



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
БАЊА ЛУКА



САША ЛАКЕТА

ХЈУМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ФИЛОЗОФИЈА

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Бања Лука, 2016.



**UNIVERSITY OF BANJA LUKA
FACULTY OF PHILOSOPHY
BANJA LUKA**



SAŠA LAKETA

HUME AND TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY

DOCTORAL DISSERTATION

Banja Luka, 2016.

Информације о ментору и дисертацији

Ментор: Проф. др Владимир Милисављевић, ванредни професор, Универзитет у Источном Сарајеву, Филозофски факултет, Спознајна теорија.

Наслов докторске дисертације: Хјум и трансцендентална филозофија.

Резиме: Најопштији предмет истраживања дисертације треба потражити у оквирима филозофске анализе односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских концепција. Најопштији циљ овако постављеног, општег, предмета рада вођен је намјером позиционирања и анализе критичних тачака у Хјумовој филозофији на основу којих су филозофи трансценденталнога усмјерења у теорији сазнања и филозофији уопште или проналазили блискости с Хјумовом мишљу или црпили своје битне филозофске поставке. Коначна сврха таквог, општег, предмета и циља треба да се испуни у изналажењу и анализи мање-више експлицитних филозофских ставова Хјумове теорије сазнања који су промакли досадашњим интерпретаторима Хјумове филозофије, а који би нам могли понудити другачије филозофске увиде и рјешења за апорије присутне при филозофским интерпретацијама односа Хјума и трансценденталне филозофије, али и увиде који би допринијели разрјешењу апорија присутних унутар самог поља трансценденталне филозофије.

Један од основних задатака рада је историјско-филозофски, при чему, с обзиром на разлике у разумјевању Хјумове филозофије присутне унутар трансценденталних филозофских концепција, прије свега мислимо на задатак обиљежен потребом за јасним одређењем вриједности и улоге Хјумове мисли у трансценденталном историјско-филозофском контексту, па тек онда у историјско-филозофском контексту уопште.

Структура и садржај рада, гледано из друге, методолошке, позиције, нису у толикој мјери историјско-филозофски, колико, у најширем смислу казано – аналитички/проблемски. Таква структура показује и да историјско-филозофски задатак не би требало разумјети самосврховито. Ријеч је о покушају да се филозофским проблемима везаним за теорију сазнања приступи и из полазишта које их сагледава у виду живих, и даље битних, темата – прије свега с обзиром на науку и научну методологију - а не о полазишту које би само требало да нам покаже јасне историјско-филозофске дистинкције приликом поимања једног или мноштва филозофских проблема, а дистинкције важеће за једну или другу филозофску епоху, школу или правац.

Разлике при интерпретацији Хјумове филозофије унутар трансценденталних и филозофских система уопште представљају и један од основних мотива рада стога што показују и на отворено теоријскосазнајно мјесто у којему бисмо могли потражити и узроке таквих, другачијих, приступа при разумјевању Хјумове филозофије, али и на, то је оно што је битније, мјесто у којему бисмо могли изнаћи специфичности Хјумове

теорије сазнања које су, казали смо, промакле досадашњим интерпретацијама његове филозофије. Другачије интерпретације упућују на још недовољно истражен и елабориран простор Хјумове теорије сазнања. Оне, саме по себи, легитимишу потребу ревидирања његове мисли.

Кључне ријечи: Хјум, Кант, трансцендентално, уобразиља, аперцепција, теорија сазнања.

Научна област: Филозофија.

Научно поље: Спознајна теорија.

Класификациона ознака: H001

Тип одабране лиценце Креативне заједнице: Ауторство-некомерцијално-без прераде.

Informations about mentor and dissertation

Mentor: Prof. Vladimir Milisavljević, associate professor, University of East Sarajevo, Faculty of philosophy, Theory of knowledge.

Title: Hume and transcendental philosophy.

Summary: The general subject of this thesis should be sought within the framework of philosophical analysis of the relationship of Hume's philosophy and transcendental philosophical conceptions. The general objective of the thesis is guided by the intention of positioning and analysis of critical points in Hume's philosophy on which philosophers of transcendental orientation within the theory of knowledge and philosophy in general were either finding closeness with Hume's thought or drew their significant philosophical insights. The final purpose of such general subject and objective should be fulfilled in finding and analyzing more or less explicit philosophical findings of Hume's theory of knowledge that had been missed by the previous Hume's philosophy interpreters and that could offer us different philosophical insights and solutions to aporias present in philosophical interpretations of Hume's relationship with transcendental philosophy, but also insights that would contribute to relieving aporias present within the field of transcendental philosophy itself.

One of the basic tasks of the thesis is set within the field of history of philosophy, where, given the differences in understanding of Hume's philosophy present within the transcendental philosophical conceptions, we think primarily of the task characterized by the need for a clear definition of the value and role of Hume's thought in the transcendental context and only then in the context of history of philosophy in general.

The structure and contents of the thesis seen from another methodological perspective are not so much historical as much as, in the broadest sense - analytical. This structure shows that the task concerned with history of philosophy should not be understood as self-sufficient. It is an attempt to approach the philosophical problems regarding the theory of knowledge from the point that sees them in the form of living, still important, topics - especially with regard to the science and research methodology - and not the approach that should only show us clear distinctions valid for one or the other philosophical epoch, school or course.

Differences in interpretation of Hume's philosophy within the transcendental and philosophical systems in general are one of the main motives of the thesis because they point out to the open theoretical place where we could look for the causes of such different approaches for understanding Hume's philosophy. What is more important, the point out to the area where we can find the specifics of Hume's theory of knowledge, which, as we have referred may have been missed by the previous interpretations of his philosophy. Different

interpretations point to yet insufficiently explored and elaborated premises of Hume's theory of knowledge. They themselves legitimize the necessity to revise his thought.

Key words: Hume, Kant, transcendental, imagination, apperception, theory of knowledge.

Scientific field: Philosophy.

Scientific sub-field: Theory of knowledge.

Classification code: H001

Type of selected license of creative community: authorship - non commercial - without processing.

САДРЖАЈ

УВОД	8
ПОСЕБНОСТИ ХЈУМОВЕ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА	19
1. Расправа о људској природи и Истраживање о људском разуму: опште разлике у садржају	15
2. Разлике у Хјумовом поимању природе математичких принципа у <i>Расправи</i> и <i>Истраживању</i>	31
3. Хјумово поимање простора и времена сагледано у свјетлу теоријскосазнајних поставки теорије релативитета и Кантовог критицизма: проблем <i>априори</i>	43
4. Уводно разматрање проблема уобразиље: Кантов конструктивизам сагледан у контексту неизвјесности математичких мјера Хјумове теорије сазнања	59
5. Хјумово поимање уобразиље	73
ИДЕЈА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ	91
1. Хјумов „заједнички коријен“	91
2. Формална и трансцендентална логика	105
3. Кантов критицистички конструктивизам и Хјумов трансцендентални емпиризам	121
4. Фихтеов трансцендентални идеализам	135
5. Смисао и апорије трансценденталног обрта: трансцендентално Ја	151
6. Кант и проблем метафизике: Хајдегер и Кант	167
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ РЕЦЕПЦИЈЕ ХЈУМОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ	187
1. Касирерово разумијевање Хјума: особености Хјумовог скептицизма	187
2. Кант и Хјум: критицистичка анализа Хјумове филозофије ограничена на <i>Истраживање о људском разуму</i>	203
3. Хусерл и Хјум: сензуалистичке предрасуде Хјумове теорије сазнања	219
4. Хјумова филозофија сагледана у контексту критике принципа каузалитета	242
ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА	256
SUMMARY	262
БИБЛИОГРАФИЈА	264
БИОГРАФИЈА	269

УВОД

Проблематика исказивања јасног суодноса Хјумове натуралистичке филозофије и најопштијих, заједничких, полазишта трансценденталних филозофских праваца вишеслојна је, жива и отворена. Погријешили бисмо уколико бисмо је проматрали само у оквирима историјско-филозофске проблематике при којој би све напоре само требало свести на изналажење јасне филозофске улоге Хјумове мисли с обзиром на различите филозофске системе, теорију сазнања и филозофију уопште. Таква „методологија“ претпоставља, казаћемо - непроблематичног Хјума; Хјума који ништа не нуди. Наиме, чини се да бисмо били много ближи стварној тежини питања уколико бисмо саму потребу за исказивањем јасног историјско-филозофског суодноса *Хјум-трансцендентално* видјели као резултат који произилази из филозофских проблема који и даље чекају на своје, ако не сигурно, онда, колико-толико увјерљиво разјашњење. - Као резултат и даље актуелних апорија присутних и у натуралистичким и у трансценденталистичким филозофским полазиштима.

Позиционирање Хјумовог мишљења у историјско-филозофски период британског емпиризма једнако је исхитрено колико и означавање најопштијег тона његове филозофије одликом радикалног скептицизма или, даље, а у битној вези са претходним - колико и разумијевање његовог мишљења у виду погледа на филозофску апоретику који је изричито супростављен метафизичким интересовањима и налазима; као битно неметафизичког. Сви ови „погледи“ на Хјума посједују своје филозофско важење, али ниједан од њих не исцрпљује све вриједности Хјумове филозофије.

Наравно, Хјумово историјско-филозофско, академско, „устројавање“ не би требало етикетирати као ексклузивну филозофску неправду. Оно је проблематично у толикој мјери у којој је проблематично и било које редуковање неког од личних филозофских доживљаја на скуп општих појмовних и термилолошких одређења прихваћених као важећих и одређујућих за један, специфичан, филозофски систем, покрет, епоху или правац. Свака од таквих историјско-филозофских класификација у одређеној мјери имплицира генерализацију која, по простој инерцији, по својој природи, некритички асимилира, не види, апстрахује или напросто одбацује све оне личне елементе који на јасан начин не доприносе учвршћивању већ етаблираних,

претпостављених, системских, замисли једне од мноштва филозофских парадигми.

Уколико историјско-филозофско позиционирање неког од личних филозофских доживљаја у посебну филозофску епоху или правац и има неки значај, онда се он готово искључиво везује и исцрпљује у спровођењу простих елаборантско-вриједносних анализа које имају за циљ да нам покажу колико је један такав, специфичан, филозофски став успио допринијети утемељењу или напретку једне од мноштва посебних филозофских парадигми у коју су га сврстали. Лични филозофски доживљај постаје дијелом система или правца онда када се исказе као један од кохерентних дијелова који доприноси чврстости и конзистентности већ присутне парадигматске зграде. Историјско-филозофске класификације једног од таквих, затечених, личних, филозофских ставова, служе сврси утврђивања важности улоге коју је он одиграо при дубљем расвјетљавању или даљем проширивању наслијеђеног или затеченог, већ задатог, терминолошког и појмовног, апарата. Правац кретања личног филозофског доживљаја у системским зградама најчешће је правац имплозије. Класификација личног која само служи сврси кларификације наслијеђеног не може понијети одлику филозофског *разумијевања* него, само, одлику - техничког *објашњавања*.

Само она историја филозофије која не занемарује и не заборавља елемент *личног* може понијети одлику филозофске дисциплине, а само они лични доживљаји који не заборављају вриједност наслијеђеног и затеченог – могу бити филозофски.

Назив докторске тезе казује да њен најопштији предмет истраживања треба потражити у оквирима филозофске анализе односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских концепција. Најопштији циљ овако постављеног, општег, предмета рада вођен је намјером позиционирања и анализе критичних тачака у Хјумовој филозофији на основу којих су филозофи трансценденталнога усмјерења у теорији сазнања и филозофији уопште или проналазили блискости с Хјумовом мишљу или црпили своје битне филозофске поставке. Коначна сврха таквог, општег, предмета и циља треба да се испуни и у изналажењу и анализи мање-више експлицитних филозофских ставова Хјумове теорије сазнања који су промакли досадашњим интерпретаторима Хјумове филозофије, а који би нам могли понудити другачије филозофске увиде и рјешења за апорије присутне при филозофским интерпретацијама односа Хјума и трансценденталне филозофије, али и увиде који би допринијели разрјешењу апорија присутних

унутар самог поља трансценденталне филозофије.

Један од основних задатака рада је, дакле, историјско-филозофски, при чему, с обзиром на разлике у разумијевању Хјумове филозофије присутне унутар трансценденталних филозофских концепција, прије свега мислимо на задатак обиљежен потребом за јасним одређењем вриједности и улоге Хјумове мисли у трансценденталном историјско-филозофском контексту, па тек онда у историјско-филозофском контексту уопште.

Структура и садржај рада, гледано из друге, методолошке, позиције, нису у толикој мјери историјско-филозофски, колико, у најширем смислу казано – аналитички/проблемски. Таква структура показује и да историјско-филозофски задатак не би требало разумјети самосврховито. Ријеч је о покушају да се филозофским проблемима везаним за теорију сазнања приступи и из полазишта које их сагледава у виду живих, и даље битних, темата – прије свега с обзиром на науку и научну методологију - а не о полазишту које би само требало да нам покаже јасне историјско-филозофске дистинкције приликом поимања једног или мноштва филозофских проблема, а дистинкције важеће за једну или другу филозофску епоху, школу или правац.

Разлике при интерпретацији Хјумове филозофије унутар трансценденталних и филозофских система уопште представљају и један од основних мотива рада стога што показују и на отворено теоријскосазнајно мјесто у којему бисмо могли потражити и узроке таквих, другачијих, приступа при разумијевању Хјумове филозофије, али и на, то је оно што је битније, мјесто у којему бисмо могли изнаћи специфичности Хјумове теорије сазнања које су, казали смо, промакле досадашњим интерпретацијама његове филозофије. Другачије интерпретације упућују на још недовољно истражен и елабориран простор Хјумове теорије сазнања. Оне, саме по себи, легитимишу потребу ревидирања његове мисли, али, поновићемо, ревидирања које не би требало ограничити само у оквире историје-филозофије.

Уколико би требало упутити на конкретне филозофске ставове који су дали најјачи полазни потицај за помисао о сврховитости поновног пропитивања односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских система, било би то онда стото поглавље Хусерлове *Формалне и трансценденталне логике*.

Први дио рада – *Посебности Хјумове теорије сазнања* – управо, обиљежиће и структура и садржај који нису у строгом смислу историјско-филозофски. Истим, обиљежиће га и задатак који би требало да нам покаже да је теоријскосазнајна

тематика везана за проблем математичких судова и услова могућности математичког сазнања уопште, а коју изналазимо у Хјумовом и Кантовом теоријскосазнајном систему, не само битан и отворен филозофски проблем, него и проблем који у филозофским концепцијама ова два филозофа, уз све њихове разлике, на одређени начин, превазилази ставове важеће за савремену науку.

У готово истој мјери у којој се тежиште и сигурност Кантове критицистичке филозофије поставља и изналази у општенужности и извјесности математичких принципа, једно од тежишта проблема односа *Хјума и трансценденталне филозофије* треба потражити у специфичностима присутним при различитим приступима проблему математике. Покушај да се ове разлике искажу на јасан начин, биће једно од обиљежја првог дијела рада.

У оквирима ових, почетних, страница текста, поставићемо и теоријскосазнајну тезу важећу за Хјумову филозофију коју ће бити и најтеже бранити. Наиме, у Хјумовом филозофском систему важећем за *Расправу*, а на основу Хјумових имплицитних ставова и примјера везаних за природу математичких предмета и принципа и њиховог нужног суодноса са чулима, уобразиљом и памћењем – на основу *духа* Хјумове филозофије - покушаћемо изнаћи теоријскосазнајну позицију која би требало да укаже на могућност другачијег приступа проблему услова могућности математичког сазнања. Разлоге за покушај изналажења овакве, нове, теоријскосазнајне поставке унутар система Хјумове филозофије, треба потражити у нарушавању Кантових ставова важећих за позицију трансценденталног идеалитета простора и времена; нарушавању насталом на основу мјерних резултата савремене науке.

Теза о којој је ријеч покушаће да покаже да управо зато што уобразиља Хјумове *Расправе* нема само природу будућносне, антиципаторне, моћи сазнања какву затичемо у трансценденталној филозофији, него и природу регресивне немоћи/дефицијентности, она може понијети одлику услова могућности својеврсне логичко-сазнајне општенужности. Или, теза покушава да докаже да је општенужна дефицијентност наших моћи сазнања услов могућности наизглед идеалних логичко-математичких представа.

Основ за овако постављену тезу првог дијела рада изналазимо у претходећој, општијој, идеји која тврди да се *прво правило људске природе* Хјумове *Расправе* налази у супротности са Хјумовом тврдњом о немогућности опажљивости недјеливих елемената неког претпостављеног, идеалног, геометријског тијела. То не значи ништа друго

него да се *прво правило људске природе* – посљедњи несводиви сензуалистички елемент Хјумове теорије сазнања – не може сагледавати као аутономан принцип, нити да се, истим, може сагледавати као **прво** правило, него да га морамо проматрати у нужном суодносу са (дефицијентним) моћима сазнања. Или, да, другим ријечима, управо зато што су наше моћи сазнања недовољне/дефицијентне да нам омогуће перципирање елементарних пунктуалних импресија присутних у геометријским ликовима и тијелима; да управо зато можемо и тврдити да су моћи сазнања нужни, незаобилазни, фактор и при процесу прости перцепције импресија и при процесу стицања сазнања уопште и конституисању његових даљих комплексних форми. - Да у сазнајној дефицијентности можемо видјети својеврсно трансцендентално јединство сазнања и предмета сазнања.

С обзиром на однос *Хјума и трансценденталне филозофије*, овакав приступ проблему показује да највећи број критика Хјумове филозофије, укључујући и критике проистекле из трансценденталних рецепција, треба узети с резервом стога што је заједничка одлика сваке од њих, укључујући и Хусерлову рецепцију важећу за *Формалну и трансценденталну логику*, посљедњу, неодбрањиву, особину Хјумове филозофије изналазила у аутономији првог правила људске природе – у Хјумовом *атомистичком сензуализму*.

Историјско-филозофски приступ првог дијела рада обиљежиће проблеми разлика у садржају *Расправе о људској природи* и *Истраживања о људском разуму*. Једна од битних историјско-филозофских идеја овог, првог, дијела рада, произилази из става да *Расправу*, можемо означити и као теоријскосазнајно и као, битно, онтолошко дјело, док *Истраживање* остаје само у оквирима емпиристичке теорије сазнања. Непознавање онтолошког карактера Хјумовог првог филозофског дјела везано је прије свега за тешкоће присутне при покушају јасног дефинисања историјско-филозофског односа Кантове и Хјумове мисли. Непознавање онтолошке природе Хјумове филозофије основни је проблем Кантовог приступа Хјуму. С обзиром на филозофе који су имали прилику приступа *Расправи* питање на које би требало дати одговор садржано је у проблему мјере у којој се Хјумова филозофија, карактеристична за *Расправу*, успјела приближити – како то Хајдегер тврди - Кантовом утемељењу онтологије у теорији сазнања? Тврдићемо да је један од услова за јасно дефинисање односа *Хјума и трансценденталне филозофије* садржан у одговору на то питање. Даље, а на трагу Хајдегеровог става да се вријеме у Кантовој филозофији по први пут исказује као

битно онтолошка категорија, поставићемо историјско-филозофску тезу да је - с обзиром на Хјумове ставове важеће за *Скептицизам с обзиром на чула* – то, заправо, случај већ у Хјумовој *Расправи*.

Историјско-филозофске посебности првог дијела рада обиљежиће и питања Хјумовог различитог приступа при поимању математике присутног у *Истраживању* и *Расправи*, при чему ћемо, с обзиром на Кантово разликовање аналитичких и синтетичких судова априори, пажњу посветити примјерима у *Расправи* у којима је јасно видљива Хјумова теоријскосазнајна претходница Кантове критике неоправданог проширивања аналитичког, појмовног, садржаја.

Једна од битних разлика Хјумове и Кантове филозофије, присутна при поимању природе математичких сазнања и принципа, врхуни у Хјумовом радикалном скептичком ставу који казује да идеалитет неког геометријског предмета; његова опште-нужност и извјесност његових мјера; није могуће ни замислити. - Да је немогуће посједовати просту замисао неког геометријског идеалитета ни уз помоћ уобразиље ни уз помоћ чула ни уз помоћ разума. Овакви, радикални скептички ставови, резултат су посебног поимања природе простора и времена у *Расправи*, али овакви ставови такође показују да је, блиско Канту, природа математичких принципа Хјумове филозофије исказана у битном суодносу са поимањем природе простора и времена. Показује се да је немогуће говорити о природи математичких принципа независно од јасно дефинисаних концепција простора и времена.

Радкилани скептички ставови исказаће се и као историјско-филозофско мјесто у којему треба потражити Ајнштајнове похвале Хјумове Филозофије. Радикални скептички налази Хјумове теорије сазнања и њихова мјерна потврда у савременој физици, искористиће се, даље, као теоријскосазнајно и научно мјесто потребно за сучељавање са Кантовом концепцијом трансценденталног идеалитета простора и времена. Позивање на мјерне налазе науке само служи сврси додатне потврде за филозофске намјере које, у оквирима филозофске спекулације, нису могле задобити јасан или довољан потицај за даљи наставак филозофских истраживања. У овом случају, конкретно, позивање на мјерне налазе науке служи сврси охрабрења за захтјев да се у Кантовој филозофији изврши јасно разликовање појмова општенужности и извјесности математичких принципа, предмета и сазнања. Или, једна од основних теза произашла из таквог, теоријскосазнајног, сучељавања, казује да је у Кантовој теоријскосазнајној концепцији присутно исхитрено

изједначавање појмова општенужности и извјесности/прецизности, сагледаних у виду битних ознака математичких принципа и да је на основу такве теоријскосазнајне претпоставке, замисао трансценденталног идеалитета простора и времена, неопходна за читаву теоријскосазнајну конструкцију Кантовог критицизма – доведена у питање. Покушај доказивања ове тезе – тезе која је, без обзира на резултате научних мјера, и те како упитна - и потрага за алтернативним приступом проблему извора представе о општенужности и извјесности математичких принципа и сазнања уопште у специфичностима Хјумовог поимања уобразиље, каква год да је сазнајно-логичка вриједност такве представе, обиљежиће посљедња два поглавља првог дијела рада.

Чиста, антиципативна, продуктивна синтеза уобразиље, која претпоставља и извјесну/прецизну природу својих теоријскосазнајних конструката, исказаће се као основни проблем првог дијела рада, али и као један од најбитнијих проблема везаних за јасно дефинисање односа Хјума и трансценденталне филозофије. Кроз призму ове теоријскосазнајне тешкоће треба проматрати и све идеје и проблеме сљедећег, другог, дијела рада – *Идеја трансценденталне филозофије*.

