmeta za nas zahtijeva da oni budu zamišljeni kao transcendentalno idealni (Gardner, 1999., str. 68).

Potporna takvoj interpretaciji može se pronaći u Kantovoj argumentaciji u *Prolegomeni*:

Ako bi nam priroda signalizirala postojanje stvari po sebi, nju nikad ne bismo mogli spoznati ni a priori ni aposteriori. Ne apriori, jer kako možemo znati što pripada stvarima po sebi, jer se to nikada ne može učiniti disekcijom naših pojmova (u analitičkim sudovima)? ... Jednako je nemoguće spoznati prirodu stvari po sebi aposteriori. Jer ako nas iskustvo želi naučiti zakonima kojima podliježe postojanje stvari, ovi zakoni, ako se odnose na stvari po sebi, morali bi se odnositi na njih nužno čak i izvan našeg iskustva. Ali iskustvo nas uči što postoji i kako ono postoji, ali nikada ne mora nužno postojati tako, a ne drugačije. Iskustvo nas stoga nikada ne može naučiti prirodu stvari po sebi (Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, 1783./1953.).

Gardner nastavlja dalje s objašnjenjem gore navedenog zaključka:

Stvari same po sebi jesu stvari ustrojene neovisno o našem iskustvu, s kojima naša spoznaja mora biti u skladu, a imati znanje o njima znači znati njihovu narav ili ustroj. Poznavanje stvari po sebi je, dakle, znanje o tome kako stvar 'mora nužno postojati' u smislu da je znanje o tome kako stvar postoji neovisno o mogućnosti njenog pojavljivanja kod nas, za razliku od znanja o pojavama, što nema implikacije za ustroj bilo čega izvan našeg iskustva (Gardner, 1999., str. 69).

Drugim riječima, čini se da nužnost koja dolazi u konjunktiji s apriornošću signalizira na koji način su objekti u svijetu ustrojeni. S obzirom na to da su neki predmeti apriorni, oni očito ne pripadaju dimenziji iskustva, ali samim time njihova je priroda nužna jer drukčije ne bi mogli biti dio ustroja svijeta. Znanje o stvarima po sebi stoga mora

uključivati znanje o tome kako su stvari po sebi ustrojene, a mi takvog znanja nemamo. O ustroju vanjskih predmeta imamo znanje samo na temelju iskustva koje je rezervirano za aposteriorni svijet pojava. Ovime Kant potvrđuje još jednu prije iznesenu tvrdnju, a to je da ako ne prihvatimo prostor i vrijeme kao apriorne i transcendentalno idealne objekte, prisiljeni smo prihvatiti Berkeleyevu interpretaciju koja ih svodi na komponente našeg uma zajedno sa svim ostalim predmetima.

### **5.3. Trendelenburgova alternativa**

Postoji jedan vrlo poznat prigovor Kantu koji je postavio Friedrich Adolf Trendelenburg i često se naziva Trendelenburgova alternativa ili zanemarena alternativa. Trendelenburg tvrdi sljedeće:

...[iz svega toga] nigdje ne proizlazi misao koja bi spriječila da vrijeme i prostor nisu istovremeno izvan ljudske zamjedbe. Ovaj ekskluzivni [izraz] „jedino“ u tvrdnji da su prostor i vrijeme jedino subjektivni nije opravdan (Trendelenburg, 1840, str. 162).

Ono što Trendelenburg želi reći jest to da postoji opcija koju ni Kant ni njegovi kritičari nisu razmotrili kada je u pitanju priroda prostora i vremena. Ta opcija kaže da je moguće da su prostor i vrijeme istovremeno i čiste forme zrenja, ali i dio stvari po sebi. Kant je tvrdio da su one samo čiste forme zrenja te da ne postoje kao stvari po sebi, a njegovi kritičari tvrdili su suprotno. Trendelenburg tvrdi da je moguće da su obje strane u pravu, iako Kant dogmatički odbacuje tu alternativu. Važno je napomenuti da je ovdje u pitanju samo mogućnost da su prostor i vrijeme stvari po sebi te na taj način Trendelenburg dovodi u pitanje jaču verziju transcendentalnog idealizma koja posjeduje neke ontološke implikacije (prvenstveno da prostor i vrijeme nisu stvari po sebi). Drugim riječima, slabija verzija transcendentalnog idealizma, koja ima samo epistemološke implikacije (prvenstveno da su prostor i vrijeme dio naše subjektivne forme zrenja te da ne znamo jesu li i stvari po sebi), ostaje netaknuta ovim prigovorom. Na kušnji je samo jača, ontološka verzija.