Други дио докторске тезе треба да нам понуди историјско-филозофски преглед основних поставки, амбиваленција и тешкоћа присутних приликом покушаја дефинисања јасне идеје трансценденталне филозофије и смисла трансценденталног обрта у теорији сазнања.

При дефинисању идеје и смисла трансценденталног обрта у филозофији водићемо се дистинкцијом формалне и трансценденталне логике какву затичемо у Кантовом критицизму; јасним одређењем природе (трансценденталне) уобразиље; трансценденталним поимањем природе принципа каузалности; амбиваленцијама присутним при дефинисању временског карактера конструкције/конституције бивствујућег; проблемима синтетичке природе сазнања; питањем регулативног и/или конститутивног карактера форми сазнања и формалне природе сазнања уопште. Основна питања Хјумове филозофије постављена у првом дијелу рада сагледаваће се у свијетлу управо наведених проблема, а основне поставке трансценденталне филозофије у свијетлу проблема антиципативне природе уобразиље и њеног суодноса са трансценденталном аперцепцијом. Све то, уопштено казано, треба да послужи и као основа досљеднијој анализи проблема односа *Хјума и трансценденталне филозофије*.

Једна од битних историјско-филозофских поставки овог дијела рада огледа

се у ставу да и велики број трансценденталних филозофских концепција насталих након Канта и велики број критичара трансценденталне филозофије као такве, на себисвојствене начине, у Кантовој филозофији проналазе блиске психологистичке недостатке који су били основа Кантове критике Хјумове филозофије. Такви, Кантови, психологистички преостаци упућују и да његово разумијевање Хјумове теорије сазнања, укључујући и хипотетичко сучељавање *Критике чистог ума* са *Расправом*, не можемо прихватити као коначно. Али, у овом дијелу рада треба показати и да сучељавање Кантовог и Хјумовог психологизма не треба разумјети као „коначно слово“ с обзиром на општи проблем докторске тезе, него и да, поновићемо, све ове накнадне трансценденталне реинтерпретације Кантове филозофије такође треба сагледати у свјетлу проблема антиципативне будућносне „шеме“ трансценденталне уобразиље; у свјетлу проблема који смо испоставили у посљедњим поглављима првог дијела рада. Другим ријечима, сваку од ових посебних филозофских концепција треба супроставити теоријскосазнајном проблему основа помисли о извјесности нашег сазнања, било да се та помисао доктринарно постулира као експлицитан став неког посебног филозофског система – да се извјесност сазнања разумијева као нужна одлика сазнања – било да је ријеч о филозофским концепцијама које критикују теоријскосазнајну позицију логичке извјесности, али, ипак, концепцијама које имплиците користе извјесне лингвистичке и логичке форме нужно присутне у њиховим филозофским исказима.

Проблему треба приступити и на тај начин с обзиром да највећи дио настављача и критичара Кантове филозофије, предност, приликом разумијевања суодноса трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље, а у сврху избјегавања психологистичких преостатака Кантовог критицизма – дају трансценденталној уобразиљи. С тим у вези, казаћемо да чак и Делезово поимање Хјумове филозофије, сагледане у виду трансценденталног емпиризма, или Хусерлово одређење Хјума као филозофа који се понајвише приближио тематици трансценденталне феноменологије, такође, треба разматрати у оквирима наведеног проблема. Другим ријечима казано, однос *Хјума и трансценденталне филозофије* не би требало разумјети само као покушај исказивања најближих сродности Хјумовог радикалног скептицизма и трансцендентализма, него и као покушај да се у Хјумовом радикалном скептицизму изнађу рјешења за теоријскосазнајне проблеме који су и даље присутни у трансценденталним филозофским концепцијама. Штавише, било које филозофско усмјерење које при проблему

односа извјесности и релативности наших сазнајних основа, некритички прихвата позицију логичко-математичке извјесности, требало би сагледати у свјетлу наведених Хјумових поставки.

Узрочиште пријенаведеног Кантовог психологизма потражићемо у поглављима другог главног дијела рада који ће се бавити тематиком дистинкције формалне и трансценденталне логике, онако како је она исказана у Кантовом критицизму. Овдје ћемо изнијети став да Кантов психологизам заиста треба потражити у заостацама формалне логике унутар Кантове трансценденталне концепције, и то прије свега у другом издању *Критике чистог ума*, али тврдићемо и да је однос формалне и трансценденталне логике и суоднос трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље немогуће разријешити унутар теоријскосазнајног оквира који нам нуди Кантова прва *Критика*, него да је за јасно разрјешење Кантових теоријскосазнајних недоумица, рјешење потребно потражити унутар *Критике практичког ума*. – Унутар проблематике услова могућности категоричког императива – слободе унутар граница чистог ума. У овом дијелу рада, а у контексту дистинкције априори/трансцендентално, покушаћемо показати да и у областима Кантове филозофије можемо говорити о својеврсном „рационалистичком парадоксу“ важећем за Хјумово *Истраживање*. Или, да Кантово задржавање дистинкције априори/трансцендентално унутар *Критике чистог ума* остаје својеврстан рационалистички парадокс све док се не упутимо ка разумијевању мотива *Критике практичког ума*.

У другом главном дијелу рада позабавићемо се и основним поставкама Фихтеовог трансценденталног идеализма и Хајдегеровом рецепцијом Кантове филозофије у дјелу *Кант и проблем метафизике*. Уз све сличности и разлике Фихтеових филозофских поставки и Хајдегерове фундаменталне онтологије, оно што остаје заједничко и једном и другом филозофском полазишту треба сагледати у свјетлу тврдње о регулативној природи наших сазнајних основа. И један и други филозоф критикују позиције логичке извјесности, али и један и други, такође, предност приликом стицања сазнања дају продуктивној уобразиљи. Или, и један и други филозоф уобразиљу разумијевају као моћ (сазнања). Фихтеов трансцендентални идеализам и Хајдегерову филозофску концепцију, другим ријечима, такође треба сагледати с погледом на проблеме присутне у антиципативној природи чисте, продуктивне уобразиље. Или, Фихтеу и Хајдегеру треба поставити пријенаведено питање услова могућности

извјесности наших сазнајних основа имплиците присутних у њиховим језичким и филозофским исказима?

Трећи, главни, дио рада – *Трансценденталне рецепције Хјумове филозофије* - понајвише је заокупљен историјско-филозофском проблематиком.

С обзиром на Кантов приступ разумијевању *Истраживања*, тврдићемо да се већ ту, у Кантовом, класичном, разумијевању Хјумове филозофије, могу изнаћи теоријскосазнајна мјеста која показују да се, насупрот Кантовом ставу да су Хјумови математички принципи аналитички, Хјум увелико приближио Кантовом поимању *математичке конструкције* какву затичемо у *Дисциплини чистог ума* Кантове прве *Критике*. Предност математике с обзиром на друге науке, казаће Хјум у *Истраживању*, састоји се у могућности чулне опажљивости математичких идеја, што им и даје степен њихове више јасности, одређености – извјесности. Даље, а у оквиру исте, математичке, проблематике, тврдићемо да је Кантов став да су Хјумови математички судови важећи за *Истраживање* – аналитички, могуће исказати тек пошто у обзир узмемо Кантово поимање догматизма и Кантово поимање критике. На овом мјесту покушаћемо исказати и јасну критику Хјумових психологистичких основа сагледану из позиције Кантовог критицизма.

У поглављу које ће се позабавити Касиреровим разумијевањем Хјумовог скептицизма, тврдићемо да радикализација Хјумових скептичких ставова имплицира и потребу ревизије битних ознака скептицизма као таквог. – Да радикализација скептичког становишта, у одређеној мјери, афицира и традиционално поимање скептичких поставки или да се, даље и конкретније, Хјумово радикализовање скептичке позиције приближава проблему практичког, слободног, карактера сазнања унутар граница чистог теоријског ума. Овдје, у Касиреровом *читању духа* Хјумове филозофије, јасно видимо ставове који тврде да Хјумову филозофију треба разумјети у маниру који у скептицизму не види само непрелазну теоријскосазнајну границу коју треба прихватити или одбацити, него, управо, то, гранично, „непрелазно“ види као основни покретач/функцију свих посебних и општих теоријскосазнајних напора.

Хусерлову рецепцију Хјумове филозофије – филозофске ставове који су, казали смо, и иницирали читав покушај разматрања односа *Хјумове и трансценденталне филозофије* – наравно, прво, треба сагледати полазећи из позиције Хусерлове трансценденталне феноменологије, у којој се, с обзиром на *Формалну и трансценденталну*

логику, Хјумов филозофски систем, поготово с обзиром на поглавље о *Скептицизму с обзиром на чула*, исказује као филозофско мјесто које се понајвише приближило конститутивно-интенционалним областима непосредног феноменолошког искуства. Овдје треба показати зашто се предност, у оквирима пропитивања трансценденталне проблематике, даје Хјуму, а не Канту или Декарту. Али, тврдићемо, ове двије филозофске концепције требало би упоредити и с обзиром на њихово, блиско, проблематизовање области свијета живота – природног, предрефлексивног, става. И један и други филозоф, мање-више јасно, упућују да простор у којему треба тражити разрјешење са све апорије теорије сазнања не би требало тражити у областима апстрактних законитости и принципа, свијести/рефлексије, него у подручју битно предрефлексивне *људске природе*.

ПОСЕБНОСТИ ХЈУМОВЕ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА

1. Расправа о људској природи и Истраживање о људском разуму

-опште разлике у садржају-

Историја савремене филозофије показује да одговор на питање о томе којем од два кључна Хјумова списа треба дати филозофску предност не можемо препустити оцјени њиховог аутора него утицају који је једно или друго Хјумово дјело, самостално остварило у будућем настанку и развоју нових теоријскосазнајних и филозофских система уопште. Уколико бисмо послушали само Хјумово мишљење, објављивање *Расправе* није било ни резултат вриједности написаног садржаја ни личног задовољства са садржајем списа, колико последица исхитрене младалачке жеље за објављивањем. Ниједно писано дјело, казаће Хјум, није било предодређено за неуспјех у толикој мјери у којој је то задесило *Расправу*.¹

Водећи се уводним страницама *Истраживања*, у којима Хјум, по свему судећи научен лошим искуством поводом пријема свога првог дјела, критикује *нејасно и дубоко мишљење и науку отуђену од свега што би користило човјеку*,² Еуген Милер тврди да Хјумово напуштање и будуће „реаранжирање“ *Расправе* не би требало разумјети ни као резултат потраге за филозофском славом ни потребе за широм филозофском публиком. Хјумове мотиве би требало потражити у његовом увјерењу да суоднос између филозофије и потреба свакодневног живота увијек треба да се искаже и као јединство које ће непосредно користити и једној и другој области људског дјеловања. Филозофија увелико губи уколико остаје изолована у академијама.³

Хјумово прво дјело, *Расправа о људској природи*, написано је 1736. године. Прве двије књиге *Расправе*, *О разуми* и *О страстима*, објављене су у Хјумовим касним двадесетим годинама, односно 1739. године, а трећа књига *Расправе*, *О моралном понашању*, 1740. године. Прво издање *Истраживања о људском разуму* објављено је 1748. године под другачијим називом – *Филозофски есеји о људском разуму* – да би

¹ Уп. D. Hume, *My own life*, у, *Essays, moral, political and literary*, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, стр. 12.

² Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 8-9.

³ Уп. E. F. Miller, Предговор, у, D. Hume, *Essays, moral, political and literary*, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, стр. 6.

под новим називом било објављено тек 1758. године. *Истраживање о људском разуму* и касније објављено *Истраживање о начелима морала*,⁴ представљају стилску и садржинску ревизију прве и треће књиге *Расправе*. Дјело *Оглед о страстима*,⁵ објављено 1757. године, по садржају одговара другој књизи Хјумове *Расправе*.⁶

Све ове историјско-филозофске податке наводимо стога што ћемо, с обзиром на проблем односа *Хјума и трансценденталне филозофије*, а супротно Хјумовом неслагању са својим првим објављеним дјелом, највећу пажњу у овом раду посветити управо *Расправи* и то у великој мјери оним њеним дијеловима који су изостављени у каснијем, мање обимном, *Истраживању*. Наиме, читав други дио прве књиге *Расправе* који је пропитивао природу простора и времена, у потпуности је изостављен из Хјумовог *Истраживања*. Читаво поглавље четвртог дијела прве књиге везано за проблематику јединства сопства/персоналног идентитета и читаво поглавље о нематеријалној природи душе, такође недостају у *Истраживању*. Готово читав трећи дио прве књиге *Расправе*, закупљен проблематиком односа вјероватног и сигурног сазнања, свео се на три странице шестог поглавља *Истраживања - О вјероватноћи*; један од најбитнијих дијелова *Расправе*, који ће се показати као кључни и за Хусерлову рецепцију Хјумове филозофије и за јасно исказивање близине Хјумове и Кантове теоријскосазнајне проблематике, а који се тиче узрока нашег увјерења у постојање спољашњег свијета – *О скептицизму с обзиром на чула* – недостаје у *Истраживању*. Управо су се ови изостављени, Канту недоступни дијелови Хјумовог првог филозофског списка показали као најближи будућим трансценденталним филозофским учењима, укључујући и Кантов трансцендентални систем, и управо су ти дијелови и довели до битно другачије рецепције Хјумове филозофије у савременим научним и филозофским концепцијама и концепцијама с почетка двадесетог вијека.

Наведене разлике у садржају *Расправе* и *Истраживања*, било да су сагледане са становишта системске цјелине, било појединачно, након Хјума, проматрале су се, наравно, у свјетлу проблематике која је била усмјерена ка јасном дефинисању мјеста и улоге његове мисли у историји филозофије. Измјене у садржају нису се тичале само спољашњих и стилских квалитета - обима, јасности, употребљивости и приступачности *Расправе* и *Истраживања* - него су у себи носиле суштинске диференције и с

⁴ D. Hume, *An Enquiry concerning the principles of morals*, Hackett P. C. Indianapolis, 1983.

⁵ D. Hume, *Four dissertations*, The Strand, London, 1777.

⁶ Уп. L. A. Selby-Bigge, Предговор, у, *Enquiries concerning the human understanding and the principles of morals*, Liberty Fund, Indianapolis, 2011, стр. 6.

обзиром на општи филозофски став и с обзиром на другачији приступ разумијевању посебних предмета њихових пропитивања. Сваки од изостављених дијелова, било да га сагледамо појединачно било у суодносу са другима, мијењао је и карактер Хјумове мисли. С обзиром на наведено, *Расправу*, најопштије казано, можемо означити и као теоријскосазнајно и као битно онтолошко дјело, док *Истраживање*, ускраћено, између осталог, за пропитивање узрока увјерења о егзистенцији спољашњег свијета, нужно, остаје само у оквирима емпиристичке теорије сазнања.

Непознавање онтолошког карактера Хјумове филозофије можемо назвати проблемом Кантове интерпретације Хјума, а једно од питања на које би требало дати одговор јесте и то колико се Хјумова филозофија, карактеристична за *Расправу*, успјела приближити Кантовом утемељењу онтологије у теорији сазнања? Један од услова за јасно дефинисање односа *Хјума и трансценденталне филозофије* садржан је у одговору на то питање.

Неколико проблема окупља се у центар пажње приликом покушаја изналажења адекватног одређења односа Хјумове и Кантове филозофије. Први, историјско-филозофски, почива у чињеници Кантовог недовољног познавања Хјумовог младалачког дјела. Насупрот *Расправи*, у којој се Хјумова теорија сазнања распростире много шире, и на подручје могућности датости сваког од појединачних чланова каузалног склопа понаособ – на подручје ефемерног, појединачног – *Истраживање*, са друге стране, карактерише скоро па потпуно одбацивање такве – Кантовом критицизму и Хусерловој феноменологији много ближе и битније – сензуалистичке проблематике. Казано рјечником критицизма, једна од претпоставки/проблема *Истраживања* јесте да су предмети чула, предмети у времену и простору, *ствари по себи*, представе чији је идентитет, њихово трајање у времену и објективна, наспрамна, датост у простору, одлика самих ствари. Или, једно претпоставља друго, а то је оно што је, видјећемо, битно за јасно разумијевање односа Хјумове и Кантове филозофије – да су простор и вријеме објективни, наспрамни/репрезентни, реални оквир у којему су смјештени предмети сваког могућег искуства. Кратко, *Истраживање* се концентрише на изналажење законитости односа између појава, не и на услове могућности појављивања. Везано је и ограничено апоретиком *репродуктивне*, не и продуктивне – *трансценденталне уобразиље*. Форсирање тешкоћа везаних искључиво за (не)извјесност принципа каузалитета, имплицира и да је отворена и жива, иако недовољно рефлектована проблема-

тика могућности објективизације просточулних „података“ карактеристична за *Расправу*, у *Истраживању*, некритички транспонована у подручје неупитне, наспрамне - објективне, стварствености по себи. Да је, једноставно, измјештена из поља озбиљних филозофских испитивања.

Наиме, *Расправа* је у цјелини преведена⁷ у Њемачкој далеко после Кантовог завршетка прве критике. Преведена је 1793. године, а једини њен дио који је могао доспјети до Канта у прекритичком периоду и у периоду писања Кантових трију критика, завршни је, седми дио прве књиге *Расправе*.⁸ Све важне тачке Кантовог разумијевања Хјумових спекулативних поставки темеље се на његовој рецепцији *Истраживања*, списка који је, за разлику од *Расправе*, обиљежен тежим психологистичким и емпиристичким предрасудама/преостацима, а које прије свега везујемо за Хјумово неупитно прихватање објективистичке „онтолошке“ парадигме. *Онтолошко* је ограничено знаковима навода стога што саморазумљиво прихватање објективизма имплицира и мање-више саморазумљиво одбацивање битних онтолошких питања.

Природа појединачних искуствених података какву затичемо у *Истраживању* сагледавала се у виду простих, аутономних, искуствених датости независних од субјекта сазнања. Конструктивна улога људске природе и људског разума у *Истраживању* завршавала се унутар поља ограниченог строго емпиријском проблематиком. Унутар апорија везаних за дефинисање услова могућности искуства и његове логичке вриједности, али не и унутар поља питања која се тичу услова могућности датости било којег појединачног предмета искуства. Проблематика сазнајне/логичке вриједности принципа каузалитета, која је била само један од мноштва теоријскосазнајних проблема Хјумове *Расправе*, постала је, сложићемо се с Кантом, једини, централни темат *Истраживања*.

За сада ћемо само казати да ћемо приликом разматрања односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских поставки, акценат, силом историјско-филозофских прилика – ријеч је, дакле, о Кантовом непознавању цјелокупног садржаја *Расправе* – поставити на *Истраживање* и то углавном у оним дијеловима рада у којима ћемо се позабавити анализом Кантове интерпретације Хјумове филозофије. То је историјско-филозофска проблематика. На мјестима на којима ћемо непосредно упоређивати и анализирати Хјумове и Кантове теоријскосазнајне/онтолошке поставке, а на основу којих

⁷ Уп. А. Gilead, *Necessity and truthful fictions*, New York, 2009, стр. 138.

⁸ Уп. Р. Guyer, *Knowledge reason and taste*, Princeton U. P. Princeton, 2008, стр. 6.

ћемо покушати показати предности и мане и једне и друге филозофске концепције, не обраћајући пажњу на наведене историјско-филозофске интерпретације и њихове недостатке него на конкретан садржај/предмет ове двије филозофије, користимо *Расправу*.

Прва, најопштија, садржинска разлика присутна у *Расправи* видљива је у, казаћемо, наглашеном антрополошком полазишту и на њему израслим, радикалним, скептичким резултатима Хјумовог првог филозофског дјела. Хјумов антропологизам можемо разумјети и као посебан израз општег, хуманистичког, *духа времена* тадашње науке и филозофије, али насупрот *Истраживању* у којем позивање на људску природу⁹ нема ни обим ни снагу какву затичемо у Хјумовом првом дјелу, *Расправа* задржава изричит антрополошки карактер, а у оноликој мјери у којој једно или друго дјело инсистира на антропологији, у толикој мјери је и скептички тон у њима присутнији. Запажајући изузетно велику блискост овако постављених проблема и захтјева затечених у *Расправи* са Кантовом тврдњом да се сва три велика филозофска питања могу свести на антропологију – на питање *шта је човјек*¹⁰ – Роберт Лауден ће, чак, још једном довести у сумњу обим Кантовог познавања *Расправе*.¹¹

Разлика у антрополошком тону ова два дјела посебно је видљива с обзиром на однос према оним наукама за које се вјеровало да посједују највиши степен самоизвјесности. Видљива је у Хјумовим скептичким ставовима везаним за логику и математику. Логика и математика у *Расправи* не посједују саморазумљиву, догматску аутономију какву затичемо у *Истраживању*. И једна и друга дисциплина, тек, претходно, треба да искажу услове својих могућности у томе што Хјум назива људском природом.

Све науке, укључујући математику, логику, природну филозофију и природну религију, казаће Хјум, у мањој или већој мјери зависе од науке о човјеку. Или, све оне треба да искажу услове својих могућности у томе што Хјум назива људском природом.¹² Ријеч је о покушају поновне систематизације цјелокупног људског сазнања на темељима људске природе; намјери која, како смо казали, увелико одговара најопштијим захтјевима владајуће хуманистичке парадигме. „У покушају да објаснимо принципе људске природе, ми, заправо, испостављамо цјелокупан систем наука саграђен на готово потпуно новом темељу – једином на којем оне са сигурношћу

⁹ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 5.

¹⁰ Уп. И. Кант, *Логика*, Графос, Београд, 1985, стр. 34.

¹¹ Уп. R. B. Loudon, *Kant's human being: Essays on his theory of human nature*, Oxford U.P. 2011, стр. 165.

¹² Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. xix-xx.

и могу опстојати.¹³ Не постоји ниједна наука коју бисмо могли проматрати независно од принципа људске природе. Људска природа у *Расправи* није само прости носилац аутономних научних правила и филозофских принципа за које неупитно претпостављамо да посједују природу општенужности и извјесности која одговара поретку стварствености, колико и мјесто њихове претходеће конституције.

Посебност Хјумових општих хуманистичких полазишта и захтјева, с обзиром на трансценденталне филозофске концепције, наравно, треба потражити у њиховом изразитом скептичком полазишту, тону и резултату. Радикалност Хјумовог скептицизма, сагледана, прије свега, у супротности према Канту и Декарту, није била оптерећена методским захтјевом/претпоставком за његовим извјесним разрјешењем. Хјумова сумња је била радикална, али не и методска. Скептицизам *Расправе* није започео ни од саморазумљиве критицистичке претпоставке о могућности извјесне кореспондентности субјекта и објекта сазнања, а која је, слушајући Хегела, видјећемо, садржана већ у номиналној дефиницији Кантовог критицизма, нити је олако претпостављену извјесност математичких принципа користила као увијек спреман адут за одбрану позиције која претпоставља могућност доказивости логичке извјесности сазнања и логичких принципа уопште. Приликом промишљања сазнајне и онтолошке проблематике у *Расправи* Хјум је, можда снажније и од Хусерла, задржао бескомпромисну позицију Хусерловог принципа *беспретпоставности*.

Насупрот *Истраживању*, у којему се математика разумијева у виду аутономног, аналитичког, аксиоматског система, неупитно примјењивог у искуству – ово је, уједно, и један од примјера Кантове рецепције Хјумове филозофије ограничене на *Истраживање* – Хјумови ставови у погледу аналитичке општенужности и, прије свега, извјесности/прецизности примјене математичких законитости у области искуства, у Хјумовом првом дјелу, имају одлику онога што ће Хусерл у *Кризи европских наука*, бавећи се Хјумовом филозофијом, назвати *банкротом објективног сазнања*.¹⁴ *Расправа* не тврди ни аналитичку општенужност математичких принципа – законитости математике тек треба да се докажу и изведу из принципа *људске природе* – ни извјесност/егзактност/прецизност њихове примјене у искуству.

Изостављање поглавља *О скептицизму с обзиром на чула*, налази се, поред осталог, у непосредној корелацији са различитим поимањем сазнајне вриједности

¹³ D. Hume, *Исто*, стр. хх.

¹⁴ Уп. Е. Хусерл, *Криза европских наука*, Дечје Новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 77.

и природе математичких принципа у различитим периодима Хјумове филозофије. Појам објективног постојања предметности – доказ за увјерење о егзистенцији спољашње стварствености – у *Скептицизму с обзиром на чула*, доводи се у битну теоријскосазнајну/онтолошку везу са доказом временског континуитета предметности – континуитета било којег, појединачног објекта који може постати предметом свијести. „Зашто придодајемо континуирану постојаност објектима чак и онда када они нису присутни у нашим чулима и зашто претпостављамо да је њихово постојање независно од нашег разума и чулности?“¹⁵ Хјумова теорија сазнања – у случају *Скептицизма с обзиром на чула*, по свему судећи, вођена берклијевским мотивима – потенцирањем проблема континуираног трајања тијела, не тврди да наша чулност има одлику простог рецептивитета већ оформљених, датих, чулних утисака него захтјева и кларификацију претходећег, динамичког, временског принципа потребног да би се тек и обезбиједила представа о јединству/идентитету било којег појединачног члана неког претпостављеног узрочно-последичног односа. И то, кларификацију истог динамичког, временског, принципа каквог затичемо у репродукцији узрочно-последичних, искуствених, веза.¹⁶ Јединствен сазнајни принцип присутан је и приликом опажања појединачних објеката и приликом разумијевања њихових природних веза, тврди Хјум, а потрага за таквим принципом унутар граница људске природе, теорију сазнања – једнако Хајдегеровој интерпретацији Кантове филозофије у дјелу *Кант и проблем метафизике* – испоставља као онтологију.

Проблем Кантовог „заједничког коријена“ чулности и разума јасно се тематизује у *Скептицизму с обзиром на чула*. Супротно Канту, који је тврдио да је у цјелокупној дотадашњој филозофији, као неоспорна претпоставка, важило да наш дух има способност да прими и сачува чулне утиске на основу јединства инхерентног самој моћи чулности; да су јединство и веза својствени опажајној представи резултат нечега што припада простом рецептивитету утисака, Хјум такву могућност одриче и разуму и чулима и приписује је уобразиљи.¹⁷ Иако тијела, приликом перципирања, казаће Хјум, трпе измјене у положају или квалитету, јасно је да се у свим тим промјенама задржава својеврсна постојаност/конзистентност која је од оне врсте какву затичемо у промишљању узрочно-последичних веза.¹⁸ Увјерење о постојаности/константности,

¹⁵ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 188.

¹⁶ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 195.

¹⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 193.

¹⁸ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 195.

објективности, предмета сазнања, треба, тврдиће Хјум, захвалити уобразиљи. Проста могућност перципирања, колико год једноставне датости сазнања, резултат је претходећег сажимања моћи уобразиље.

Супротно *Истраживању*, у којему се тематизовање времена и/или математике ограничава у спољашњој/апликативној регији апоретике сазнајно-логичке вриједности принципа каузалитета – ту, дакле, више није ријеч о доказу објективитета/временског континуитета сваког појединачног члана неког каузалног склопа него о логичкој извјесности/неизвјесности каузалне максиме - *Расправа*, а у контексту скептицизма, вријеме исказује као најбитнију онтолошку категорију. И с тим, ни математика више није, онако како то затичемо у *Истраживању*, наука која се неупитно аплицира на, *некако, већ*, дату предметност – не доводећи тако у питање сопствену аксиоматску извјесност – него и наука која услјед заједничког проблематизованог имениоца – времена – потребног и за доказ објективитета предметности и за доказ логичке вриједности, извјесности, узрочно-посљедичних веза и за доказ услова могућности општеноужности сопственог (математичког) аксиоматског апарата, и сама постаје упитна у Хјумовој филозофији важећој за *Расправу*. Тек онда када услове могућности датости/објективности појединачне предметности доведемо у непосредну везу са временом, математика – њена аксиоматска неупитност – може да се искаже као теоријскосазнајни проблем. Искључиво форсирање проблема логичке извјесности принципа каузалитета или неупитно прихватање објективистичке „онтолошке“ парадигме, математику амнестира од потребе за пропитивањем услова могућности и извјесности сопствених основа. Испостављање времена као битно онтолошке категорије – уз све специфичне разлике – заједничка је одлика Хјумове и Кантове филозофије.

Општи мотиви будуће, Кантове, критицистичке теоријскосазнајне позиције јасно су видљиви у пријенаведеним, антропологистичким, Хјумовим ставовима. С обзиром на проблеме везане за историјско-филозофски однос Хјумове и Кантове теорије сазнања, Фредерик Бејзер тврди да би Кантово разумијевање Хјумове филозофије, разумијевање темељено само на основу *Истраживања*, врло брзо било кориговано да је Кант имао прилику да само баци поглед на садржај *Расправе*, или да му, макар, приступи из друге руке.¹⁹

Наравно, све то никако не значи и да Хјумов, видјећемо „натуралистички кри-

¹⁹ Уп. F. C. Beiser, *German idealism: The struggle against subjectivism*, H. U. Press, Cambridge, 2002, стр. 46.

тицизам“ може бити једнак резултатима Кантовог трансценденталног критицизма, али, опет, не значи ни да се Хјумова блискост са трансценденталним филозофским концепцијама може свести на промишљање и критику, како је то Кант казао у *Пролегоменама, само једног, важног, питања метафизике* – критику принципа каузалитета/асоцијативног психологизма.

Мотиви и једног и другог филозофа мање-више су идентични, али резултати, свакако - нису. Казано Кантовим ријечима, Хјум, ни у једном од периода свога филозофског развоја, неће успјети да досегне апоретику трансценденталног идеалитета и емпиријског реалитета какву затичемо у *трансценденталној естетици Критике чистог ума*. Или, другачије, Хјум – иако је био само на корак од тога, поготово с обзиром на поглавље *О скептицизму с обзиром на чула*; поглавље у којему се појам објективног постојања предметности доводи у непосредну везу са временским континуитетом; поглавље у којему се вријеме, прије Кантове трансценденталне теорије исказује као најбитинија онтолошка категорија – није успио допријети до теоријскосазнајне позиције по којој се трансцендентални идеалитет простора и времена испоставља и као један од услова могућности феноменалног искуства и као услов недогматског дефинисања општенужности математичких принципа, али и као један од услова интересубјективности. Интересубјективности сагледане у најширем виду; виду услова могућности сазнајног консензуса мноштва појединачних, психолошких, сазнајних, субјеката.

Хјумов психологизам, сагледан у контексту Кантовог критицизма, показаше се, остаје у границама традиционалних, партикуларистичких, психологистичких апорија. У Хјумовој филозофији постоји онолики број временских система колико и сазнајних субјеката. Вријеме, у таквој психологистичкој концепцији, не може имати одлику симултаности и/или општенужности, нужно потребних за јасно дефинисање услова могућности општенужности математичких принципа и, једно условљава друго, услова могућности егзактности/прецизности њихове примјене у области искуства, него, само, одлику, психологистичке релативности. Поред свега тога, а с обзиром на однос Хјум-Кант, Хјумова теорија сазнања не може досегнути ни дистинкцију филозофских и математичких појмова какву затичемо у Кантовој трансценденталној теорији о методу – поглављу о *Дисциплини чистог ума* – а ни Кантово поимање конструктивног карак-

тера математичких појмова присутно у истом том поглављу.

Ипак, све су ово примједбе које мјесто своје аргументације изналазе полазећи од, поновићемо, система принципа и категорија утемељених у Кантовој критичкој филозофији. Све оне већ, у мањој или већој мјери, прихватају Кантов критички трансцендентализам као теоријскосазнајну парадигму. Овај рад би требало и да покаже да Хјумово разумијевање математике, и у *Расправи* и у *Истраживању*, не успијева у потпуности да превазиђе оквире критике коју ће Хјумова филозофија доживјети од стране наступајућег Кантовог критицизма – додуше, то у потпуности не успијева, видјећемо, ни савременој физици; вријеме и простор задржавају вриједност хипотетичког аксиоматског оквира који има одлику арбитрарне општенужности – али, такође, треба да покаже и да је Хјумово одбацивање извјесности/егзактности/прецизности примјене математичких принципа у области искуства, одбацивање карактеристично за *Расправу*, изузетно блиско великом дијелу ставова двадесетовијековне физике и да се на основу таквог Хјумовог приступа проблему математике, дијелом, може тражити и његова теоријскосазнајна предност у односу на Канта и у односу на друге осамнаестовијековне и деветнаестовијековне филозофске системе.

Наиме, управо у пријенаведеном примјеру критицистичке критике Хјумовог асоцијативног, партикуларистичког скептицизма/психологизма - примјеру у којему се недостатак могућности доказивости симултаног/општеноужног карактера времена и на њему засноване аксиоматске извјесности математичких принципа и науке уопште - користи као аргумент помоћу којег се Хјумов психологизам исказује као недостатан с обзиром на налазе трансценденталне филозофије - наука и филозофија с почетка двадесетог вијека види Хјумову предност. Овдје ћемо се, између осталог, позвати на Ајнштајнов текст из 1921. године *Геометрија и искуство*²⁰ у којему се, у великој мјери једнако Хјуму, експлиците одбацује и аксиоматска природа математике и могућност извјесне примјене математике у области искуства, али и на Ајнштајнове опште ставове о важности коју је Хјумова филозофија одиграла²¹ при настанку његовог научног система, поготово с обзиром на проблем симултаности/општеноужности времена. У писму Морису Шлику, писму из 1915-е²² насталом из потребе за похвалом и из захвалности због једне од првих филозофских рецепција *теорије релативности* –

²⁰ Уп. А. Einstein, *Geometry and experience*, у, *Illuminated geometry*, First Neural Library Edition, San Antonio, 2008.

²¹ Уп. D. J. Norton, *How Hume and Mach helped Einstein find special relativity*, Pittsburgh, 2005.

²² Уп. А. Einstein, *Collected papers*, vol.8, *The Berlin years: correspondence, 1914-1918*, Princeton U. P. 1999.

ријеч је о Шликовом спису *Филозофски значај теорије релативитета*²³ – Ајнштајн помиње допринос филозофских учења настанку његовог научног система, при чему филозофска учења Дејвида Хјума, важећа за *Расправу*, заузимају централно мјесто. Више од тога, у наведеном писму Шлику, Ајнштајн износи похвале Шликовој критики Кантовог неупитног увјерења о аподиктичкој извјесности синтетичких судова априори, али тврди и да је врло вјероватно да без читања Хјумове *Расправе* – читања које се, по његовим ријечима, задесило непосредно прије открића (специјалне) теорије релативности – до рјешења присутних у теорије релативности не би ни дошло.²⁴

Наиме, у пријепоменутој *Дисциплини чистог ума*, Кант, супротно Хјуму, тврди да је једна од разлика математике и физике то што се само за математичке појмове са сигурношћу може казати да могу понијети одлику строге дефиниције. „Математичке дефиниције не могу никада бити лажне“²⁵ – каже Кант. Или, још важније, само интуитивни, и управо стога што је интуитивни, математички, доказ/дефиниција или појам, за разлику од апстрактних појмова физике и филозофије, може понијети одлику аподиктичког доказа. Математика своје сазнање изводи на основу конструкције појмова. Она има могућност да појам, оно што је опште, непосредно, интуитивно, представи у опажају – *in concreto*, каже Кант. Та могућност математике дозвољена је трансценденталним идеалитетом простора и времена.

Овај рад неће у потпуности критиковати општенужност математичких принципа, онакву како је демонстрирана у Кантовој филозофији (мада је и такав приступ упитан пошто је доказ општенужности математичких принципа, показатељ, битно условљен доказом њихове егзактне/прецизне примјене у искуству) ни конструктивни карактер математичког сазнања ни идеалитет простора и времена. И једна и друга и трећа карактеристика математике, у битно измјењеној форми; форми ослобођеној одлике извјесности/прецизности, остају присутне и у физици двадесетог вијека. Општенужност математичких принципа; општенужност простора и времена – појмови су и ставови који су и даље неизоставан дио система научног сазнања. Својеврстан – не и трансцендентални – идеалитет простора и времена и математике остају неупитни, оријентациони, парадигматски оквир савремене науке, али њихова прецизност при-

²³ Уп. М. Schlick, *The philosophical significance of the principle of relativity*, у, *Philosophical papers*, vol.1 (1909-1922), Dordrecht, 1979.

²⁴ А. Einstein, *Collected papers*, vol.8, *The Berlin years: correspondence, 1914-1918*, Princeton U. P. 1999, стр. 161.

²⁵ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 440.

ликом њихове употребе и њихов емпиријски реалитет више нису апсолутни.²⁶ Такви принципи, тврдиће Хајзенберг, јесу *практично априори* – они су, казаћемо, хипотетички, парадигматски оријентир неопходан за било коју науку – али то не значи ни да су границе примјене ових принципа потпуно познате, ни да су логички извјесне, нити да у будућности нећемо даље ограничити њихову употребу.²⁷

Неколико је, дакле, битних разлика у филозофском приступу теоријскосазнајним проблемима присутно у садржају *Расправе* и *Истраживања*. Свака од њих у великој мјери биће присутна у наставку, било као посебан темат, било као дио цјелине на основу које треба да се одреди јасан однос *Хјума* и *трансценденталне филозофије*.

– Прво, приступ и рјешење проблема извјесности математичких и логичких принципа у *Расправи* остаје у областима радикалног скептицизма утемељеног у људској природи, док *Истраживање* изнова заузима традиционалну аналитичку позицију аксиоматске, дедуктивне кохерентности и конзистентности математике и логики. Казано Кантовим ријечима, онтолошка природа математике и логики *Истраживања* остаје у оквирима непотврђеног трансценденталног реалитета сопствених принципа и/или оквирима просте, догматске, апликативне примјене математике и логики у области искуства.

- Друго, *Истраживање*, које у потпуности занемарује проблематику услова могућности датости сваког посебног предмета искуства, какву затичемо у *Скептицизму с обзиром на чула*, задржава строгу објективистичку/позитивистичку „онтолошку“ позицију карактеристичну за емпиристичке правце британске филозофије. Остаје при увјерењу да наше искуство има посла са стварима по себи, а не са појавама. *Расправа*, насупрот, увођењем времена, у виду битне теоријскосазнајне/онтолошке категорије неопходне за конституисање јасне представе аутономног објекта/предмета сазнања и неопходне за доказивање услова могућности увјерења у егзистенцију спољашњег свијета, јасно нарушава објективистичку позицију карактеристичну за *Истраживање*.

- Даље, *Истраживање* ограничено потребом доказивања логичке вриједности принципа каузалитета остаје при ставовима који претпостављају извјесност наших сазнајних основа, док *Расправа* позицију извјесности сазнања замјењује нерефлектованом, саморазумљивом и предразумљивом, али дјелатном представом здраворазумског увјерења својственог принципима људске природе. Увјерења које, блиско

²⁶ Уп. В. Хајзенберг, *Физика и филозофија*, Градац, 2000, стр. 50-51.

²⁷ Уп. В. Хајзенберг, *Исто*, стр. 50-51.

Хусерловој позицији *свијета живота*, треба разумјети као мјесто конституције изведених математичких и логичких принципа.

2. Разлике у Хјумовом поимању природе математичких принципа у *Расправи и Истраживању*

У првом дијелу прве књиге *Расправе – О разуму* – Хјум је елаборирао седам врста филозофских односа који би требало да исцрпе битне начине на основу којих је структурирана могућност сазнања сложених (идејних) веза; веза на којима се темељи могућност проширивања нашег сазнања или, на крају – могућност сазнања уопште. Ријеч је о односима *сличности*; *идентичности*; *просторно-временским односима*; *односима количине или броја*; *односима квалитета или степена (квалитета)*; *односима супротности и односима узрока и посљедице*.²⁸

Нешто даље, у трећем дијелу прве књиге *Расправе, О сазнању и вјероватноћи*²⁹, ови односи задобиће и своје специфичне разлике с обзиром на њихову сазнајну вриједност; степен извјесности/вјероватноће; и подијелиће се у двије групе: на филозофске односе који се заснивају на простом упоређивању (значења и смисла) већ датих идеја, а који су сазнатљиви било интуитивно било демонстративно и који једини и могу понијети одлику извјесног сазнања; сазнања у строгом смислу ријечи и, са друге стране, на филозофске односе који могу бити измјењиви, контингентни, не мијењајући притом значење/сми-сао идеја које се налазе у суодносу.³⁰ Пратећи Хјумову елаборацију, филозофски односи који се тичу *сличности*, *супротности*, *квантитета и квалитета* могу бити предметом извјесног сазнања, док *просторно-временским односима*, односима *идентитета* и односима *узрока и посљедице*, можемо само придодати одлику искуственог релативитета.

Гледано из позиције Кантовог поимања Хјумове филозофије, Хјум је, заправо, начинио разликовање оних филозофских односа који зависе искључиво од логичке „анализе“ већ датог идејног садржаја независног од питања и проблема његовог поријекла и таквих односа који се налазе у зависности од, казаћемо – контингентног искуственог „доприноса“. Казано језиком формалне логике, искуственог *доприноса* који не утиче на садржај неког појма или проматраног феноменалног односа; који не

²⁸ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 13.

²⁹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 69.

³⁰ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 69.

припада ономе што се назива *битним ознакама датог појма*.

У *Истраживању*, разликовање ових филозофских односа добиће називе „односа идеја“ и „чињеница“ - стања ствари. Филозофски односи обухваћени подјелом „односа идеја“ обухватају геометрију, алгебру, аритметику, као и све друге доктрине и тврдње које могу понијети одлику интуитивне или демонстративне извјесности. Сви налази и сазнања ове врсте филозофских односа, по Хјумовим ријечима, доступни су простом употребом разума и независни су од чињеница емпиријске стварности. Стање ствари, чињенични предмети и сазнања, опет, нити имају једнаку истинитосну вриједност нити се могу утврдити простом употребом логичко-сазнајних принципа. Ниједно чињенично стање, колико год увјерљиво било, не искључује могућност једнако извјесне логичке противрјечности. Или, ниједан искуствени феномен не може понијети одлику демонстративне извјесности.

Хјум, емпириста, хтио не хтио, завршава у својеврсном „рационалистичком парадоксу“.³¹

Посљедње странице *Истраживања*, сјетимо се, легитимитет сазнања допуштају само оним регијама духа које се тичу ставова изведених на основу односа *величине или броја* или оних ставове који се тичу истраживања искуствених чињеница и егзистентних, непосредних, датости.³² Иако се искуству овдје придодаје одлика научно вриједног сазнања – Хјумова критика у посљедњем пасажу *Истраживања* концентрисана је на метафизику – треба, наравно, имати на уму да такав легитимитет никако не значи и општенужну, аподиктичку примјењивост и важење искуствених принципа, налаза и наука. Искуствена сазнања; принцип каузалитета; немају одлику интуитивне и демонстративне извјесности него психолошке вјероватноће.

Питање, ипак, није зашто Хјум искуственим сазнањима у посљедњем параграфу *Истраживања* даје употребну потврду – прагматички легитимитет услова могућности искуства код Хјума никада и није доведен у питање; Хјум критикује увјерење о (логичкој) општенужности искуствених сазнања – него, шта је то што сазнањима изведеним на основу *величине и броја*, осигурава општенужност?³³

Зашто је, дакле, задржан тај недоказиви рационалистички преостатак у

³¹ Уп. Е. Н. Allison, *Custom and reason in Hume*, Oxford U.P. New York, 2008, стр. 77.

³² Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 165.

³³ На овом мјесту треба бити опрезан. Кант, такође, у *Пролегоменама*, разумијева Хјумов став о прагматичкој неопходности искуствене употребе принципа каузалитета. „Питање није било да ли је појам узрока исправан, употребљив, и за цјелокупно сазнање природе пријеко потребан, јер у то Хјум

Хјумовој теорији сазнања; преостатак који се у измијењеној, али, вјероваћемо Канту, демонстрираној, недогматској, форми, задржао и у Кантовој филозофији, задобивши лик разликовања формалне и трансценденталне логике; аналитичко-синтетичко, а чије коријене можемо пратити све до Кантових амбиваленција везаних за проблем суодноса трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље – амбиваленција присутних у првом и другом издању *Критике*.