Kako bi se utvrdilo je li moguća uspješna obrana od tog prigovora, potrebno je prvo razjasniti pitanje dopušta li uopće transcendentalni idealizam da neki objekt

istovremeno bude *subjektivan* uvjet, u smislu uvjeta prema kojem se objekti reprezentiraju kako bismo mi imali znanje o njima, i *objektivna* forma. Čini se kako transcendentalni idealizam to dopušta, ali Kant ima jasniju, određeniju definiciju „subjektivnoga“.

Gardnerovim riječima:

On [Kant] poistovjećuje subjektivne uvjete s reprezentacijama koje čine formu njihovih predmeta i vjeruje da je pokazao kako se prostor i vrijeme moraju shvatiti na taj način, ako se dopusti da su oni pretpostavke iskustva. ... Kant može zaniijekati koherentnost pretpostavke da nešto može biti i subjektivan uvjet i objektivna forma na osnovi toga što način na koji se predmeti *dovode do pojavljivanja* ne bi mogao biti i način na koji se oni *konstituirani po sebi*. Ta su dva stanja potpuno heterogena (Gardner, 1999., str. 71).

Drugim riječima, ta su dva statusa objekata međusobno isključiva pa već samim time što je nešto subjektivna forma zrenja ono ne može istovremeno biti i stvar po sebi. Naravno, to nije konačan udarac za zanemarenu alternativu, ali zasigurno ojačava Kantovu poziciju.

Drukčiji odgovor bio bi jednostavno pustiti голу mogućnost da prostor i vrijeme jesu stvari po sebi i prihvatiti slabiju, epistemološku verziju transcendentalnog idealizma. Također, Gardner utvrđuje kako sam problem Trendelenburgove alternative nema neku filozofsku snagu niti važnost:

I jasno je da je Trendelenburgova alternativa bez filozofskog značenja. S gledišta naše spoznaje, hipotetizirani dvostruki status prostora i vremena – za koji čak ne možemo biti sigurni da je stvarna mogućnost – može biti samo gola slučajnost: za nas je nezamislivo da bi trebala postojati veza između prostorno–vremenskih pojava i stvari po sebi (Gardner, 1999., str. 73).

#### **5.4. Daljnji problem razlikovanja Berkeleyya i Kanta**

U prošleme poglavlju već je razmotrena razlika između Berkeleyevog idealizma i Kantovog transcendentalnog idealizma. Ovdje će biti razmotren još jedan daljnji problem kojim se Kantov idealizam pokušava svesti na Berkeleyjev, a radi se o Kantovoj upotrebi pojma *pojava* (*Erscheinung*) i pojma *predodžba* (*Vorstellung*). Čini

se kako Kant često koristi ta dva pojma naizmjenice, a da pritom nije objasnio po čemu se oni razlikuju. To se može potkrijepiti sljedećim citatima:

...puka igra naših predodžaba, a na kraju se svode na određenja unutarnjeg osjetila (KrV, A 101).

...pojave nisu ništa drugo nego predodžbe (KrV, A 250),

...samo u nama kao određenja mog identičnog ja (KrV, A 129)

...postojeći samo relativno prema subjektu u kojem... obitavaju (KrV, B 164).

...vanjski su predmeti puke vrste prikaza, koje nikad ne možemo spoznati, osim u nama (KrV, A 365).

No u nekim dijelovima *Kritike* Kant naglašava razliku između tih dvaju smislova pojma pojave, što primjećuje Gardner:

Pojava se najprije u [Transcendentalnoj] Estetici definira kao „neodređeni objekt empirijske intuicije“ (A20 / B34), a Kant se većinu vremena referira na pojave kao na predmete reprezentacije („objekti percepcije“, B207). To nam omogućuje da o pojavama razmišljamo kao o stvarima koje se razlikuju od naših reprezentacija, kao o stvarima koje čine naše reprezentacije (Gardner, 1999., str. 176).

Interpretacija koja se prirodno nameće jest da su pojave i reprezentacije izjednačene (zahvaljujući Kantovoj nedorečenosti o bitnim razlikovnim svojstvima tih dvaju pojmova). To bi značilo da su pojave, koje bi za Kanta trebale predstavljati vanjske predmete onakvima kakve ih mi doživljavamo (kakvi su nam dani kroz čiste forme zrenja), izjednačene s reprezentacijama (koje su dio našega uma) te je stoga cijeli vanjski svijet pojava sveden na mentalističku ontologiju kakvu propagira Berkeley.

Postoje dva argumenta kojima bi se Kant mogao obraniti od takvih optužaba. Fokus prvog argumenta jest razjasniti koja je stvarna razlika između pojave i stvari po sebi. Drugi argument više je generalne prirode i služi kako bi se upozorilo na daljnje razlike koje razdvajaju Berkeleyya od Kanta.

Vidljivo je da Kant upotrebljava pojmove *pojava* i *reprezentacija* na dva različita načina. Na početku, u transcendentalnoj estetici, Kant koristi termin „pojava“ u smislu načina danosti vanjskih predmeta u odnosu na nas. S obzirom na to da do tog dijela u *Kritici* još nisu razjašnjeni neki drugi elementi (konkretnije, stvari po sebi),

pojam pojave se definira u odnosu na nas kojima su pojave dane. Kasnije, kada se uvede novi element Kantove doktrine, a to je stvar po sebi, pojam pojave prestaje biti dostatno precizan, pojam te u prvi plan dospijeva pojam predodžbe odnosno ili reprezentacije. *Reprezentacija* u tome smislu toj interpretaciji ne znači da je pojava ~~sada~~ postala dio našeg uma, nego da postoji ontološka razlika između pojave kao reprezentiranog sadržaja ili reprezentiranog predmeta s jedne i stvari po sebi s druge strane. Stoga „pojava“ i „reprezentacija“ označavaju istu stvar, a to su reprezentirani vanjski predmeti, ovisno o tomu naglašava li se odnos prema subjektu ili prema stvari po sebi. Termin „pojava“ Kant primarno upotrebljava kada o reprezentiranim sadržajima govori kao o vanjskim predmetima i njihovom odnosu prema subjektu (i subjektivnim uvjetima spoznaje). Termin „predodžba“ („reprezentacija“) primarno se javlja u govoru o vanjskim predmetima kada se naglašava odnos reprezentiranog sadržaja prema stvari po sebi. U prvom kontekstu, kako to vidi Gardner, pojave *jesu stvari* ili sami izvanjski predmeti, a u drugome one su *pojave stvari* koje nisu one same, pa se stoga poistovjećuju sa stanjima subjekta. Iz toga je vidljivo da razlikovanje pojave i stvari po sebi nikako ne dovodi Kantovu doktrinu u opasnost da se sroza u Berkeleyev idealizam (Gardner, 1999., str. 181–182).

Drugi Kantov argument služi kako bi se Kantova doktrina na općenitoj razini suprotstavila Berkeleyjevoj. Čest je prigovor da samo postuliranje stvari po sebi nije dovoljno kako bi se Kantove pojave razlikovale od Berkeleyjevih ideja, tako da postoji opasnost da vanjski predmeti budu svedeni na čisto mentalne predmete. No Kant ne postavlja stvari po sebi kao neke zasebne entitete koji koegzistiraju uz pojave i nemaju nikakvoga dodira s njima. Pojave su zapravo na neki način „usidrene“ u stvarima po sebi. Drugim riječima, Kant tvrdi da su stvari po sebi *realno postojeći vanjski predmeti i uzroci pojavama*, samo što je način na koji mi doživljavamo svijet pojava takav zbog našeg kognitivnog ustroja. Time se razlikuje od Berkeleya čije ideje zapravo isključuju postojanje vanjskih predmeta.