Горепоменути „рационалистички парадокс“ Хјумове филозофије огледа се у теоријскосазнајној позицији која аподиктичку вриједност сазнања задржава само за оне (сазнајно-логичке) законитости и односе који ће, нешто касније, у Кантовој филозофији задобити или одлику (априорних) *аналитичких* или одлику *синтетичких принципа априори*. С обзиром да искуственим сазнањима само можемо придодати одлику вјере/увјерења, не и знања, „долазимо до наизглед парадоксалног закључка да је за Хјума, радикалног емпиристу, одлика сигурног/аподиктичког сазнања резервисана само за сазнања априори?“³⁴

Иако овај Алисонов став треба проматрати у контексту његове критике Кантове рецепције Хјума, из позиције која покушава да докаже да математичке судове у оквиру Хјумове теорије сазнања не можемо, онако како је то Кант учинио, означити ни *аналитичким* ни *синтетичким*³⁵, поновићемо, питање које остаје неријешено у оквиру Хјумове филозофије није толико питање категоризације различитих регија сазнања, колико питање зашто су, на основу чега, математика и логика, уопште, задржали сазнајну вриједност *извјесности*? Још једном, како је чиста математика уопште могућа у контексту Хјумове теорије сазнања? Тек одговором на то питање можемо добити и одговор о томе да ли су Хјумови принципи аналитички и да ли је дистинкција аналитичко-синтетичко заиста супстанцијална или само дидактичка с обзиром на Кантов систем.

Супротно догматским ставовима *Истраживања* – ставовима којима и унутрашњу, аксиоматску вриједност математичких принципа и могућност њихове егзактне примјене у области искуства, Хјум, напосто, неупитно прихвата, математика *Истраживања* је егзактна апликативна дисциплина – *Расправа* остаје стриктно дослиједна првом принципу људске природе, захтјевају *да све наше једноставне идеје,*

никада није сумњао; питање је било да ли се а priori тај појам мисли умом и има ли тај појам, на тај начин, од-сваког-искуства-независну унутрашњу истину... ” И. Кант, *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005, стр. 14.

³⁴ Е. Н. Allison, *Custom and reason in Hume*, Oxford U.P. N.Y, 2008, стр. 77.

³⁵ Е. Н. Allison, *Исто*, стр. 77.

посредно или непосредно, произилазе из њима одговарајућих импресија.³⁶ С обзиром да је последње мјерило егзактности свих импресија и свих искуствених датости и из њих изведених идеја садржано у нашим чулима и уобразиљи³⁷, дослиједност првом правилу људске природе имплицира (и то је проблем) несавршеност свих принципа и налаза људског духа – укључујући и математику - које би тебало да понесу одлику научне извјесности. *Расправа*, казали смо, задржава радикалан скептички тон.

Испоставља се, каже Хјум, да су најбитније ознаке геометрије - ознаке које се тичу *једнакости* и *неједнакости* геометријских ликова и тијела или оне ознаке које се тичу квалитета *правости*, с обзиром на праву или дуж или квалитета *равнине*, с обзиром на неку геометријску површину или геометријско тијело – све само не егзактне и јасно детерминисане онако како смо то обично замишљали.³⁸ Насупрот *Истраживању* у којему се јасно тврди да су „једини примјери апстрактних наука или доказивања величина или број“³⁹ *Расправа* казује супротно. Ни егзактност примјене математичких пропорција у искуству ни аутономну аксиоматску природу геометријских принципа не можемо доказати стога што је последњи критеријум и једне и друге претпостављене одлике геометрије нужно условљен нашим, релативним, рецептивним апаратом и моћима сазнања и њиме задобијеним искуственим представама. „С обзиром да је последње мјерило геометријских фигура изведено из ничега другог до чула и уобразиље, било би бесмислено говорити о било каквом вишем савршенству од онога који нам чула и уобразиља могу понудити.“⁴⁰

Неколико питања и неколико одговора нуди се у наведеним Хјумовим ставовима и с обзиром на однос Хјума и трансценденталне филозофије и с обзиром на унутрашње противрјечности Хјумове филозофије и, даље, с обзиром на близину Хјумове филозофије налазима физике двадесетог вијека. Најопштија, иманентна, методолошка противрјечност Хјумове *Расправе*, већ видимо, огледа се у питању предности првог принципа људске природе?⁴¹ Уколико су чула и уобразиља последњи критеријум извјесности нашег сазнања, у том случају прво правило људске природе

³⁶ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888.стр. 7.

³⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 51.

³⁸ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 50-51.

³⁹ D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 163.

⁴⁰ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 51.

⁴¹ Уп. M. Frasca-Spada, *Space and the self in Hume's treatise*, Cambridge, 1998, стр. 60. Уп. такође, K. R. Merrill, *Hume, Whitehead and philosophic method*, у, *David Hume; critical assessments*, Vol.6, Rotledge, London, 1995, стр. 293.

можемо разумјети само у виду почетног, хипотетичког, позитивистичког захтјева који тек мора да докаже могућност своје принципијелне општости и употребљивости. Прво правило људске природе не казује ништа све док у теоријскосазнајну једначину не уведемо и моћи нашег сазнања које су, с обзиром на *Расправу*, нужно присутне у простој конституцији било којег предмета свијести. Отуда, још једном, наш став да *Расправа* не посјеђује објективистичку саморазумљивост *Истраживања* и отуда став да се и у Хјумовој филозофији онтологија темељи у теорији сазнања.

Ово је изузетно битно с обзиром на тематику јасног односа Хјума и трансценденталне филозофије стога што, парадоксално казано, одузимање приоритета првом принципу људске природе, негирање његове чисте позитивистичке/објективистичке особености увођењем моћи сазнања у теоријскосазнајну проблематику, и то моћи које се код Хјума – поготово с обзиром на поглавље *О скептицизму с обзиром на чула* – испостављају као неизоставан услов могућности сазнања и критеријум његове извјесности, упућује на најопштији трансценденталистички захтјев да се услови могућности искуства морају сагледати и као услови могућности предмета искуства. Да је немогуће сагледавати било који елемент свијести независно од нужних услова његове сазнајне конституције; да га је немогуће сагледавати по-себи. Прво правило људске природе може бити прво само у случају да се наше моћи сазнања односе према импресијама које могу бити дате независно од истих тих моћи. То, у *Расправи* није случај, а уколико бисмо већ на овом мјесту покушали исказати диференцију Кантовог и Хјумовог полазишта и крајњег теоријскосазнајног резултата једне или друге концепције, онда бисмо казали да разлику треба тражити само у степену вјероватноће коју нам конститутивне моћи сазнања могу понудити, а не и у различитим онтолошким полазиштима.

Наравно, једнака полазишта не дају и једнаке резултате. Проблем се састоји и у томе што је општеноужна природа моћи и форми сазнања Кантове филозофије; насупрот релативистичкој вриједности чула и уобразиље Хјумове *Расправе* - исказана и у виду нужног услова могућности сазнања и његовог предмета уопште. Степен вјероватноће моћи сазнања, тачније, логичка општеноужност/идеалитет, а не мањи или већи степен општеноужности, казао би Кант, такође је неизоставни фактор услова могућности датости предмета могућег сазнања. Чула и уобразиља Кантовог критицизма, насупрот Хјуму, морају исказати карактер логичког идеалитета. Кант инсистира на томе да

сознајна вриједност моћи и форми сазнања мора посједовати природу (трансцендентално)логичке општенужности, а Хјум остаје при релативистичкој/психологистичкој релативности логичке вриједности наших моћи сазнања и, истим, поновићемо, остаје у областима радикалног скептицизма.

Први проблем на који би требало дати јасан одговор произилази из наизглед амбивалентних ставова присутних у Хјумовој *Расправи*, а који се тичу изричитог одговора на питање да ли је аксиоматска природа геометрије и математике (општенужност математичких принципа) – не и употреба геометријских принципа у области искуства; не и извјесност/прецизност примјене тих принципа; то је с обзиром на номиналне Хјумове ставове јасно одбачено – уопште присутна у Хјумовој теорији сазнања? Да ли Хјум у *Расправи* математици придаје било какву форму априорности?

Наиме, Хјум, у *Расправи* износи готово идентичне тезе какве изналазимо у Кантовим *Пролегоменама*,⁴² а у којима се критикује теоријскосознајна позиција која математичке судове задржава у области аналитичких ставова: *Да права линија*, каже Кант, *јесте најкраћа линија између двије тачке; то је синтетички став, јер мој појам о правој не садржи ништа о величини, већ садржи само квалитет* (правост.дод.аут).⁴³ Само квалитет *правост* можемо прихватити као аналитичку, битну, ознаку појма права; битну ознаку њене (аналитичке) дефиниције. Хјум тврди исто. „Додуше, математичари пребивају у увјерењу да износе егзактну дефиницију праве онда када кажу да је права најкраћи пут између двије тачке. Али, заправо, тврдим да је то само једна од особина праве, а не и њена дефиниција.“⁴⁴ Једина битна ознака садржана у појму праве може бити ознака везана за њен појавни квалитет; квалитет *правост*, а никаква анализа таквог квалитета не може нам дати ознаку величине/удаљености која би, тврди Хјум, посједовала извјесност логичке дефиниције. Казано Кантовим ријечима, ријечима које претпостављају каснију Кантову дистинкцију аналитичких и синтетичких судова априори непознату Хјуму, Хјум заправо тврди да никаквом анализом појма *права*, не можемо изнаћи предикат *најкраћи пут*, а, опет, предикат који би мога понијети одлику логичке, а проширујуће, извјесности.

Како видимо, термилошки неизграђени, али појмовно/садржински идентични мотиви Кантовог будућег разликовања аналитичких и синтетичких судова априори

⁴² Уп. М. Steiner, *Kant's misrepresentations of Hume's philosophy of mathematics in the prolegomena*, у, *Hume studies vol.13*, London, 1987, стр. 401-402.

⁴³ И. Кант, *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005, стр. 20.

⁴⁴ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 50.

присутни су и у Хјумовој *Расправи*. Иако је и то битно с обзиром на јасно дефинисање историјско-филозофског односа Хјумове и Кантове филозофије, то, ипак, за сада, није наше централно питање. Тим питањем посебно ћемо се позабавити у дијелу рада који ће тематизовати Кантову рецепцију Хјумове филозофије с обзиром на *Истраживање*. Поновићемо, први проблем који треба да ријешимо тиче се појма априорности уопште или централни темат који нас сада интересује јесте да ли је Хјум, у *Расправи*, задржао било какву позицију логичке или математичке општенужности/априорности, која би успјела избјећи релативност чула и уобразиље који су у *Расправи*, а сходно првом принципу људске природе, задржали коначну ријеч при оцјени логичке вриједности законитости и предмета нашег сазнања.

Могућност априорности/аутономне логичко-математичке општенужности, Хјум, у *Расправи*, везује уз „антиномију“ дјелјиве или недјелјиве природе простора и времена. Ближе, поставља се питање да ли идеални геометријски ликови и фигуре могу потврдити своју општенужну и извјесну природу у контексту дјелјивости или недјелјивости простора и времена.⁴⁵ Уколико бисмо заступали позицију недјелјивости простора – позицију која имплицира да је сваки од геометријских ликова или тијела скуп недјелјивих тачака/импресија – онда бисмо у самом зачетку негирали априорне геометријске дефиниције које као своју битну ознаку претпостављају просторни континуитет својих предмета и принципа. Појам *права*, другим ријечима казано, није дефинисан као скуп недјелјивих тачака које се налазе у идеалном, а реалном, просторном распореду који даје изглед/квалитет *правост*, него као континуитет (линија) – не скуп тачака - који има одлику *правост*. Уколико бисмо заузели позицију пунктуалне недјелјивости простора, која имплицира емпиријско извођење геометријских предмета и принципа – позицију коју, сходно првом правилу људске природе, Хјум преферира – сва идеална геометријска правила изведена на њеном основу била би потпуно неизводива пошто су тачке које улазе у састав неке праве или неке површине толико сићушне да је напросто немогуће дати било какво егзактно мјерило на основу чула или уобразиље о величини или квалитету исте те праве или површине.⁴⁶ Чак и ако бисмо претпоставили могућност априорне представе геометријских ликова и тијела, својеврсну урођену идеју, таква идеална представа никада не би могла доказати егзактност својих мјера у емпиријском реали-

⁴⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 39-53.

⁴⁶ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 45.

тету који претпоставља недјелјивост простора и времена.

Ово је уједно и примјер наше претходне тврдње да прво правило људске природе не можемо проматрати независно од моћи чулности и уобразиље. Уколико претпоставимо да је сваки од идеалних геометријских предмета сачињен од пунктуалних импресија – да у њима треба потражити мјесто свога идеалитета – доказивост идеалитета таквих геометријских предмета онемогућена је дефицијентношћу наших, нужно присутних, сазнајних моћи. Мјерило могућности кореспондентности идеалног и реалног, не налази се у области датих, интуитивно опажљивих, импресија, него је резервисано за моћи нашег дефицијентног сазнања. Тврдња о немогућности опажљивости недјелјивих елемената неког замишљеног идеалног геометријског лика или тијела налази се у супротности са тврдњом да прво правило људске природе можемо сагледавати независно од природе наших моћи сазнања. Или, у најбољем случају, налази се у супротности са тврдњом да је такво правило свепримјењиво; да га можемо генерално користити приликом покушаја изналажења свих идеалних представа у области непосредно датих импресија. Управо зато што су наше моћи сазнања недовољне да нам омогуће перципирање сићушних пунктуалних импресија; можемо тврдити да су моћи сазнања нужни, незаобилазни, фактор при процесу просте перцепције, стицања сазнања уопште и конституисању његових даљих комплексних форми.

Сазнајна дефицијентност, **нужно** присутна приликом опажања идеалних геометријских предмета, показује и нужно саприсуство и корелацију моћи сазнања и импресија. Показује **својеврсно** трансцендентално јединство. (Видјећемо зашто је ова дефицијентност сазнајних моћи битна за проблем односа Хјума и трансценденталне филозофије. Вратићемо се проблему могућности априорности сагледаног у свјетлу природе простора и времена у Хјумовој *Расправи*.)

Проблем немогућности просте претпоставке/замисли априорне представе геометријских принципа Хјум везује уз позицију која заступа дјелјиву природу простора и времена.⁴⁷ Претпоставка дјелјивости имплицира немогућност самог разума да замисли неку идеалну геометријску представу уопште. Ако тврдимо да су геометријски предмети апсолутно дјелјиви – да нису саздани од коначних пунктуалних детерминанти – онда се доводимо у позицију у којој треба да одредимо посљедњу границу

⁴⁷ Уп. А. О. Johnson, *Space, time and their ideas*, у, *The mind of David Hume; Companion to book one of the treatise of human nature*, Illinois press, Chicago, 1978, стр. 99.

неке површине, праве или тачке.⁴⁸ Уколико би простор био апсолутно дјелјив, другим ријечима, гдје је онда граница дјелјивости која геометријском лику права, тек услјед ограничења, може дати квалитет правост. Права може бити права само ако је ограничена. „Претпоставимо да су ове идеалне представе бесконачно дјелјиве; па онда покушајмо зауставити мисао на идеалној представи неке коначне површине, праве или тачке и видјећемо да се таква представа ломи на дијелове, јер чим се досегне посљедњи обухваћени дио, он губи своје упориште усљед нове подјеле и тако *in infinitum*, без било какве могућности да се достигне до коначне идеалне представе.“⁴⁹ Хјум нам дословно казује да је немогуће замислити идеалитет, општенужност и извјесност мјера неког геометријског предмета уколико заступамо позицију дјелјивости простора и времена. Не, дакле, перципирати идеалитет неког емпиријског, нацртаног или конструисаног, геометријског лика; то је проблем везан уз позицију недјелјивости простора и времена – него да је немогуће посједовати просту замисао неког геометријског идеалитета уколико заступамо позицију дјелјивости простора и времена.

Другим ријечима, а с обзиром на трансценденталну филозофију, било да заступамо емпиристичку позицију недјелјивости, која имплицира сазнајни релативизам условљен дефицијентношћу чулног апарата, било рационалистичку позицију дјелјивости простора и времена, која покушава да избјегне инуиционистичке замке прве концепције, трансцендентални идеалитет простора и времена; предуслов могућности дефинисања општенужности простора и времена и нужни услов емпиријског реалитета и извјесности/егзактости/прецизности математичких мјера било којег нацртаног или изграђеног геометријског предмета, такође постаје предметом скепсе у Хјумовој *Расправи*. Иако ово још није наш централни темат упутићемо на један од Хјумових примјера.

Уколико бисмо, казаће Хјум⁵⁰, упитали неког од математичара који заступа позицију дјелјивости простора и времена да нам демонстрира своје налазе *in concreto* – да нам их, користимо Кантове конструктивистичке мотиве, нацрта на папиру – сваки од тих представника би се побунио казавши да нам такве, емпиријски реалне, слике никада не могу понудити идеалитет који је једнак (трансценденталном) идеалитету замисли неког геометријског предмета, а све то с обзиром на непрецизност инстру-

⁴⁸ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 43-44.

⁴⁹ D. Hume, *Исто*, стр. 44.

⁵⁰ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 53.

мената и дефицијентност чула. Сваки од ових математичара заступа тезу априорног (трансценденталног)⁵¹ идеалитета и мањег или вишег емпиријског реалитета – мањег или вишег с обзиром на прецизност мјера – геометријских предмета. Чак би се и Кант, донекле, сложио са овом примједбом математичара, с обзиром да идеалитет геометријских предмета не изналазимо тако што упоређујемо или апстрахујемо већ нацртане или већ изграђене, емпиријске, геометријске предмете, него тако што интуитивну, опажљиву, општенужност емпиријских геометријских предмета захваљујемо трансценденталном идеалитету простора и времена. И математичари и Кант заступају тезу (трансценденталног) априорног идеалитета. Хјум се слаже и прихвата рационалистичке примједбе, али, управо у контексту позиције апсолутне дјелјивости простора и времена, даље, инсистира, да му било који од тих математичара покаже како је могућа замисао кружнице – (трансцендентални) априорни идеалитет кружнице – која се на једном мјесту дотиче са правом, а да и права и кружница задрже своје идеалне, аналитичке, дефиниције? Уколико бисмо, наставља Хјум, казали да је таква идеална представа могућа тако што се кружница и права дотичу у једној тачки, онда бисмо у самом почетку негирали квалитет континуитета неке праве линије или неке кружнице – заузели бисмо емпиристичку позицију недјелјивости простора и времена – негирали бисмо саму дефиницију и једне и друге, и праве и кружнице.⁵² Уколико бисмо остали при позицији дјелјивости простора и времена, онда бисмо морали увидјети да је идеална представа ове математичке конструкције немогућа – проста замисао је немогућа – стога што би се кружница и права морале подударати у једном одсјечку, а не у тачки, чиме би се и идеална замисао праве и идеална замисао кружнице неупитно довеле у питање. Права би на мјесту додира са кружницом изгубила квалитет правост – искривила би се – кружница квалитет идеалног закривљеног геометријског лика који је на сваком од својих дјелова подједнако удаљен од центра. Све ове примједбе, видјели смо, вриједе појединачно и за праву и за кружницу и за било који други геометријски предмет уколико останемо при позицији апсолутне дјелјивости простора и времена.

Вратићемо се проблему априорности у Хјумовој *Расправи*.

На одређени начин, већ смо дали одговор на први постављени проблем – на про-

⁵¹ Појам трансцендентално користимо у свјетлу појма апприори. Иако све оно што има одлику апприори не мора бити и трансцендентално, све оно што је трансцендентално нужно је, каже Кант – апприори. С обзиром да у наведеним примјерима критикујемо просту могућност апприорности и с обзиром да је апприорност нужна одлика трансценденталности – свака од ових критика вриједи и за појам трансцендентално.

⁵² Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 53.

блем могућности априорних представа уопште у Хјумовој теорији сазнања. За разлику од Канта, који увођењем дистинкције аналитичких и синтетичких судова апприори остаје при тврдњи о могућности логичке општенужности нашег сазнања – тачније, аналитичку апприорност Кант никада озбиљно ни не доводи у питање, него само границе логичке вриједности и сазнајне употребе аналитичких судова, док, тек, проблем синтетичких судова апприори пропитује у свјетлу њихове могућности; *како су, на који начин, могући синтетички судови апприори* - Хјум одбацује и такву могућност. У једном од пријенаведених примјера из *Расправе* видимо да проблем Хјумове теорије сазнања не остаје само у областима проблематике логичке извјесности предиката који нису дио битних ознака/садржаја/дефиниције неког посебног појма – Хјум не пита како су/на који су начин могући такви синтетички математички судови, нити на основу тога што су математички, већ претпоставља њихову логичку природу коју још само треба кларификовати онако како је то учинио Кантов критицизам – него и да се, опет Кантовим ријечима казано, аналитички, битан/неизоставан, садржај појма такође испоставља пред релативистички суд чула, уобразиље и, видјели смо - разума. Квалитет *правости*, с обзиром на праву или дуж или квалитета *равнине*, с обзиром на неку геометријску површину или геометријско тијело, поновићемо, такође постају упитни.⁵³ Уколико и битне, аналитичке, ознаке појмова доводимо под знак питања, онда су и сви чисти, општи, формални логички принципи и логичка правила такође подложни релативизму Хјумових чула и уобразиље. Уколико је и квалитет *правост* праве – дакле, битна ознака појма; неизоставан дио његове дефиниције – неизвјестан, онда је формално-логичко поимање или било која теоријскосазнајна позиција која претпоставља позицију логичке извјесности наших сазнајних основа – у проблему. Уколико ниједном садржају неког појма не можемо придодати одлику извјесности, онда су и формални носиоци било којег садржаја – (трансцендентално) логички принципи – такође неизвјесни. Ни аналитичке (битне) ознаке *правости* праве или *равнине* неке дате површине, дакле, такође немају одлику логичке општенужности и/или извјесности/прецизности у Хјумовој *Расправи*. Идентитет појма као таквог у Хјумовој филозофији постаје, али и остаје, предметом скепсе.

Видимо, апоретику општенужности и извјесности математичких принципа можемо без много проблема препознати и у апоретици спонтанитета – категорија.

⁵³ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 50-51.

На крају крајева, самореферентна природа Кантових категорија; категорија које се за разлику од математичких појмова не могу исказати непосредно/интуитивно у виду опажаја – које се не могу конструисати; отуда и шематизам чистих појмова разума – управо услијед немогућности своје интуитивне репрезентације у опажају, на један заобилазан начин, у „ауторитету“ математичких појмова – онако како су они дефинисани у Кантовој филозофији – виде додатну потврду и потпору за доказивање своје самореферентне, категоријалне, природе. Можда ћемо мало претјерати, али чини се да читава Кантова трансцендентална конструкција/систем почива на овој, репрезентној, природи математичких појмова. Математички појмови, више и јаче од категорија разума, утврђују парадигму априориорне/трансценденталне самореферентности наших сазнајних основа уопште. Без доказа математичке презентности у опажају, другим ријечима, било би изузетно тешко тврдити неконструктивни, а самореферентни, трансцендентални карактер категорија и, на крају крајева, и даљу могућност и потребу њиховог шематизма сљедствено чистим формама чулности.