Druga važna razlika između Kanta i Berkeleyja je već spomenuta i tiče se čistih forma zrenja, konkretnije prostora. Berkeley nije samo reducirao vanjske predmete na razinu ideja u umu, nego i sam prostor. Za Kanta prostor ne pripada stvari po sebi, nego je čista forma zrenja prema kojoj su svi vanjski objekti ustrojani, a to implicira *nužnost*. Prema Gardneru,

Kantova je poanta da za Berkeleyja sadržaj iskustva uopće nije ograničen, pa je ono isto što i iluzija: koja god razlikovanja Berkeley povlačio unutar njega, ona nikada neće uhvatiti pravu razliku između postojećeg i iluzornog iskustva i neće zapravo zaslužiti da ih se opiše kao razlikovanja između stvarnosti i pojava. Za Kanta, nasuprot tome, iskustvo je prožeto nužnošću (Gardner, 1999., str. 177).

S jedne strane, Kant tvrdi da se pojave temelje na *realno* postojećim predmetima, a to su stvari po sebi, a s druge strane da je cijeli doživljaj iskustva prožet *nužnošću* zahvaljujući čistim formama zrenja.

Ovime su izneseni neki prigovori Kantovoj doktrini transcendentalnog idealizma, kao i neki mogući odgovori na njih. Kantova se doktrina pokazuje veoma razrađenom i koherentnom te otpornom na prigovore. Transcendentalni idealizam kao specifična forma epistemološkog antirealizma i metafizičkog realizma stoga ima određene prednosti u odnosu na konkurentne realističke i idealističke teorije svoga vremena. S druge strane, nedostaci koje ta doktrina pokazuje ujedno su zajednički i drugim antirealističkim, specifično fenomenalističkim teorijama unutar moderne epistemologije. Svođenje prostora i vremena na čisto subjektivne forme iskustva te razlikovanje između stvari po sebi i pojava nisu neproblematične pretpostavke. Štoviše, iz realističke perspektive može se uvijek pitati jesu li te pretpostavke opravdane. Naime, jednostavnije je pretpostaviti da su prostor i vrijeme ipak stvarni elementi svijeta kao i da su ono što Kant naziva pojavama jednako tako stvarni entiteti, nezavisni od nas, ali takvi da ih mi jednako tako izravno spoznajemo kao što bismo, prema Kantu, spoznavali pojave. Drugim riječima, Kant zapravo nema nikav konačan dokaz da pojave u biti nisu stvari po sebi, niti da prostor i vrijeme nisu stvarne dimenzije postojanja.



## 6. ZAKLJUČAK

Kantov filozofski doprinos, pogotovo u domeni teorijske filozofije i u okviru njegove doktrine transcendentalnog idealizma, bio je presudan za razvoj cjelokupne moderne filozofije. Kant je epistemologiju i metafiziku usmjerio u potpuno novom pravcu. Tom pravcu on sam daje naziv "transcendentalna filozofija", a metaforički ga uspoređuje sa slavnim trenutkom u znanosti – Kopernikovom revolucijom u astronomiji i kozmologiji. Time naglašava glavnu karakteristiku svoje filozofije, a to je obrat iz razmatranja svijeta kao neovisnoga od subjekta u razmatranje svijeta kao ovisnoga o perspektivi promatrača. Znanje o svijetu više nije izravna posljedica objektivnih, izvanjskih činjenica koje mi pasivno doživljavamo kao takve, niti je pitanje razumskog uvida bez prisustva empirijskog iskustva. U stjecanju znanja naš perceptivni sustav, zajedno s našim pojmovima, aktivno tvori sliku svijeta koja bi bez nas vjerojatno bila potpuno drugačija. U tomu posebnu ulogu imaju prostor i vrijeme kao čiste forme naše osjetilnosti. To je jedna od glavnih teza kopernikanskog obrata, a ujedno i jedna od komponenti njegove doktrine transcendentalnog idealizma.

Transcendentalnim idealizmom Kant tvrdi da prostor i vrijeme ne postoje kao zasebni entiteti u objektivnom svijetu po sebi, nego da su osnovni elementi svijeta pojava koji je subjektivan i ovisi o nama. Time se podrazumijeva i druga komponenta transcendentalnog idealizma, a to je razlikovanje između pojava (*phaenomena*) i stvari po sebi (*noumena*). Ljudi kao bića ograničena svojim perceptivnim aparatom, načinom spoznaje, zauvijek ostaju unutar svijeta pojava te nikada ne mogu, ali i ne trebaju spoznati svijet kakav je po sebi. Ono što možemo znati, prema Kantu, jest da su prostor i vrijeme empirijski stvarni, odnosno da su stvarno postojeći u svijetu pojava i da su transcendentarno idealni, tj. da ne postoje kao stvari po sebi.

Zahvaljujući toj distinkciji između realnosti i idealnosti, Kant svijetu pripisuje dvije dimenzije, dimenziju *pojava* i dimenziju *stvari po sebi*, te upravo na temelju tog razlikovanja argumentira protiv transcendentálnih realista. Transcendentalni idealizam izbjegava propadanje u idealizam Berkeleyjevog tipa, dogmatički realizam ili skepticizam (agnosticizam). Na taj način on rješava i spor između empirista i racionalista, koji se činio dotad nerješivim.

U ovom su radu objašnjene glavne komponente doktrine transcendentalnog idealizma te njegove prednosti i nedostaci. Usprkos nedostacima, transcendentelni idealizam se pokazuje kao koherentna doktrina, koja je uspješna onoliko koliko takva antirealistička doktrina može biti. Među glavnim prigovorima koji se često uzimaju kao odlučujući protiv Kantove teorije razmotren je prigovor Kantovom argumentu iz geometrije kojim Kant dokazuje da je prostor samo čista forma osjetilnosti. Taj se argument smatra pogrešnim iz više razloga, od kojih je glavni taj da se Kant oslanja na nužnu istinitost Euklidove geometriju te bi stoga cijela Kantova teorija trebala biti neodrživa. Drugi je prigovor, koji postaje aktualan još za Kantova života, taj da transcendentelni idealizam propada u idealizam Berkeleyjeva tipa. Na oba ova prigovora dani su odgovori koji upućuju na održivost Kantove doktrine u okviru općeg antirealističkog stajališta.

## 7. LITERATURA

- Berkeley, G. (1721./1991.). *De Motu and the Analyst*. (D. M. Jesseph, ur.) Raleigh: Springer.
- Gardner, S. (1999.). *Kant and the Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, S. C. (1646. – 1716./2000.). *Correspondence*. (R. Ariew, ur.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hume, D. (1748./2008.). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1781./1787.). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga : J.F. Hartknoch.
- Kant, I. (1783./1953.). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. (V. D. Sonnenfeld, prev.) Zagreb: Matica Hrvatska.
- Kant, I. (1787./1984.). *Kritika čistog uma*. (V. D. Sonnenfeld, prev.) Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Kant, I. (1787./2007.). *Critique of Pure Reason*. (M. Weigelt, prev.) London: Penguin Group.
- Langton, R. (1995). *Kantian Humility*. Princeton: Princeton University.
- Leibniz, G. W. (1714./1999.). *Monadologija*. (D. Barbarić, ur.) Zagreb: Demetra.
- Locke, J. (1690/1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University.
- Newton, I. (1687./2018.). *Principia mathematica philosophiae naturalis*. (A. Motte, prev.) CreateSpace Independent Publishing Platform.

Strickland, L. (2014). *Leibniz's Monadology, A New Guide and Translation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Trendelenburg, F. A. (1840). *Logische Untersuchungen*. Berlin: G. Bethge.