Проблем се састоји у томе што су и Хјум и физика двадесетог вијека довели у питање баш ту извјесност/егзактност/прецизност презентације математичких појмова у области (феноменалног) искуства. Довели су у питање дисциплинарну парадигму могућности логичке извјесности нашег сазнања уопште. У једнакој мјери у којој Хјум тврди да ни битан садржај геометријских појмова ни њихови изведени предикати не могу понијети одлику извјесности с обзиром на мањкавост нашег разумског и рецептивног апарата и с обзиром на мањкавост разума, савремена физика тврди да ниједан принцип егзактних мјера еуклидовске геометрије не одговара поретку стварствености.⁵⁴

Хјум, у *Расправи*, одбацује позицију логичке и математичке општенужности и извјесности уопште. Сјетимо се, с правом, Хусерла још једном – Хјум остаје при *банкроту објективног сазнања*, при чему појам објективно, без било каквих заграда, можемо користити у истом виду у којему га је користио и Кант. Објективно је оно што је општенужно; општенужно може бити само оно што је априори⁵⁵ – објективност је ствар (трансцендентално)логичке извјесности сазнања која тек утемељује било који онтолошки став, а која је у потпуности доведена у питање у Хјумовој *Расправи*. Сазнајни принципи окупљени око моћи уобразиље и времена и код Хјума и код Канта имају „онтолошку“ предност, али став о могућности извјесности и општенуж-

⁵⁴ Уп. А. Einstein, *Relativity: The special and general theory*, Sheffield, 1920, стр. 77.

⁵⁵ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 32-33.

ности логичких и сазнајних принципа уопште остаје специфична разлика ове двије филозофије. Кант остаје при позицији извјесности/знања, Хјум при позицији релативности/увјерења. Највећи дио проблема односа Хјума и трансценденталне филозофије, али и превирања унутар различитих трансценденталних концепција, обиљежен је овом дистинкцијом.

3. Хјумово поимање простора и времена сагледано у свјетлу теоријскосазнајних поставки теорије релативитета и Кантовог критицизма

- проблем *априори* -

Кантовом критиком Хјумовог радикалног скептицизма – поготово с обзиром на тешкоће доказивања могућности синтетичких судова априори у математици, али и с обзиром на дистинкцију трансценденталног идеалитета и емпиријског реалитета важећу за трансценденталну естетику *Критике чистог ума* – казали смо, позабавићемо се у наставку, за сада ћемо се обратити Ајнштајновој похвали⁵⁶ Хјумове филозофије. Наиме, управо ће се радикална скептичка природа Хјумове теорије сазнања – природе која је већ у *Истраживању* била довољно снажна да би уздрмала Кантове пре-критичке/аналитичке филозофске назоре – показати као једна од особина Хјумове филозофије која је најближа ставовима Ајнштајнових научних поставки.

Ајнштајнове научне ставове, у контексту проблема односа Хјума и трансценденталне филозофије помињемо само у оквиру теоријскосазнајне проблематике која је и те како присутна у Ајнштајновим списима, а у сврху позивања на ауторитет чија конкретна, провјерљива и дјелатна мјерења треба искористити као потицај тамо гдје нам филозофска спекулација или заузимање једног од два супротстављена, антиномијска, филозофска става, не може понудити ни јасан одговор ни даље, опште, филозофско усмјерење.

Конкретно, а с обзиром на теоријскосазнајни проблем односа строгог, извјесног, (трансцендентално)логичког знања, са једне стране, и искуственог увјерења, са друге; извјесности и неизвјесности логичких и филозофских поставки уопште; Ајнштајнове похвале и блискост Хјуму употребићемо ради критике преостатака логичког фор-

⁵⁶ M. Slavov, *Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity*, у, *Theoria*, 31/2, University of the Basque Country, 2015, стр. 247-263.

мализма у Кантовом критицистичком трансцендентализму и критике посебних теоријскосазнајних проблема садржаних у таквим формално-логичким преостацима. Велики дио наставка рада, поготово онај дио који ће се бавити различитим трансценденталним концепцијама, водиће се, у својој основи, управо, покушајем теоријскосазнајне критике оних трансценденталних позиција које мање-више отворено или имплиците, и даље, претпостављају формално-логичку извјесност наших сазнајних основа.

У спису *Коментари на теорију сазнања Бертранда Расла*⁵⁷, Ајнштајн је, концизно и јасно, изнио свој став с обзиром на проблем односа Хјумове и Кантове филозофије. Кантов покушај да се релативизам и скептицизам Хјумове теорије сазнања – тврдња да нас сирови материјал чула потпомогнут навиком и очекивањем само може довести до увјерења, а не и знања – разријеша позивањем на чисте, априорне, форме чулности и разума, које се поимају у виду неизоставних елемената нашег сазнања, елемената неизводивих из искуства, показао се као неуспјешан. Данас, тврди Ајнштајн, *свако зна да такве сазнајне, априорне, форме, не носе ништа од извјесности/сигурности и општеужности које им је Кант приписао*.⁵⁸ Али, наставља Ајнштајн, оно што се чини као тачно у Кантовој филозофији могло би се сажети у ставу да ми, током процеса мишљења, са извјесном „тачношћу“, користимо појмове које ни на који начин не можемо извести из материјала који нам нуде чула. „Заправо, увјерен сам да можемо тврдити и више од тога: појмови који се појављују у нашем мишљењу и у нашим лингвистичким изразима – уколико се погледају са логичког становишта – слободне су креације нашег мишљења које се не могу индуктивно досегнути из нашег чулног искуства.“⁵⁹

Проблем јасног дефинисања дистинкције априори-трансцендентално и свих посебних тешкоћа које произилазе из таквог разликовања, назире се у наведеним Ајнштајновим ставовима. Могли бисмо, у одређеној мјери, казати и да су пријенаведени Ајнштајнови ставови логички контрадикторни – у исто вријеме одбацују и захтјевају априорни карактер сазнања – уколико не бисмо обратили пажњу на релативистичке предикате – *извјесност, сигурност, извјесна „тачност“*, наводни знаци – који се у њима појављују.

Ајнштајн тврди и захтијева априорност нашег сазнања, али с обзиром на Кан-

⁵⁷ A. Einstein, *Remarks on Bertrand Russell's theory of knowledge*, у, *Ideas and opinions*, New York, 1954, стр. 18-24.

⁵⁸ Уп. А. Einstein, *Исто*, стр. 22.

⁵⁹ Уп. А. Einstein, *Исто*, стр. 22.

тову филозофију, одбацује могућност његове извјесне примјене у области искуства и/или одбацује један од елемената трансценденталног карактера таквих априорних сазнања – логичку извјесност/прецизност априорног. Априори о којему говори Ајнштајн, даље, нема ни одлику трансценденталног, неизоставног, услова могућности искуства и предмета искуства. Ајнштајн, снажније од Хјума, задржава чисту, позитивистичку, претпоставку о стварствености по себи. Или, парадоксално, Ајнштајн, категорички, за разлику од Хјума, поштује Хјумово *прво правило људске природе*. Истим, теоријскосазнајно рјешење апорије односа сазнања и предмета сазнања, услијед отвореног Ајнштајновог позитивизма с обзиром на природу предмета искуства, постаје готово нерјешиво.

Предмети искуства - ту је и његова близина и видјећемо, даљина с обзиром на Хјумове ставове - остају аутономан позитивистички медиј у којем се наведени априорни појмови апликативно, са мањом или већом сазнајном сигурношћу, а на спољашњи начин примјењују. Они немају теоријскосазнајну/онтолошку улогу услова могућности искуства и предмета искуства чак ни у нејасној, имплицитној, мјери какву затичемо у Хјумовој *Расправи*. Да појмовима априори, неким случајем, Ајнштајн није одузео и карактер унутрашње извјесности/прецизности⁶⁰, било би готово немогуће разликовати рационалистичку позицију урођених идеја, критиковану и од Хјума и од Канта, и Ајнштајнове теоријскосазнајне ставове.

Појмови априори, слушајући Ајнштајна, заиста упућују на својеврсну везу са чулним искуством, али они – појмови и искуство – у виду логичке општенужности и извјесности, никада не могу бити у потпуности једнаки.⁶¹ „Никада нисам успио да разумијем истраживања о априорним појмовима онако како је то учинио Кант. Једини наш интерес у погледу онтолошких питања може бити потрага за оним карактеристикама затченог мноштва чулних искустава на које појмови упућују.“⁶² Неизоставност/општенужност – строга трансцендентална природа априорности сагледана у виду

⁶⁰ Позиција унутрашње, логичке/аналитичке, извјесности или неизвјесности априорних сазнања није јасно елаборирана и дефинисана у Ајнштајновим текстовима. Појмови априори јесу независни од искуства; то је оно што са сигурношћу можемо тврдити с обзиром на Ајнштајнов појам априори. Али, то што њихова примјена у искуству никада није савршено адекватна/извјесна, још не значи и да унутрашња логичка/аналитичка природа Ајнштајновог априори нема одлику извјесности. Чини се да је Ајнштајн најближи ставу *као да...* - ставу да ми појмове који су независни од искуства поимамо као да... посједују унутрашњу извјесност/прецизност. Наравно, то никако не значи и да став *као да...* рјешава Ајнштајнове теоријскосазнајне проблеме. Штавише, то их само додатно усложњава.

⁶¹ A. Einstein, *The problem of space, ether and the field in physics, y, Ideas and opinions*, New York, 1954, стр. 278.

⁶² A. Einstein, *Исто*, стр. 278.

услова могућности искуства и предмета искуства – и логичка извјесност – унутрашња, аналитичка, прецизност и прецизност примјене појмова апприори у области искуства – неприхватљиви су за Ајнштајна.

Проблеми јасног дефинисања појма *апприори* с обзиром на Хјума, Канта и Ајнштајна - обиљежиће овај дио рада.

Овдје ћемо поставити и наш други проблем? Уколико ни аналитички ни изведени принципи геометрије и математике Хјумове *Расправе* не могу доказати ни унутрашњу логичку вриједност ни вриједност логичке извјесности/прецизности приликом њихове примјене у регији стварствености – уколико је сваки од тих принципа мање-више (не) извјестан – имају ли онда принципи математике било какву теоријскосазнајну улогу у процесу научног сазнања с обзиром на радикални скептицизам Хјумове *Расправе*?

Вратићемо се *првом правилу људске природе* и Ајнштајновој похвали Хјумове филозофије.

На самим почецима списа *Геометрија и искуство*, Ајнштајн, помало иронично, поставља питање „како то да математика, која је након свега ипак дјело људског мишљења независног од искуства, тако чудесно одговара објектима стварствености?“⁶³ Иронично стога што већ у самом наставку списа Ајнштајн износи тврдњу која је у супротности са великом већином дотадашњих научних и филозофских ставова о унутрашњој, аксиоматској, самоизвјесности математичких принципа, границама њихове употребе и извјесности њихове примјене у искуству. „Све док“, одговара Ајнштајн, „законитости математике одговарају стварствености, оне нису извјесне, а све док су извјесне, оне не одговарају стварствености“⁶⁴

Иако већ у општем скептичком тону усмјереном ка традиционалним догматским системима математике и, каснијим, затвореним системима *логичке математике* или, како то каже Ајнштајн – *аксиоматике*,⁶⁵ видимо близину са Хјумовом *Расправом* такве спољашње повезнице још нису довољне да би допринијеле сврси јасног одређења Хјумовог утицаја на Ајнштајнову физику. Да бисмо се приближили про-

⁶³ A. Einstein, *Geometry and experience*, у, *Illuminated geometry*, First Neural Library Edition, San Antonio, 2008, стр. 15-16.

⁶⁴ A. Einstein, *Исто*, стр. 15-16. Ово је један од примјера Ајнштајнових теоријскосазнајних недоумица с обзиром на појам *апприори*. Уколико ниједан предмет искуства и искуствена законитост не одговара са извјесношћу/прецизношћу законима математике, да ли закони математике, с обзиром на Ајнштајнове ставове, имају унутрашњу аналитичку/логичку извјесност или не? С обзиром да математика и искуство никада идеално не кореспондирају, унутрашња извјесност/прецизност математичких принципа апприори може, али и не мора, бити идеална. Она може бити и *као да*...

⁶⁵ A. Einstein, *Исто*, стр. 16-18.

блему Хјумовог утицаја, обратићемо се за почетак Ајнштајновој карактеризацији традиционалне, догматске, математике.

Наиме, Ајнштајн тврди да су појмови *праве*, *тачке*, *површине*, или принцип *да кроз двије тачке може проћи само једна права линија*⁶⁶ - интересно је да и Хјум и Ајнштајн и Кант употребљавају идентичне примјере; примјер/проблем *праве* - законитости које се у традиционалној геометрији поимају догматски/саморазумљиво с обзиром на могућност њихове кореспонденције са искуством. Питање кореспондентности математике и искуства није математички проблем него се, каже Ајнштајн, у традиционалним, догматским, математичким учењима препушта филозофији. Напросто, ни аксиоматска општенужност принципа традиционалне математике ни извјесна употребе математичких законитости у области искуства не тематизују се него се неупитно употребљавају у области традиционалне математике. Тек са Хјумовом критиком општенужности и извјесности природе математичких принципа и, касније, с Кантовим открићем синтетичких судова априори у математици, традиционална, догматска геометрија и математика уопште доживљавају филозофски потрес. Еуклидовска геометрија и Њутновска физика, можемо то и тако казати, у Хјумовој *Расправи* губе одлику општенужности и извјесности, а са Кантом, са открићем трансценденталног идеалитета простора и времена и/или дефинисањем могућности синтетичких судова априори у математици – добијају, бар тако мисли Кант, своју адекватну дефиницију с обзиром на могућност њихове општенужности и, код Канта једно претпоставља друго, доказ могућности извјесне кореспондентности математичких принципа са регијом (феноменалне) стварствености. Кант и Хјум, укратко, међу првима, а битно, нарушавају апликативни догматски приступ традиционалне математике.⁶⁷ Мада, могли бисмо казати да је с обзиром на скептичке филозофске концепције које су претходиле Хјуму и Канту – сјетимо се, рецимо, десет Енесидемових тропа – ова теза историјско-филозофски упитна.

Даље, у модернијој логичко-математичкој аксиоматици, геометријски појмови и принципи, тврди Ајнштајн, задобијају карактер својеврсног *мистичног мрачњаштва*.⁶⁸ Ријеч је о приступу математици у којему се за аутономне, самореферентне, појмове и законитости геометрије, приликом унутрашњих елаборација и (само)извођења њених принципа, отворено тражи независност од било каквог искуственог извора, при чему, управо, у самореферентности/независности од искуства такви системи траже и темеље

⁶⁶ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 50-51.

⁶⁷ Уп. А. Einstein, *On the method of theoretical physics*, у, *Ideas and opinions*, New York, 1954, стр. 270-273.

⁶⁸ Уп. А. Einstein, *Geometry and experience*, у, *Illuminated geometry*, First Neural Library Edition, San Antonio, 2008, стр. 16-18.

своју општенужност и извјесност. Такви, аксиоматски системи, појмови и принципи тек, тврди Ајнштајн, не могу казати ништа о стварствености – остају на нивоу *празних концептуалних шемата*.⁶⁹

С обзиром на наведено, Хјумове геометријске ставове у *Расправи*, видјели смо, не можемо сврстати ни у ред саморазумљивих традиционалних геометријских система који не пропитују ни општенужност ни извјесност ни услове могућности сопствених принципа ни могућност кореспондентности математике и искуства, ни, наравно, у ред затворених, аутономних – аксиоматских система. Ни најбитније ознаке геометријских појмова и принципа ни њихове олако изведене синтетичке атрибуте, не можемо, показује Хјум, довести у извјесну везу са стварственошћу. И за Хјума и за Ајнштајна, геометрија треба да се исказе у виду скупа правила и принципа који своје мјесто треба да изнађу у непосредном искуству – по принципу првог правила људске природе; али правила које нас, с обзиром на Хјума и *Расправу*, нужно доводи до радикалног скептицизма.

Кантово мјесто, с обзиром на аксиоматику, налази се на средњем, трансценденталном, путу. Једнако Ајнштајну и Хјуму, Кант такође тврди да затворени, самореферентни, математички, логички, или било који други аксиоматски системи не могу одговарати стварствености, али, додао би Кант, не могу само уколико и стварственост и аксиоматске системе разумијемо као аутономне и/или уколико стварственост схватимо као стварственост по себи.⁷⁰ Уколико бисмо пронашли заједнички, а општенужни именилац и једног и другог, наизглед аутономног система – математике и стварствености – доказали бисмо и могућност извјесне/егзактне/прецизне кореспонденције и примјене математичких принципа у области (феноменалног) искуства.

Проблем Кантовог средњег, трансценденталног пута огледа се у томе што се захтјевани општенужни заједнички именилац математике и искуства – трансцендентални идеалитет простора и времена – усљед дефинисања брзине свјетлости (неуспјешна експериментална мјерења започела су већ у 17-ом вијеку) исказао као релативан. Трансцендентална претпоставка општенужности/симултаности просторно-временских релација, која је и услов унутрашње математичке конзистентности и кохерентности и услов могућности извјесне/прецизне примјене математичких прин-

⁶⁹ Уп. А. Einstein, *Исто*, стр. 17-18.

⁷⁰ Уп. R. S. Palmquist, *The kantian grounding of Einstein's worldview: The early influence of Kant's system of perspectives*, у, *Polish journal of philosophy*, Krakow, 2010, стр. 52-53.

ципа у области Кантовог (феноменалног) искуства – критикована је налазима савремене физике. Овдје можемо додати да је – отуда претходна заграда – откриће или просто детерминисање брзине светлости; став да свјетлост посједује какву-такву дефинисану брзину; већ било довољно да бисмо довели у питање општенужност/симултаност Кантовог математичког система. Да проблем разлика у константности те брзине, с обзиром на генералну теорију релативности и немогућност њеног превазилажења, с обзиром на специјалну теорију релативности, није ни битан за сврху критиковања Кантове трансценденталне концепције. Било је довољно само одредити њену, коликогод коначну мјеру. Помало парадоксално, извјесност коначне мјере једног физичког феномена, довела је у питање могућност математичке, логичке и теоријскосазнајне општенужности и извјесности уопште.

У том смислу треба разумјети и ставове Џона Нортонa који тврди да је млади Ајнштајн био инспирисан Хјумовим захтјевом да сви појмови треба да изнађу своје утемељење у чулним импресијама.⁷¹ Да је, другим ријечима, озбиљно пришао проблемима *првог принципа људске природе*. „Млади Ајнштајн је употребио емпиризам с обзиром на своју аргументацију везану за релативност симултаности. Ако је појам симултаности утемељен у чулним импресијама, као што је визуелни осјећај истовремености бљеска свјетлости у два супростављена огледала, из тога произилази... да не постоји апсолутна симултаност. Посебни просторно-временски оквири у којима се вријеме разумијева симултано, могу посматрати временски распоред два просторно удаљена догађаја – два бљесак свјетла – различито.“⁷²

Кант, са друге стране, тврди да „разна времена јесу само дијелови једног и истог времена... да разни простори нису један за другим, већ су једновремени.“⁷³ Простор и вријеме нису изведени из искуства јер нам искуство не може обезбиједити ни строгу општост ни аподиктичну извјесност просторно временским мјера.⁷⁴ Насупрот, дакле, Канту, који тврди трансцендентални идеалитет простора и времена, а све то у покушају да избјегне замке емпиристичких и рационалистичких теоријскосазнајних поставки које нису могле доказати општенужност својих теоријскосазнајних и научних прин-

⁷¹ Уп. М. Slavov, *Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity*, у, *Theoria*, 31/2, University of the Basque Country, 2015, стр. 247-263.

⁷² М. Slavov, *Исто*, стр. 248.

⁷³ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 59.

⁷⁴ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 59.

ципа – Хјум и Ајнштајн упућују на релативност таквог идеалитета.

Мноштво теоријскосазнајних проблема је присутно и у једној и у другој концепцији!

У дјелу *Физика и стварственост*, Ајнштајн тврди да је илузија временске симултаности/општеножности тијела у простору и, истим, саморазумљив став да вријеме може понијети одлику априорне општеножности – илузија која је преовладала у времену прије открића специјалне теорије релативности – резултат чињенице да у нашем свакодневном искуству можемо занемарити вријеме потребно за преношење свјетлосних импулса/брзину свјетлости.⁷⁵ Управо је ова илузија/недостатак јасног и тачног одређења природе свјетлости, каже Ајнштајн, одговарала ставовима класичне механике, у којима је представа времена била сагледавана у аксиоматском контексту у којему се простор и вријеме дефинишу као феномени независни од било којег искуства⁷⁶ и управо је та дефицијентност допринијела и успјесима класичне механике. Научни, филозофски и теоријскосазнајни неспоразум настаје онда када се практичне, употребљиве, али коначне мјере математике и класичне механике, искажу у форми принципа који, услед дефицијентности сазнајног и инструменталног/мјерног апарата, имају идеалну, апсолутну, теоријскосазнајну и логичко-математичку вриједност. „Могло би се лако завршити у погрешном увјерењу да су ови појмови, чије смо поријекло заборавили, логички изјесни и (научно дод.аут) непромјењиви, а таква грешка може проузроковати озбиљну опасност по напредак науке.“⁷⁷

У овим Ајнштајновим ставовима јасније видимо и разлоге за похвалу Хјумовог скептицизма и номиналну критику Кантовог априоризма – номиналну/спољашњу јер још не узимамо у обзир конкретне Кантове ставове - али и један дио одговора који се тиче пријепоменог другог проблема аксиоматске математике.

Блискост са Хјумом огледа се у релативистичким резултатима и једне и друге концепције с обзиром на **мјерне вриједности** феномена простора и времена. Акценат постављамо на *мјерне вриједности* стога што је природа простора и времена с обзиром на *Расправу* исказана битно другачије него што то можемо видјети у Ајнштајновој физици. У одређеној мјери, а с обзиром на Хјумов објективизам у *Истраживању*, природа простора и времена у *Истраживању* ближа је Ајнштајновом поимању него што је то случај са *Расправом*. У *Истраживању*, простор и вријеме задржавају одлику

⁷⁵ Уп. А. Einstein, *Physics and reality*, у, *Ideas and opinions*, New York, 1954, стр. 299.

⁷⁶ Уп. А. Einstein, *Исто*, стр. 299.

⁷⁷ А. Einstein, *Исто*, стр. 299.

позитивистичког *по-себи*.

Хјум, у *Расправи*, дефинише простор у виду *својеврсног распореда датих и опипљивих предмета*, а вријеме у виду *својеврсног низа/слијеђења датих идеја и импресија*.⁷⁸ Овакво поимање простора и времена и даље остаје унутар оквира поимања важећег за традиционалну физику, у којему се простор и вријеме представљају у облику *пасивног spremника* реалних физичких догађаја.⁷⁹

Став да представа простора и времена произилази из карактеристичног распореда и сукцесије датих импресија, другим ријечима, казао би Ајнштајн, и даље одговара ставу традиционалне физике по којему се вријеме и простор дефинишу и разумијевају као релације датих физичких тијела, а не реалан, физички, феномен – природна димензија – са мање-више тачно измјерљивим **одликама** просторности и временитости. Не постоји, другим ријечима, такво нешто као што су апсолутно дати, општеноужни/симултани, простор и вријеме, унутар којег се налазе датости које се, појединачно или у суодносу, мјере на основу спољашњих математичких величина, него просторност и временост као реална физичка одлика било којег искуственог феномена и стварствености уопште. Отуда – простор и вријеме као дата, реална, постојећа, природна димензија.⁸⁰

Све док се простор и вријеме разумијевају на основу неког одношења; било да је ријеч о односу импресија било односу реалних физичких тијела; употреба математике у таквој физичкој *слици свијета* остаје апликативна/спољашња употреба априори датих, наизглед егзактних, мјера математике – уз исхитрено увјерење да те мјере идеално и одговарају поретку ствари – **на** дате феномене стварствености. Математика, у савременој физици, није толико инструмент мјерења него предмет непосредног искуственог опажања, казао би Ајнштајн. Хјумову предност у односу на тадашње концепције природних наука, казали смо, треба потражити само у Хјумовом скептицизму и релативистичким резултатима математике произашлих из његовог скептицизма, али не и на основу једнаког поимања природе простора и времена онакве какву затичемо у Ајнштајновој физици.

Наиме, распоред и слијед датих импресија у Хјумовој *Расправи* не може се проматрати независно од дефицијентних моћи чулности, уобразиље и разума и управо

⁷⁸ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 35.

⁷⁹ Уп. A. Einstein, *The problem of space, ether and the field in physics, y, Ideas and opinions*, New York, 1954, стр. 280.

⁸⁰ Уп. A. Einstein, *Исто*, стр. 280.

та немогућност непосредног проматрања искуствених датости, уследио релативизма моћи сазнања, доводи до једнаких релативистичких резултата с обзиром на **вриједност мјера** математике у Хјумовој *Расправи* и Ајнштајновој физици. Али, битна разлика је у томе што релативистички резултати Ајнштајнове физике нису резултат сазнајне дефицијентности него емпиријског мјерења реалних датих карактеристика стварствености. Код Хјума, релативност мјера феномена стварствености резултат је наших дефицијентних моћи сазнања, код Ајнштајна, стварственост као таква има одлику мјерне релативности. Ајнштајн, за разлику од Хјума, у категоричком позитивистичком маниру користи, поновићемо, први принцип људске природе и/или неупитно остаје при позицији стварствености по себи.

Вратићемо се другом проблему. Дакле, уколико ни аналитички ни изведени принципи геометрије и математике Хјумове *Расправе* не могу доказати ни унутрашњу логичку вриједност ни вриједност логичке извјесности приликом њихове примјене у регији стварствености – уколико је сваки од тих принципа мање-више (не)извјестан – имају ли онда принципи математике било какву теоријскосазнајну или практичну улогу у процесу научног сазнања с обзиром на радикални скептицизам Хјумове *Расправе*?

Ајнштајнов став - не и одговор; одговори на овај проблем су упитни - с обзиром на управопоменути проблем је, за разлику од Хјумовог става, јасан. У *Геометрији и искуству* од геометрије се захтјева да се испостави као природна наука; она је, шта-више, тврди Ајнштајн водећи се номиналном дефиницијом геометрије, један од првих, прастарих, видова физике. Потврда геометријских мјера и налаза у највећој мјери треба да почива на ставовима изведеним из искуства, а не само на затвореном, логичко-математичком, закључивању. С обзиром на претходну класификацију – на разликовање традиционалне геометрије и аксиоматике – овај вид захтјеване геометрије Ајнштајн назива *практичном*.⁸¹ Еуклидовску геометрију, управо, можемо разумјети као идеалан примјер у којему се сажимају особине пријенаведене Ајнштајнове класификације геометрије. Еуклидовска геометрија је и традиционална, у смислу да се питање могућности њене кореспонденције са искуством и извјесност исте те кореспонденције, битно не доводи у питање, али она је и аксиоматика, с обзиром да се њене законитости изводе по принципима аналитичког, затвореног, дедуктивног, логичко-математичког система. Али, слушајућу Ајнштајна, она треба да се задржи у научној употреби и/или

⁸¹ Уп. А. Einstein, *Geometry and experience*, у, *Illuminated geometry*, First Neural Library Edition, San Antonio, 2008, стр. 18-19.

да се искаже као *практична*.⁸²

Без обзира на све; без обзир и на то што ниједан од општих и посебних принципа еуклидовске геометрије са прецизношћу не одговара законитостима физике онаквим какви су испостављени у специјалној и генералној теорији релативитета – ниједно постојеће тијело у стварствености нема одлику егзактних тијела и ликова еуклидовске геометрије стога што у природи не можемо изнаћи систем тијела у којему не дјелује бар једна сила⁸³ – принципи еуклидовске геометрије ипак носе одлику најједноставнијег аксиоматског система, при чему је управо то особина која би требало да осигура њен даљи опстанак у оквирима савремене физике.⁸⁴ „Уколико се појави контрадикција између теорије и искуства, било би боље да се одлучимо на измјену (величина и особина дод.аут) искушавааног природног закона него да одбацимо аксиоматски еуклидовски систем.“⁸⁵

Ови Ајнштајнови ставови нису ослобођени теоријскосазнајних контрадикција, поготово с обзиром на Кантову поставку трансценденталног идеалитета простора и времена, али оно што нас за сада интересује треба сагледати у оквирима ограниченим на пријенаведени проблем/питање. Укратко, Ајнштајн, за разлику од Хјума, изналази и сврху и, истим, употребну вриједност општениужних и извјесних затворених аксиоматских система геометрије у искуству. Вођени Кантовом терминологијом, али не и специфичностима Кантовог појмовног апарата, улога геометрије у искуству, овако како је види Ајнштајн, могла би се означити као регулативна, при чему појам регулативно, с обзиром на Ајнштајнов систем, треба ограничити у област мјерења/упоређивања, а не у област идејног регулатива. Требало би га сагледати у виду претпостављеног извјесног хипотетичког систем који служи сврси најопштијег мјерног оријентира/идеала за мање-више (приближно) самјеравање посебних искуствених законитости. Или, математичке принципе можемо појмити, сјетимо се Хајзенберга, у виду *практичног*

⁸² Уп. А. Einstein, *Исто*, стр. 19.

⁸³ Заправо – „У складу са Ајнштајновим идејама (генерална теорија релативитета, дод.аут) гравитациона сила као појам не постоји. У реалности, маса која постоји на неком мјесту, изазива кривину простор-времена, а та његова закривљеност диктира путање којима морају да се крећу тијела на које не дјелују силе....У ствари кривина простор-времена у потпуности замјењује Њутнову теорију гравитације (поимање гравитације као силе, дод.аут)“ – Љ. Нешић, *Теорија релативности*, Курс, Ниш, 2008, стр. 343. – С обзиром на проблем егзактности геометријских ликова и тијела еуклидовске геометрије, једна од импликација наведеног става састоји се у томе да тамо гдје постоји нека маса/тијело, постоји и мања или већа закривљеност простор-вријеме континуума – гдје год да изналазимо неко физичко тијело, истим, идеални геометријски ликови еуклидовске геометрије не вриједе.

⁸⁴ Уп. А. Einstein, *Geometry and experience*, у, *Illuminated geometry*, First Neural Library Edition, San Antonio, 2008, стр. 20.

⁸⁵ А. Einstein, *Исто*, стр. 20.

априори. Могли бисмо то казати и на овај начин: Иако ниједан лик или тијело еуклидовске геометрије нема свој извјестан/егзактан пандан у искуству, тијела и ликови еуклидовске геометрије могу послужити као извјесно/егзактно мјерило за мјерење емпиријских одступања реалних физичких тијела и законитости.

Хјумова теоријскосазнајна позиција, с обзиром на пријенаведени проблем, није јасна у мјери у којој нам је то испоставио Ајнштајн. Марк Штајнер тврди да Хјумови филозофски ставови у погледу могућности било какве практичне употребе затворених аксиоматских система претходе Ајнштајновим ставовима везаним за исти проблем. Да Хјум и у *Расправи* донекле остаје при претпоставци из *Истраживања*; ставовима који претпостављају априорну природу математичких принципа⁸⁶ и да се, додаћемо, такви принципи ипак могу користити у сврху какву су нам понудили Хајзенберг и Ајнштајн – сврху априорног регулативног мјерног коректива затечених, мање-више извјесних, природних закона. „Јер, чак и ако се у *Расправи* тврди да геометрија не може понијети одлику неупитне истине, њени принципи могли би се преиначити на начин који би их учинио неупитно истинитим. Могли бисмо једноставно казати оно што је казао Ајнштајн: што је троугао мањи, то је збир углова у троуглу ближи суми од 180 степени. Ова пропозиција је и истинита и, с обзиром да смо до ње дошли простим поређењем идеја, она је и априори.“⁸⁷

Не улазећи у питање да ли је наведена пропозиција заиста априори – с обзиром на теорију релативитета сигурно не; збир углова неког троугла који одступа од суме од 180 степени може се задобити само (инструменталним) мјерењем предмета искуствене стварствености – Штајнеров проблем састоји се у томе што оно што је априорно, општеноужно и извјесно, па и такво које је само регулативно, не може, ни по Хјумовим ни по Ајнштајновим релативистичким/позитивистичким ставовима и захтјевима, показати своју идеалну аналогију у искуству. Уколико математика у Хјумовој филозофији треба да се искаже као практични регулатив – општеноужна и извјесна, а никад досезљива, **мјера** која не може у потпуности да одговара емпиријском реалитету - питање могућности просте замисли такве, априорне, регулативне, мјере, и даље, видјели смо, остаје експлицитан проблем у Хјумовој филозофији, а имплицитан у Ајнштајновом догматском прихватању и поимању природе и улоге аксиоматских

⁸⁶ Уп. М. Steiner, *Kant's misrepresentations of Hume's philosophy of mathematics in the prolegomena*, у, *Hume studies* vol. 13, London, 1987, стр. 404-405.

⁸⁷ Уп. М. Steiner, *Исто*, стр. 405.

математичких принципа.

Другим ријечима, откуда уопште помисао о априорности, па макар и у виду општеноужног и извјесног регулативног мјерила, уколико инсистирамо на ставу да математички принципи не одговарају са прецизношћу емпиријском реалитету? Уколико законитости математике нису извјесне све док одговарају стварствености, како то каже Ајнштајн, и уколико, онда када су извјесне, истој тој стварствености не одговарају – откуда уопште помисао о општеноужности и извјесности математике? То што се у физици релативитета математички појмови сагледавају као регулативно **мјерило** никако не ослобађа од питања услова могућности априорности таквог регулатива – не ослобађа од питања о позитивистичком изворишту идеје општеноужности која носи одлику извјесности/егзактности. Или, то што се еуклидовска геометрија сагледава као *једноставан, идеалан, аксиоматски систем који служи сврси приближног самјеравања* реалних искуствених датости не ослобађа од питања услова могућности просте присутности или просте замисли било којег априорног аксиоматског система или појма. Ово је „рационалистички парадокс“ Ајнштајнове теорије сазнања једнак Хјумовом рационалистичком парадоксу *Истраживања*.

„Ако је тачно да се аксиоматска основа наше теоријске физике не може извести из искуства... искуство може сугерисати одговарајуће математичке појмове, али те појмове засигурно не можемо дедуковати из искуства“⁸⁸ – шта је онда услов могућности просте помисли о неком априорном, затвореном, конзистентном и кохерентном, систему који има одлике неупитне дедуктивне изводивости својих унутрашњих општих и посебних законитости једних из других. Насупрот Ајнштајну, који је дословно избјегао одговор на ово питање - оставши тако при догматизму који је у великој мјери једнак његовој класификацији традиционалне математике; математике која једнако Ајнштајну не пита ни за услове могућности аксиоматског идеалитета математичких принципа ни за услове могућности њихове кореспондентности са искуством, иако се кореспондентност, сада, са Ајнштајном, поновићемо, поима као (само) практични регулатив, Хјум, у *Расправи*, бар, остаје при отвореном скептичком становишту с обзиром на питање априорности уопште.

Оно што је сигурна, заједничка, особеност Хјумове скептичке филозофије и Ајнштајнове догматске физике, огледа се само у ставу да математички принципи не

⁸⁸ A. Einstein, *On the method of theoretical physics*, у, *Ideas and opinions*, New York, 1954, стр. 274.

могу имати одлику извјесности/егзактности/прецизности приликом њихове употребе у искуству. Али, у погледу радикалности скептицизма, а с обзиром на унутрашње услове могућности неког априорног аксиоматског система уопште; могућности његове просте замисли и његове, даље, практичне/регулативне употребљивости, Ајнштајн и Хјум се, у погледу ставова *Расправе* - разилазе. – Видјели смо, с обзиром на дјеловитост простора и времена, Хјум, напосто, одбија и могућност замисли неке идеалне геометријске представе – било да је ријеч о замисли њених битних ознака, било изведених предиката.

Наведена заједничка одлика Хјумове филозофије и Ајнштајнове физике никако не значи и заједничку аргументовану предност у односу на системе трансценденталне филозофије. И један и други и трећи систем имају и своје предности и своје недостатке.

Заступање става о релативности општенужности и извјесности искуствених/реалних мјера за собом повлачи теоријскосазнајно питање услова могућности који допуштају да се такве неизвјесне мјере, како-тако, држе у својеврсном сазнајном – па и опажајном – конзистентном и кохерентном, контексту/научном систему? Другим ријечима, уколико би, с обзиром на Ајнштајна, аксиоматски системи еуклидовске геометрије били само спољашње идеално/егзактно мјерило мањег или вишег, приближног, а регулативног, самјеравања релативних искуствених феномена, онда бисмо завршили у хаосу потпуне несазнатљивости искуствених феномена. Уколико априорни регулативни елемент не би имао и конститутивну кохезивну улогу с обзиром на мноштво релативних искуствених датости – онако како је појам регулативне идеје исказан у Кантовој филозофији – уколико их не би држао у замишљеном, претпостављеном, регулативном, окупу/систему, онда би сваки од искуствених феномена, управо услијед своје реалне мјерне релативности, понио улогу (поштено говорећи, ни то не би могао) својеврсног номиналистичког појма. Свака разлика или свако одступање у мјери неког од искуствених феномена имплицирала би потребу његовог посебног именовања/опојмљивања, колико год да су ситна реална мјерна одступања. Величина неке мјере била би битна ознака појма – то је немогуће. Физички закони не би се могли исказати као општи закони – уколико општенужност/априорност има само спољашњу, самјеравајућу, „регулативну“ улогу - него би свака разлика у мјери требало да добије назив посебног физичког закона. Онако како се критиком појма силе у њутновској физици, простор и вријеме у теорији релативитета исказују

као реална, дата, димензија, исто тако би и појам општеноужности и извјесности требало вратити из области спољашње формалистичке аксиоматике у окриље онтологије/физике, уколико бисмо уопште и хтјели започети са покушајем теоријскосазнајног рјешења односа априорних, општеноужних, појмова и реалних искуствених датости. Сам појам *релативност* или било који појам уопште, имплицира својеврсну општеноужност као услов своје могућности.

Овај теоријскосазнајни проблем прије свега вриједи за Ајнштајна, а Кантову теорију сазнања можемо означити као такву која не пристаје на спољашњи, технички, формални, однос априоритета и реалитета и која, управо кроз појам трансцендентално, покушава да исказе нужно, неодвојиво, јединство априорног и стварственог. Трансцендентално је такво априори које је неодвојиво од било којег предмета искуства и које је нужни услов могућности било којег предмета истог тог искуства. Ова примједба вриједи прије свега за Ајнштајна стога што, поновићемо, Хјум, у *Расправи*, такође инсистира на јединству моћи сазнања и предмета сазнања – први принцип људске природе у *Расправи* несагледив је без чула и уобразиље – с том разликом, у односу на Канта, што нужно присутне сазнајне моћи при процесу стицања сазнања Хјумове *Расправе* немају одлику логичке извјесности него психологистичке вјероватноће. Појам трансцендентално, бар у намјери – Кант бар покушава да ријеши теоријскосазнајни проблем; покушава да избјегне и Ајнштајнов догматизам и Хјумов скептицизам – имплицира нужно јединство априорног (које има одлику логичке извјесности) и искуственог, насупрот спољашњем, формалистичком, суодносу *априори–искуство* задржаном у Ајнштајновој физици, а у потпуности поништеном у Хјумовој скептичкој *Расправи* с обзиром на општеноужност и извјесност појма априори. Хјумов „априори“ јесте „трансценденталан“ – моћи сазнања су неизоставан фактор/услов могућности искуства и предмета искуства – али и „психологистички“; неизвјестан.

Наравно, нужност покушаја исказивања таквог јединства је евидентна у Кантовој филозофији, али колико је Кант заиста успјешан и у његовом спекулативном извођењу остаје поприлично отворено питање?

Зашто је однос Хјумове теорије сазнања и Ајнштајнове физике битан с обзиром на питање односа Хјума и трансценденталне филозофије?

Начинићемо један резиме.

- Ајнштајнова физика претпоставља потребу за априорним аксиоматским системима који посједују карактер хипотетичке општеноужности и извјесности својих

унутрашњих мјера. Такве системе користи у сврху мјерног регулатива, али не може да покаже теоријскосазнајно мјесто на основу којег се потребна и претпостављена представа априоритета уопште – каква год да јој је употребна природа - конституише. Ајнштајн не може да да одговор на питање како је такво нешто као што је помисао о неком априорном идеалитету уопште могућа? Употреба принципа којима не можемо доказати услове њихове могућности једна је од дефиниција догматизма.

- Хјумова теорија сазнања с обзиром на *Расправу* завршава у радикалном скептицизму и с обзиром на могућност просте замисли неког априорног идеалитета и с обзиром на могућност – једно претпоставља друго – извјесности мјера априорних творевина духа. Она, истина, није догматска – не употребљава принципе којима не познаје поријекло нити **експлиците** тврди њихову употребну сврху – али је, услијед радикалног скептицизма – неупотребљива. Заједничко са Ајнштајновом физиком огледа се само у одбацивању извјесне/егзактне природе законитости и предмета емпиријског реалитета. Само су резултати заједнички.

- Кантова теорија сазнања претпоставља и априорни идеалитет и емпиријски реалитет општеноужног и извјесног карактера нашег сазнања, али тако што појам априори сагледава у свјетлу појма трансцендентално – у свјетлу неизоставних услова могућности искуства који су уједно и услови могућности предмета искуства. Искуство, тако, постаје, феноменално искуство – емпиријски реалитет Кантове филозофије није реалитет по-себи.

- Ајнштајнова физика у одређеној и специфичној мјери прихвата вриједност општеноужних и извјесних творевина духа, али их сагледава у маниру просте, спољашње, априорности, при чему, једнако Хјуму, у потпуности одбацује могућност њихове извјесне примјене и аналогије у области искуства; аналогије која се у Кантовој филозофији доказује открићем трансценденталне природе принципа априори.

- Проблем се састоји у томе што мјерни резултати савремене науке, антиципирани у Хјумовом радикалном скептицизму, показују да примјена априорних принципа у области искуства никада не може имати одлику извјесности/прецизности какву затичемо у ставовима Кантове теорије сазнања. Уколико су налази савремене науке тачни; уколико примјена априорних принципа никада није егзактна/прецизна, то, истим, доводи у питање **трансцендентални** карактер Кантовог априори?

Поставља се питање - како?

4. Уводно разматрање проблема уобразиље

- Кантов конструктивизам сагледан у контексту неизвјесности математичких мјера Хјумове теорије сазнања -

Ограничићемо се на математику. У једнакој мјери у којој се општенужност математике и извјесност/прецизност употребе математичких принципа априори у Кантовој филозофији дефинише трансценденталним карактером априорних форми чулности – математика може бити егзактна/извјесна само ако су априорне форме простора и времена уједно и (трансцендентални) услов могућности датости предмета у простору и времену – таква трансцендентална природа простора и времена мора да се доведе у питање онда када се мјерно/егзактно покаже да ниједном феномену емпиријског реалитет не можемо приписати одлику извјесности/егзактности. Трансцендентални идеалитет простора и времена и емпиријски реалитет општенужности математике и извјесности/прецизности математичких мјера налазе се у искључивој међусобној условљености – једно претпоставља друго и једно без другог се искључују. Поред овога, а сагледано са теоријскосазнајне позиције, Хјум, водећи се принципом апсолутне дјелјивости простора и времена, казује да је и њихов трансцендентални идеалитет незамислив и да су, истим, све посебне геометријске представе које природу своје општенужности и извјесности дугују трансценденталном идеалитету простора и времена – све, само не идеалне.⁸⁹

Уколико су мјерни налази савремене науке тачни; уколико ниједан принцип еуклидовске геометрије извјесно/прецизно не одговара емпиријском реалитету, тада простор и вријеме Кантове филозофије не могу понијети одлику трансценденталног идеалитета. Онда су они само априори и онда и дистинкција феноменалне стварствености и стварствености по себи такође постаје упитна. Нарушавање трансценденталног идеалитета простора и времена, услед негирања извјесности/прецизности примјене математичких принципа у области емпиријског реалитета, имплицира и проблематичност дистинкције феноменалне стварствености и стварствености по себи.

Уколико су, опет, Хјумове спекулативне поставке тачне, проблем се проширује и на сам појма априори. Ако све идеалне представе геометријских ликова, у покушају доказивања свог идеалитета, треба да избјегну позицију недјелјивости простора и вре-

⁸⁹ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 29-56.

мена пошто она имплицира сензуалистички партикуларизам и сазнајни релативизам, позиција апсолутне дјелјивости, са друге стране, казује да није могуће ни замислити идеалну представу простора и времена – њен априорни идеалитет. Нити, априорни идеалитет неког од посебних, идеалних, геометријских ликова или тијела чију општенужност и извјесност треба потражити у представи идеалитета простора и времена. Априорни идеалитет простора и времена нужен је услов трансценденталног идеалитета.⁹⁰ Дакле, проблем се не састоји само у тешкоћама доказивања могућности кореспондентности идеалног и реалног – односа трансценденталног идеалитета и емпиријског реалитета – него и у немогућности самог разума да замисли неку идеалну представу априори уколико се претпостави позиција апсолутне дјелјивости простора и времена. У том случају, доводимо се до проблема могућности детерминисања посљедње, извјесне/прецизне, границе неке површине, праве или тачке.⁹¹ Интуитивни опажај априори простора и времена сагледан у виду чисте форме чулности, такође постаје проблематичан.

Битна ознака трансценденталног идеалитета с обзиром на математику није само општенужност – у том случају појам априори и трансцендентално били би готово изједначени – него и извјесност/прецизност мјере и извјесност примјене математичких принципа у области искуства, извјесност мјерне аналогije математике и искуства. Без демонстрације извјесности мјера приликом њихове примјене, Кантов појам трансцендентално – уколико бисмо га уопште и могли замислити, казао би Хјум – постаје готово исто оно спољашње, апликативно, априори, какво затичемо у Ајнштајновој физици, а којему исто тако не можемо показати и доказати услов његове теоријскосазнајне могућности. Онда и за Кантов математички априори вриједи готово исти проблем какав затичемо код Ајнштајна, а проблем који је у Хјумовој филозофији завршио у радикалном скептицизму: Откуда уопште представа/помисао неког математичког априори које има одлику општенужности и извјесности/прецизности; егзактности?

То је једна од импликација мјерних налаза савремене науке с обзиром на систем Кантовог трансценденталног идеализма. Уколико су мјерни налази савремене науке тачни, Кантова математичка концепција, али и концепција трансценденталног идеалитета уопште – њен априоритет, постају упитни. У једнакој мјери у којој је извјесност математичких принципа била потицај за утемељење Кантове критици-

⁹⁰ Појам трансцендентално сагледавамо онако како би то и требало, у контексту априорног идеалитета који је и нужен услов могућности искуства и предмета искуства, а појам априори као прости идеалитет са ознакама општенужности и извјесности.

⁹¹ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 43-44.

стичке филозофије, нарушавање извјесности математике захтјева и ревизију основних принципа критицизма.

Критика Кантовог односа према математици, вођена Хјумовим скептицизмом, видимо, концентрисаће се на Кантов став да математичка сазнања имају одлику извјесности/егзактности/прецизности, аподиктичности, приликом њихове примјене у искуству. На став да „демонстрације постоје само у математици, пошто она не изводи своје сазнање из појмова већ из њихове конструкције, то јест из опажаја који може да буде дат⁹² априори као нешто што појмовима одговара.“⁹³

Претпоставимо да Ајнштајн није познавао Кантово разликовање феноменалне стварствености и стварствености по себи. Или, претпоставимо да Хјум не би, или да Ајнштајн није, разумио Кантове намјере – свеједно. Став у погледу природе простора, времена и искуства потпуно је ирелевантан у погледу проблема извјесности/прецизности мјера. Егзактни налази, мјерења, савремене физике, антиципирани у Хјумовом радикалном скептицизму, казују да ни једна математичка величина нема одлику аподиктичке извјесности/прецизности приликом њене примјене у искуству. Овдје је потпуно небитно каква је природа искушаваног/мјереног искуства; да ли је оно по себи или не – ни једна мјера не одговара са прецизношћу. Уколико је Кант у праву и уколико ми имамо посла само са феноменалном стварственошћу, опет остајемо при проблему да математичке мјере изведене унутар феноменалне стварствености и геометријски ликови примјењени на такву стварственост немају одлику прецизности/извјесности.

С обзиром на ирелевантност нечијег става – било да је ријеч о научном било о свакодневном искуственом ставу – а с обзиром на питање по-себне природе простора, времена и искуства, готово идентичну ствар каже и Кант. „...јер ми смо у (сигурност искуственог сазнања дод.аут.) њега подједнако сигурни, било да ове форме (простор и вријеме дод.аут.) нужним начином припадају стварима по себи или нашем опажању тих ствари. Међутим, они који уче апсолутни реалитет простора и времена, па било да их претпоставе субзистентно (као услове) или само инхерентно (као особине) морају бити у противрјечности с принципима самог искуства.“⁹⁴ Дакле, акценат претходне реченице треба потражити у *увјерењу у сигурности искуственог сазнања*. Без обзира на мој став у погледу по-себности искуства и без обзира на то имам ли уопште став о

⁹² Уп. R. DiSalle, *Conventionalism and modern physics: a re-assessment*, у, *Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordrecht, 2006. стр. 181-213.

⁹³ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 441.

⁹⁴ И. Кант, *Исто*, стр. 64.

по-себности искуства, увјерење у сигурност искуственог сазнања остаје да вриједи. Неко не мора познавати Кантове теоријскосазнајне дистинкције да би био увјерен у сигурност искуствених сазнања нити неко мора познавати Кантове дистинкције да би био увјерен у извјесност математичких мјера. Кад неко **теоријски** тврди да простор и вријеме имају другачију природу од оне коју им је приписао Кант, он може завршити у унутрашњим **теоријским или логичким** противрјечностима, али чак ни он неће посумњати у сигурност искуственог сазнања и математичких мјера него у сигурност сопствене теорије. Проблем Кантове филозофије је што, поновићемо, *сигурности искуственог сазнања* не додаје само одлику *апприорног (општеноужног) важења* него и *аподиктичке извјесности*.⁹⁵

Условно казано, општеноужност математичких принципа – интерсубјективни консензус с обзиром на јединственост примјене математичких принципа подједнако вриједну за све сазнајне субјекте – омогућена је трансценденталним идеалитетом простора и времена и из њега насталог разликовања феноменална стварственост-стварственост по себи.⁹⁶ Математички принципи могу задобити/доказати одлику општеноужности само у оквирима феноменалне стварствености каква је дефинисана у Кантовом трансценденталном систему. Али, за проблеме егзактности/прецизности/извјесности математичких резултата приликом њихове примјене у какогод **већ** датом искуству, разликовање феноменалне стварствености и стварствености по себи не игра никакву улогу.

Прецизност мјера математичких принципа увијек је накнадна. Математика се увијек примјењује на **већ** присутан искуствени оквир. Математика је конструкција која се приликом мјерења примјењује на **већ** дату, искуствену конструкцију. Али, то што су чисти инуитивни опажаји простора и времена једни од услова могућности искуства и једини услов могућности општеноужности математике ништа не мијења с обзиром на проблем извјесности/прецизности накнадних мјера доведених у питање у физици и Хјумовој теорији сазнања. Не мијења стога што општеноужни, интуитивни, априорни, опажај простора и времена Кантове филозофије само може да тврди општеноужност тог опажаја, али не и његову извјесност/прецизност.

За сада нећемо – мада је, видјели смо, и то упитно – критиковати могућност просте представе о општеноужности простора и времена. Нећемо, дакле, доводити у питање могућност саме помисли о општеноужности и дистинкцију појавне стварствености и ствар-

⁹⁵ И. Кант, *Исто*, стр. 64.

⁹⁶ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 51-72.

ствености по себи онако како смо то учинили у пар претходних пасажа. Та дистинкција није ни битна, с обзиром да ћемо овдје пажњу обратити само на *став да у математичким дефиницијама не може бити ничега нетачног*,⁹⁷ *аподиктички неизвјесног*.⁹⁸

Представљање геометријских ликова у опажању⁹⁹, њихова конструкција, никако није конструкција у емиријском опажању независном од услова могућности искуства и таква геометријска представа није емпиријска представа независна од услова могућности искуства, пошто нам такве емпиријске представе не могу понудити ништа што носи одлику општенужности – дакле, условно речено, слажемо се са Кантом.¹⁰⁰ Али, постављамо питање, како неки геометријски синтетички суд априори може понијети и одлику извјесности/прецизности мјера уколико се такви судови доносе тако што се, **накнадно, прибјегава** представљању неког геометријског лика или тијела у феноменалном опажању? Дакле, не постављамо ни питање могућности синтетичких судов априори него само питање њихове мјерне прецизности с обзиром на математику.

Општенужност простора и времена само је један од услова могућности просте датости било којег предмета искуства – услов објективитета феноменалне предметности. Све што нам трансцендентални идеалитет чистих форми чулности, простора и времена, може казати јесте да је наша моћ сазнања конституисана по принципу општеноужног проматрања предмета искуства у свјетлу просторно-временске природоде и просторно-временских релација. Битна ознака било којег предмета чулности и било којег суодноса предмета чулности јесу простор и вријеме. Али, то што је наша моћ сазнања априори детерминисана чистим формама чулности или то што ми сваку феноменалну датост, **већ, интуитивно/непосредно** перципирам у просторно-временским релацијама и то што је такав, априорни/општеноужни, начин перципирања уједно и један од услова могућности датости предмета перцепције и њихових релација – дакле, то што је трансценденталан – никако не значи и да смо доказали да предмети нашег сазнања имају одлику математичке егзактности/прецизности/извјесности. Трансцендентални идеалитет простора и времена неоправдано превазилази границе свога важења онда када из области општеноужности математичких принципа закорачи и у

⁹⁷ И. Кант, *Исто*, стр. 440.

⁹⁸ И. Кант, *Исто*, стр. 64.

⁹⁹ С обзиром на апоретику односа интуиције и математичких принципа у Кантовој филозофији Уп. и Е. Carson, *Locke and Kant on mathematical knowledge, y, Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordrecht, 2006. стр. 3-20.

¹⁰⁰ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 68.

област њихове извјесности/прецизности.

Напросто, ми, приликом свакодневног искуства, не проматрамо непосредно/интуитивно, априори, „идеалне“ математичке конструкте – геометријска тијела и геометријске ликове – него специфичне, појединачне, мање-више различите, датости феноменалне природе; мноштво специфичних облика у времену и простору, али облика подложних различитом мјерењу. Садржај мјерења је арбитраран.¹⁰¹ То је већ проблем. Мјерење и његова извјесност никада **није интуитивно, оно је накнадно** - изведено. Квалитет прецизности математичких конструката подложен је релативности **накнадног** самјеравања, упоређивања и интерсубјективног консензуса. Тај квалитет; квалитет прецизности; није интуитиван, а, ту је и један од проблема, *један од битних услова аподиктичке демонстрације математичких принципа јесте управо њихов карактер непосредности/интуитивности* – тврди Кант.¹⁰²

Општенужност простора и времена не морамо доказивати стога што је априори у виду општенужности просторно-временских релација **интуитиван/непосредан** априори. Општенужно може бити само оно што је непосредно/интуитивно сагледиво у већ датим/затеченим предметима искуства, а што је, уједно, услов могућности конституције истих тих предмета искуства. Простор и вријеме, каже Кант, нису ни резултат емпиријске апстракције нити је ријеч о дискурзивним појмовима/урођеним идејама који би требало да дефинишу просторно-временске начине узајамних односа предмета искуства,¹⁰³ а који нужно завршавају у својеврсном емпиријском **упоређивању** идеалног и контингентног управо зато што им недостаје карактер инуитивности; рационалистичко упоређивање идеалног и контингентног није интуитивно.

Проста, непосредна, чињеница свијести о неком датом предмету перцепције доказ је општенужности простора и времена стога што су и једна и друга чиста форма чулности један од услова могућности датости истог тог предмета перцепције. Али, ја просте дате чињенице перцепције не перципирам као математички прецизне/извјесне него као општенужно дате. Општенужност простора и времена је инуитивна – приликом свакодневног искуства ми нужно проматрамо ствари у простору и времену – али квалитет извјесности/прецизности/егзактности је изведен зато јер није интуитивно опажљив у било којем предмету искуства. Он није интуитиван него накна-

¹⁰¹ Уп. R. DiSalle, *Conventionalism and modern physics: a re-assessment*, у, *Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordrecht, 2006. стр. 189.

¹⁰² И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 441.

¹⁰³ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 51-72.

дан. Тај квалитет се мора накнадно мјерити и упоређивати. Свако накнадно мјерење и упоређивање не може носити вриједност интуитивне општенужности него само вриједност накнадне, упоредне, вјероватноће.

Можемо то казати и Кантовим ријечима, а супротно Кантовим налазима, никаква анализа појма општенужности не може ми понудити предикат извјесности/егзактности/прецизности. Прецизност је ствар накнадног мјерења, упоређивања; накнадно мјерење и упоређивање – провјера резултата – изнова имплицирају тешкоће сазнајног консензуса различитих емпиријских, а не трансценденталних, субјеката/носиоца мјерења и све релативистичке и психологистичке проблеме садржане у покушају сазнајног консензуса таквих емпиријских субјеката, при чему је потпуно небитно да ли је предмет проматрања/мјерења предмет за који претпостављамо да је дио стварствености по себи или дио феноменалног искуства онаквог какво је дефинисано у Кантовој критицистичкој филозофији. Накнадни, неинтуитивни, карактер мјерења и/или квалитет прецизности имун је на разликовање феноменалне стварствености и стварствености по себи.

Проблем Кантове филозофије с обзиром на математику лежи у томе што се општенужност математичких принципа и трансцендентални идеалитет простора и времена, управо, дефинишу њиховом егзактношћу/прецизношћу.¹⁰⁴ Тешко је тврдити да је неки математички принцип општенужан уколико сваки од посебних егзамплара тог принципа има непрецизне мјере – уколико није и извјестан/егзактан. То што неки филозофски или природни закон може имати нека мјерна одступања,¹⁰⁵ не афицира вјеру у општенужност тог филозофског или природног закона – такви закони немају природу строге дефиниције, казао би Кант – али релативизам прецизности математичких мјера нужно афицира представу о општенужности математичких закона и, истим, став о трансценденталном идеалитету простора и времена. Кантовим ријечима казано, демонстративна предност математичких принципа у односу на филозофске; предност математике да се њени појмови могу исказати *in concreto*;¹⁰⁶ претвара се у слабост математике уколико постоје и најмања одступања у извјесности математичких мјера. Карактер трансценденталног идеалитета простора и времена и општенужности математичких принципа условљен је њиховом мјерном извјесношћу или неизвјесношћу.

¹⁰⁴ Уп. М. Steiner, *Kant's misrepresentations of Hume's philosophy of mathematics in the prolegomena*, у *Hume studies vol.13*, London, 1987, стр. 405.

¹⁰⁵ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 436-443.

¹⁰⁶ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 442.

Та мјерна извјесност и, истим, трансцендентални идеалитет простора и времена и општенужност математике, поништена је мјерењима савремене науке.

У Кантовој филозофији, по свему судећи, недостаје и логички и теоријскосазнајни корак који повезује општенужност математичких принципа са њиховом егзактношћу/извјесношћу. Или, проблем Кантове рецепције математике лежи у томе што Кантово поимање конструктивног карактера математичких законитости и принципа не може да докаже квалитет *извјесност/прецизност* било којег од посебних математичких принципа или њихових посебних елемената. То што ми имамо могућност да сагледавамо оно опште у сваком појединачном математичком егзамплару – *да представимо априори онај опажај који одговара појму; представу која има одлике опитости*¹⁰⁷ – није довољно да одреди и накнадни „идеалитет“ извјесности/прецизности конструисаних, представљених/опажених, мјера. Треба ли поновити, уколико није довољно, онда је, с обзиром да је ријеч о математици, и сама представа општенужности – помисао да можемо сагледавати општост у представи – упитна.

Могли бисмо поставити хипотетичко питање: Шта ако појам извјесности/прецизности математичких мјера примјењених у области феноменалног искуства Кант није ни користио у контексту да је идеална аналогија између математичке прецизности и феноменалног емпиријског реалитета могућа? Или, рецимо, шта ако је Кант мислио да је квалитет прецизности/извјесности нешто што вриједи само за стварственост по себи? Можда су простор и вријеме, напосто, својеврсне категорије, које се од разумских категорија разликују једино по томе што их са одликом општенужности можемо представити у појединачном опажају емпиријског реалитета, док одлику извјесности/прецизности задржавамо само за њихов априорни, а не и трансцендентални, идеалитет? Или, у другом случају, поновићемо, можда је одлика извјесности и прецизности резервисана само за стварственост по себи? Можда трансцендентални идеалитет вриједи само за појам општенужности, а не и извјесности/прецизности?

Прво, уколико би ствари тако стајале; уколико одлика трансценденталног идеалитета простора и времена с обзиром на математичке појмове не би носила и предикат извјесност/прецизност, тада не бисмо могли начинити разликовање свакодневних искуствених представа и математичких представа. Оно што разликује троугао од једног опаженог листа садржано је и у извјесности/прецизности мјера истог тог троугла. Без те извјесности, карактер општенужности математичких појмова био би једнак карактеру општенужности представе неког листа. Или, са друге стране, онда

¹⁰⁷ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 430.

бих и у непосредном/интуитивном проматрању неког листа имао прилику да видим и његову дефиницију – општост, једнако како је то могуће и у представама математике. Конкретније, да бих уопште могао извести синтетички априорни суд који се тиче извјесног/прецизног збира углова неког троугла – да бих могао казати да је збир углова троугла једнак мјери од 180 степени – онда одлика извјесности/прецизности мора да се знађе и у области трансценденталног идеалитета простора и времена и/или онда она мора да одговара емпиријском реалитету. У наведеном примјеру синтетичког суда апприори, ја не додајем само ознаке које имају одлику општенужности, него и ознаке које имају одлику извјесности/прецизности – *180 степени*.

Могућност да, у случају математичких појмова, можемо представити оно опште у опажају, условљена је извјесношћу/прецизношћу математичких мјера. – Сјетимо се примјера *листа*. Мјерно, научно, нарушавање те извјесности¹⁰⁸ нужно афицира и став о општенужности математичких принципа и критицистички став о трансценденталном идеалитету простора и времена. Општенужно може бити само оно што је апприори. Све оно што је трансцендентално, нужно је апприори, казао би Кант. Битна ознака трансценденталности – општенужност/апприорност – поништена је критиком извјесности/прецизности математичких мјера. Општенужност математичких принципа, нарушена научном критиком и Хјумовим скептицизмом, нужно афицира и трансцендентални карактер Кантове филозофије. Критиком математике, која нам је давала почетну сигурност у могућности синтетичких судова апприори, читава концепција синтетичких судова апприори постаје апоретична.

Даље, у том случају – случају да трансцендентални идеалитет простора и времена нема одлику извјесности/прецизности и/или да се у емпиријском реалитету не може исказати и идеална одлика извјесности/прецизности – не бисмо, онако како је то учинио Кант, могли тврдити демонстративну предност математичких појмова у односу на филозофске појмове нити бисмо уопште могли помињати разлику чистих форми чулности и категорија разума. Демонстративна предност математичких појмова Кантове *Дисциплине чистог ума* неодвојива је од аподиктичке извјесности/прецизности математичких принципа у регији емпиријског реалитета. Разлика математичких појмова и категорија разума произилази управо из могућности представљања аподиктичке извјесности/прецизности математичких појмова у области искуства. И математички

¹⁰⁸ Уп. Р. Хубер, *Intuitive cognition and the formation of theories, y, Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordrecht, 2006. стр. 293-295.

појмови и категорије разума су општеноужни – то је оно што је заједничко; имају трансцендентални идеалитет општеноужности – али само се математички појмови, за разлику од категорија разума, на општеноужан начин могу показати у представи у регији емпиријског реалитета. Та могућност општеноужног представљања била би немогућа уколико и карактер извјесности/прецизности не би имао природу трансценденталног идеалитета/емпиријског реалитета с обзиром на математичке појмове; и та могућност, поновићемо, критикована је налазима савремене науке.

Све ово помињемо стога што Хјумов скептицизам и научна критика Кантове филозофије вриједе једино ако је и карактер извјесности/прецизности неизоставни дио Кантовог трансценденталног система. Уколико би Кант тврдио да је карактер извјесности/прецизности само одлика неког аутономног, априорног, идеалног система; уколико би тврдио да та одлика није трансцендентална, онда научна критика и Хјумов скептицизам, не би вриједили у Кантовом случају. Или, уколико би Кант тврдио да је одлика извјесности/прецизности резервисана само за стварственост по себи – научна критика и Хјумов скептицизам не би имали шта да траже у Кантовом трансценденталном систему.

Али, најбитнија импликација мјерне/научне критике могућности извјесности/прецизности математичких појмова унутар регије емпиријског реалитета садржи се у томе што је њоме и појам трансценденталне општеноужности уопште доведен под знак питања. Уколико је, како смо показали, трансцендентални идеалитет простора и времена – идеалитет који се у *Критици чистог ума* доказује уз помоћ математике – доказив само ако се докаже и трансцендентално идеална природа извјесности/прецизности математичких мјера, онда научна критика и Хјумов скептицизам нужно афицирају и сам појам трансценденталног идеалитета уопште. Јер, уколико је тачно да је трансцендентална општеноужност математичких појмова недоказива с обзиром на недоказивост трансценденталног идеалитета извјесности/прецизности математичких мјера – онда је позиција трансценденталног идеалитета простора и времена у потпуности нарушена. Најбитнија импликација састоји се у томе што је трансцендентални идеалитет простора и времена нужен услов могућности шематизма чистих појмова разума. Покушај да се категорије представе у просторно-временским шематима не може имати ни строгу одлику трансценденталног ни одлику априори општеноужног,¹⁰⁹

¹⁰⁹ Стрикто критицистичко разликовање појма априори и трансцендентално садржано је у једном од сљедећих дијелова рада – *Идеја трансценденталне филозофије*.

уколико је простору и времену одузета одлика трансценденталног идеалитета.

У одређеној мјери, дакле, и појам општенужности уопште – битна ознака појма апприори и једна од двије битне ознаке појма трансцендентално – постаје проблематична. Трансцендентални карактер категорија није ништа друго него општенужност/апприорност која се мора исказивати у суодносу са чистим формама чулности – отуда Кантово питање како је могућа супсумција опажаја под појмове разума и отуда, даље, шематизам, а у суодносу који треба да се испостави као услов могућности искуства и предмета искуства – искуства које је уједно и рестрингирајућа граница легитимне употребе категорија у теоријској употреби ума. Уколико је, услед нарушавања трансценденталног идеалитета простора и времена, таква, шематска, употреба разума и чулности такође нарушена – уколико је нарушен принцип трансценденталности – онда проста општенужност/апприорност, такође губи било какав садржајни ослонац. Рестрингирајућа улога чулности¹¹⁰ с обзиром на појмове разума такође је изгубљена услед нарушавања трансценденталног идеалитета простора и времена. Такав, преостали, *апприори*, једнако практичном, мјерном, регулативном *апприори* савремене науке, такође постаје догматски. Проста помисао о некој апприорној, идеалној, извјесности, постаје непотврђени метафизички став.

Уколико су налази савремене науке тачни – акценат је на уколико – онда је читава теоријскосазнајна зграда Кантовог критицизма доведена под знак питања? Отуда позивање на Ајнштајна и његову блискост са Хјумовим скептичким налазима у погледу резултата који се тичу математичке извјесности. Уколико су Ајнштајнова мјерења и Хјумова спекулација исправни, Кантов критицизам није – и обрнуто.

Проблем је, по свему судећи, садржан у посебностима Кантовог поимања трансценденталне, продуктивне, уобразиље, конкретније, у посебностима њене временске природе?

Конструисати неки геометријски лик или тијело, тврди Кант, не значи ништа друго него појам – оно опште – који том лику или тијелу одговара, представити уз помоћ уобразиље у чистом опажају или сходно истом том чистом опажају, на папиру или пијеску, у феноменалном емпиријском опажају. У оба случаја, у питању је конструкција; представљање општег у ономе што је појединачно, а све то уз одлику апприорности.¹¹¹ Представити оно опште у опажају никако није исто што и тврдити или захтјевати неку општенужност у виду спонтанитета. Оно општенужно у опажају – да

¹¹⁰ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 130-131.

¹¹¹ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 430.

би се разликовало од трансцендентално-логичких категорија које само тврде општенужност која се посредно потврђује и ограничава уз помоћ шематизма – мора имати и одлику извјесности/егзактности. Извјесност/прецизност имплицира и извјесност/прецизност неког општенужног садржаја – простора и времена. Простор и вријеме су својеврстан садржај априори; конструисати неки геометријски лик значи и представити неки садржај априори – отуда и Кантов став да математичке дефиниције, за разлику од категоријалних, треба разумјети и као истините.¹¹² Истина се увијек тиче неког садржаја, а не и неког захтјева (за општенужним спонтанитетом).

Једна од, нама битних, карактеристика Кантовог проблема конструкције састоји се дакле и у томе што се у конструктивној природи математичких принципа покушава исказати могућност својеврсног општенужног и извјесног/прецизног садржаја. Битно за нас стога што, поновићемо, Ајнштајн, Кант и Хајзенберг, у својим научним и филозофским системима, користе принципе који имају карактер општенужности – без обзира на специфичне разлике трансцендентално-практично априори – а да нису у стању да покажу искуствено/садржинско мјесто за могућност просте помисли о тако нечему као што је неки идеалитет априори. То је, уколико узмемо у обзир само научне поставке, за њих посебан проблем с обзиром на битно позитивистички тон садржан у научним захтјевима и принципима. Немогућност каквог-таквог позитивистичког доказа за просту помисао о некој општенужности, па макар се она користила само у регулативно-мјерном смислу – имплицира, казали смо, догматизам у науци. С обзиром на Хјумов радикални скептицизам *Расправе*, ни код њега не видимо експлицитан доказ неке садржинске општенужности, али видимо имплицитне примјере у којима се такав доказ нуди са довољном јасношћу и разговјетношћу која би задовољила позитивистичке научне поставке.

Вратићемо се уобразиљи. Уобразиља имплицира претпостављени, будућносни, временски континуитет као битну одлику конструкције. Уобразиља је синтеза априори. Уколико би процес конструкције математичких појмова заиста био интуитиван, било би изузетно тешко начинити јасно разликовање геометријских конструкција и урођених идеја. Завршило бисмо у упоређивању идеалног и „конструисаног“ при чему би геометрија изгубила и одлику општенужности и одлику извјесности. Или, поред тога, уколико би процес конструкције био интуитиван онда би конструкција

¹¹² Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 440.

била изведена на основу анализе, а не синтезе априори.

Конструисати, дакле, не значи напросто испоставити неки већ присутан, сачињен, идеалан садржај/слику у област опажања. Није ријеч о томе да ми посједујемо мношво урођених идеалних представа/слика геометријских ликова које напросто транспонујемо у област искуства нити је, наравно, ријеч о томе да посједујемо идеалне представе мноштва геометријских ликова које су конститутивни дио стварности по себи – сјетимо се, рецимо, Платоновог Тимаја. Геометријски конструкти нису слике него, такође, својеврсне, шеме. Геометријска конструкција је такође својеврсна шема – продукт уобразиље – ¹¹³која има ту срећу да не мора, онако како то категорије морају, да у шематизму тражи своје просторно-временске аналогоне како би исказала могућност јединства спонтанитета и рецептивитета. Геометријски ликови не морају да траже своју *чулну транспозицију* стога што се све битне и посебне ознаке геометрије и математике уопште, већ налазе у области просторно временских величина – чистог рецептивитета – које су се у Кантовој филозофији исказале као априорне, чисте, форме, чулности, чиме се обезбиједила општенужност математичких и геометријских ликова.

Уколико конструкција не би претпостављала временски континуитет – чисту продуктивну синтезу априори важећу за уобразиљу – уколико би остала на позицији интуитивне, сада и ту дате општенужности и извјесности, онда, поновићемо, не би било могуће начинити разликовање – назваћемо их – „геометријске шеме“ и геометријске слике. Ниједно „сликовно“ сазнање не може понијети одлику општенужности и извјесности – казао би Кант. Овај став је наизглед парадоксалан стога што Кант управо под конструкцијом претпоставља могућност опажања општег у појединачној представи. Али, поновићемо, уобразиља претпоставља континуитет, ток, а не интуитивни, сликовни, дати, емпиријски, опажај. Ја у појединачним геометријским ликовима могу да видим оно опште зато што у њима видим геометријску шему/принцип/континуитет/произвођење конструкције, а не слику. У питању је интелектуални опажај. Кант, с обзиром на пријенаведене термиолошке проблеме везане за „сликовну“ природу математичке конструкције, није био савршено јасан у *Дисциплини чистог ума* – тамо гдје би се то и очекивало – него у поглављу *О шематизму чистих појмова разума*. „У ствари, у основи наших чистих чулних појмова не леже слике, већ шемати. Појму троугла уопште не би никада била адекватна ниједна његова слика...Шема троугла

¹¹³ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 127.

може да постоји само и једино у мислима и значи једно правило за синтезу уобразиље у погледу чистих облика у простору...¹¹⁴

Све ово наводимо стога што се питамо како је могуће замислити извјесност/егзактност/прецизност геометријских ликова, уколико уобразиља нужно претпоставља чисти временски континуитет – дакле, претпоставља и будућносни елемент? Одлика трансценденталног идеалитета простора и времена доказује се интуитивношћу, а уобразиља имплицира континуитет. Али, чак и ако бисмо могућност извјесности/прецизности математике тражили у оквирима овако постављеног „геометријског шематизма“ било би немогуће доказати квалитет извјесности/прецизности унутар области емпиријског реалитета.

Ја, условно казано, могу посједовати скуп општеноужних шема „представљивих“ у опажању, али како могу знати да нешто што треба да буде, а све то уз одлику општеноужности с обзиром да је ријеч о продуктивној трансценденталној уобразиљи, мора бити и извјесно/прецизно/егзактно? Како могу знати да нешто што треба да буде, треба да буде и прецизно/егзактно? Није ли готово идентичан проблем присутан у оквирима Хјумовог психологистичког скептицизма? Питање могућности извјесности/прецизности знања уопште питање је које – уколико га сагледамо с позиције времена – увијек имплицира апоретику могућности извјесног/прецизног знања неког будућносног очекивања. Уколико претпоставимо да оно што треба да буде има и одлику извјесности/прецизности, то онда није знање. То је или увјерење или чиста воља. Знање, увјерење или воља; Кант, Хјум или Фихте – свеједно – питање извјесности/прецизности мјере, нужно за аподиктичко доказивање могућности неке сазнајне општеноужности, опет остаје упитно?

Све ово, поновићемо, не нарушава у потпуности Кантову концепцију. Нарушава само карактер природе Кантових (трансценденталних) априорних форми и моћи сазнања, али њихова улога и у свакодневном искуству и у науци и даље је неизоставна. Представа хипотетичке/парадигматске општеноужности и извјесности, априорности, својеврстан (трансцендентални) идеалитет, присутна је, подједнако догматски и у ставовима савремене науке. Кантова позиција трансценденталног идеалитета простора и времена критиковала се нарушавањем представе о прецизности/егзактности математичких мјера, али то никако не значи и да је употреба хипотетичких аксиоматских

¹¹⁴ И. Кант, *Исто*, стр. 127.

принципа/парадигми у савременој науци дала и одговор на питање о простој помисли/сознајном поријеклу тако нечега као што је квалитет општенужности и извјесности које наука свакодневно користи, па макар се тај квалитет сагледавао и у виду *практичног априори*, како то каже Хајзенберг. Ни Кант ни Ајнштајн ни Хајзенберг немају одговор на питање о сазнајном узроку могућности прости помисли о тако нечему као што је неки априорни идеалитет, а, опет, одговор који би избјегао одлике апофатичке дефиниције или одговор који би избјегао одлику категоријалне самореферентности основних принципа сазнања какву затичемо код Фихтеа и Канта или, на крају, одговор који би избјегао тежину Хјумовог скептицизма.

Поставићемо питање: Можемо ли у Хјумовој скептичкој и релативистичкој филозофији, а на темељима дефицијентности сазнајног/чулног апарата и на темељу посебности Хјумовог поимања уобразиље – уобразиље која не прати Кантову будућносну „шему“ – потражити теоријскосазнајни услов могућности на основу којег је уопште и могућа представа неког *априори* који носи одлике општенужности и изјесности/прецизности – без обзира на природу те представе, **њену прецизност** и границе њене употребе? Та представа треба да се исказе и као садржинска/искуствена и као општенужна и као наизглед извјесна/прецизна. На одређени начин, иако искуствена, требало би да се исказе и као трансцендентална. С обзиром на трансценденталну филозофију, таква представа је битна јер би поништила Кантову, и са Фихтеом заострену, позицију прости категоријалне самореферентности основних принципа и моћи сазнања. Указала би на њихово искуствено, а општенужно и извјесно, садржајно, теоријскосазнајно мјесто које је Кант покушао изнаћи у оквиру појма конструкције. С обзиром на научне принципе, таква представа не би промјенила ништа – само би поништила догматску употребу практичног априори у науци, показавши на његово искуствено извориште.

5. Хјумово поимање уобразиље

Неколико је примјера у *Расправи* који су изузетно блиски Кантовим тезама везаним за дескрипцију битних особености продуктивне, трансценденталне, уобразиље.

Прво, индикативна је Хјумова амбивалентност у погледу природе и улоге уобразиље какву затичемо приликом утемељења представе сваког појединачног објекта/тијела, сваког

предмета могућег сазнања, са једне стране и природе уобразиље онакве каква се исказује приликом успостављања искуствених веза, са друге стране.¹¹⁵

На једној од преломних тачака у *Расправи* Хјум ће казати да чак и у најснажнијим промјенама присутним приликом опажања тијела, тијела „задржавају својеврсну кохерентност и да промјене које опажамо и даље исказују униформност у узајамним односима, која је од оне природе каква је и она коју затичемо приликом расуђивања по узрочности.“¹¹⁶ Уобразља у *Расправи* није ограничена само на улогу моћи која обезбјеђује психологистичко увјерење о континуираном трајању/униформности искуствених веза него јој је улога проширена и на моћ која даје увјерење о континуитету/објективности сваког од појединачних чланова неке искуствене везе. Ријеч је о уобразиљи која објективизује. Већ та стална присутност уобразиље при перципирању било којег, појединачног, предмета свијести, упућује на њен, продуктивни, објективизирајући, „трансцендентални“ карактер.

То јесте оно што је битно, али ту нису и коначни досези „трансценденталног“ Хјума. Даље, и још ближе Канту, у Хјумовим промишљањима у *Расправи* можемо увидјети тврдње које упућују на то да степен униформности какав затичемо приликом „убражавања“ објективитета сваког појединачног тијела, превазилази квалитет просте репродукције настале сјећањем на досадашње искуствене везе, којима смо уз помоћ навике и њоме потпомогнуте уобразиље, неоправдано пројектовали/дали одлику искуственог принципа - општеноужне законитости.¹¹⁷ Једини прекршај који уобразиља чини приликом опажања искуствених веза је предикат општеноужности којим се (само) вјероватном/релативном искуственом споју непоравдано даје одлика природне законитости јер, каже Хјум, навика не може превазићи степен униформности какав затичемо у непосредном искуству.¹¹⁸

С обзиром на проблем континуираног трајања сваког појединачног тијела/објекта, проблем се, како видимо, заострава. У овом случају, управо, наилазимо на квалитативно другачије стање. Примјере у којима се затиче степен сигурности којему не можемо изнаћи ни релативну искуствену подлогу на основу које бисмо неоправдано генерализовали вриједност неког затеченог, али ипак опажљивог, континуитета. Овдје, дакле, није ријеч о неоправданој пројекцији релативних узрочно-последичних веза, које смо колико-толико имали прилику да искушамо, у раван природних, општеноужних, законитости него о својеврсном произвођењу садржаја који нам никакво

¹¹⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 197.

¹¹⁶ D. Hume, *Исто*, стр. 195.

¹¹⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 197-198.

¹¹⁸ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 197.

пређашње искуство не може понудити.¹¹⁹

Овдје већ видимо битне разлике у садржају *Расправе* и *Истраживања*, а које нису биле доступне Канту. Супротно Кантовој редукцији Хјумове филозофије важеће за *Истраживање* – редукцији која је читав проблем Хјумове теорије сазнања свела на проматрање апорија сазнајне вриједности принципа каузалитета – *Расправа*, увођењем проблематике континуираног трајања искуствених датости, питања њиховог логичког идентитета, иде толико далеко у својим разматрањима да проблем континуитета доводи у непосредну везу са питањем објективног постојања или непостојања – егзистентности – предмета свијести и све то уз тврдњу да сазнајну основу представе о постајању спољашње стварствености треба захвалити уобразиљи, а не разуму.¹²⁰ Временски континуитет било којег предмета свијести, у *Расправи* доводи се у непосредну везу са могућношћу доказа логичког идентитета тог предмета и са могућношћу доказа његовог спољашњег, објективног, постојања. „Који је то разлог који нас потиче да вјерујемо у постојање неког тијела...постоји ли тијело или не“¹²¹, пита Хјум, и такво питање, даље, доводи у непосредну сазнајну везу са проблемом континуираног трајања предмета свијести. „Зашто приписујемо континуирано трајање предметима чак и онда када они нису присутни у нашој свијести...?“¹²² Даље, сам појам супстанције у Хјумовој *Расправи* своје онтолошко мјесто тражи у доказу временског континуитета. Идеја *идентитета или истости*, каже, претходно, у *Расправи*, Хјум, није ништа друго него идеја *јединственог објекта* који остаје непромјењив и ненарушен у „претпостављеном“ току (варијацији) времена. И с тим – то је битно с обзиром на вриједност Хјумове теорије сазнања за трансценденталну филозофију и за, ближе, исказивање јасног суодноса Хјумове и Кантове филозофије – идеја идентичнога Ја, сопства, такође није ништа друго до идеја *јединствене егзистенције* која остаје непромјењива и ненарушена током цјелокупног живота.¹²³ Даље, тврди Хјум, и идеја сопства и идеја неког објективног, бивствујућег, идентитета и идеја супстанције јесу резултат фикције; „претходећег“ дјеловања уобразиље.¹²⁴

Теорија сазнања, у Хјумовој филозофији, доста прије Канта, казали смо, улази у подручје онтологије. Онтологија се темељи у теорији сазнања. У овом контексту

¹¹⁹ Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба 2*, С. Карловци, 1999, стр. 267.

¹²⁰ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 193.

¹²¹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 197-198.

¹²² Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 198.

¹²³ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 253.

¹²⁴ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 16; 254.

можемо разумјети и тврдњу Виљарда Гора да Хјумову филозофију не би требало разумјети полазећи од питања како филозофију треба утемељити у искуству него како се искуство као такво уопште конституише.¹²⁵

Неоправдано пројектовање једне искуствене везу у раван природне законитости није ништа друго него неоправдано проширивање једног ограниченог, релативног, али опаженог, временског тока у раван омнitemпоралности. Природни закони су закони који обухватају све темпоралне регије. Насупрот искуству, опажање импресија; опажање садржинских елемената сваког од појединачних чланова неке искуствене везе, нема ни ту срећу да опажа релативна, ограничена, временска трајања, него, само тренутно дате или само ту, тог тренутка опажене, садржаје свијести. Овдје није у питању неоправдано, квантитативно, **репродуковање**; проширивање опаженог временског континуитета који је имао само релативну вриједност у раван природне законитости; него неоправдано „приписивање“, **продуковање**, конструисање, додавање континуитета као таквог - додавање времена, простим, сада и ту; ту док су перципирани - презентним чулним подацима.

Уобразиља Хјумове *Расправе*¹²⁶ не задржава се само при конструкцији идентитета различитих затечених импресија које приписујемо једном конзистентном објекту искуства. Боја, облик, укус неког воћа, све су то појединачни квалитети који уз помоћ уобразиље стварају слику неког датог искуственог јединства.¹²⁷ Али, каже Хјум, сваки од тих искушаних предмета, приликом промјена спољашњих искуствених околности – промјена у свјетлу, углу проматрања, положају – и даље, посредством уобразиље, задржава слику конзистентности датог предмета – представу његовог идентитета – какву нам ниједна импресија не може понудити.¹²⁸ Уобразиља, сама од себе, додаје неко *непознато-нешто*. Додаје, бит, супстанцију, материју као такву, а у виду принципа који се не могу перципирати у импресији, а који су неизоставни сазнајни дијелови потребни за конституисање представе јединства набројаних квалитета и разлика.¹²⁹

Опажање импресија - уколико би уопште и било могуће без претходеће опште-неужне улоге временовања - није ништа друго/не би било ништа друго до стална пунктуална узрупација. Никакво искуство и никаква моћ сазнања ми не могу понудити

¹²⁵ Уп. W. C. Gore, *The imagination of Spinoza and Hume*, Un. of Chicago, 1902, стр. 32.

¹²⁶ Уп. J. Wilbanks, *Hume's theory of imagination*, M. Nijhoff, The Hague, 1968.

¹²⁷ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 221.

¹²⁸ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 221.

¹²⁹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 221.

могућност да из хаотичног мноштва презентних „датости“ изведем суд који у себи укључује било какво трајање. Чак ни релативно трајање. Казано логичким језиком, никаква анализа битних ознака појма *мноштво* – не може изнаћи предикат *континуитет*, као елемент свог битног садржаја. Први принцип људске природе, казали смо, непримјењив је без неизоставне улоге сазнајних моћи Хјумове *Расправе*.

Напросто – опазити значи и сазнати. Сваки опажај је интелектуални опажај. Сазнати, опет, у својој огољеној бити, не значи ништа друго него бити у прилици осјетити/претпоставити континуитет – трајање које има одлику јединства. Приликом „опажања“ импресија и приликом опажања појединачних чланова неке каузалне везе, психологистичкој навици, потребној за стварање релативно важећег принципа каузалитета, недостаје и ограничена, релативна, временска основа помоћу које би могла да претпостави/пројектује било какав, па и релативан, искуствени слијед. Управо у том недостатку видимо доказ за продуктивну, објективизујућу, улогу уобразиље. Опажање мноштва презентних импресија нема ни могућност да начини грешку неоправданог генерализовања релативног временског слиједа какав затичемо у простим искуственим везама. Овдје, вријеме није опажено вријеме које је дато између узрока и посљедице која је услједила и није у питању вријеме ограничено релативним трајањем узрочно-посљедичне везе. У случају пројектовања континуитета неке презентне, атомистичке, датости, вријеме се не опажа него нужно претпоставља у сваком могућем опажају. Присутан је, нужни временски континуитет у форми јединства *које прати сваку нашу представу* - казао би Кант.

Сљедећа, можда и најбитнија, тачка у *Расправи*¹³⁰ у којој видимо „трансценденталног“ Хјума, тиче се Кантовог става о природи математичких судова. Наиме, уколико би, пратећи Канта, требало да се одлучимо за најзаслужнију мисао која је довела до успостављања новог, трансценденталног, смјера у теорији сазнања онда би то био његов став да *математички судови јесу сви скупа синтетички*.¹³¹ Тек овај „корак више“, који као да је, каже Кант, *проистекао из непосредне супротности са свим дотадашњим претпоставкама* о природи математичких судова, а који су, *изгледа, превидјели сви дотадашњи аналитичари људског ума*,¹³² могао је значити и „корак ближе“ новом, трансценденталном, систему. Синтетичка природа математичких

¹³⁰ Уп. D. Нуме, *Исто*, стр. 198.

¹³¹ Уп. И. Кант, *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005, стр. 19.

¹³² Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 18-25.

судова, судова у чију је општост и нужност свакако тешко не повјеровати, подстакла је даљу потрагу за одговором на питање њихове могућности и граница њихове употребе у свим теоријским наукама ума у којима се синтетички судови *a priori* налазе као принципи.¹³³ Ова измјена у приступу теоријскосазнајним проблемима претпостављала је и ново, посебно, разумијевање природе и улоге простора и времена у процесу сазнања. Даље, посредно, допринијела је и разликовању формалне и трансценденталне логике и, једно претпоставља друго – довела је до учења о *шематизма чистих појмова разума*.

Ови проблеми заузеће посебно мјесто у наставку рада, за сада је битно казати да, супротно Кантовом разумијевању Хјума, разумијевању ограниченом на *Истраживање* – Хјум није, ни имплиците, тврдио аналитичку природу математичких судова. Имплиците стога што изричита разлика *аналитичко-синтетичко* тек треба да се успостави у Кантовом критицизму. Супротно, у *Расправи* – један од оваквих примјера видјели смо и у другом поглављу рада - видимо јасан примјер у којему се математички судови доводе у непосредну везу са уобразиљом. „Већ сам, приликом испитивања утемељења математике, примјетио да уобразиља, једном покренута у специфичан ток мишљења, тежи да настави истим путем, чак и онда када не успијева у својој намјери и да, као галија покренута веслима, наставља својим путем, без потребе за новим импулсима.“¹³⁴

Аналитички судови немају никакву потребу за уобразиљом/синтезом; један аналитички суд је, слушајући Канта, ништа друго него експликација већ познатог садржаја неког појма изведена уз поштовање става противрјечности. Оно што са сигурношћу можемо казати на основу горе исказаног навода јесте да, у погледу математичких судова, Хјум не говори о строгим и неупитним, дедуктивним, извођењима - анализи, али оно што остаје упитно јесте природа и/или чистоћа синтезе коју Хјум неупитно доводи у везу са математичким судовима. Математички судови Хјумове *Расправе* нису, како му је то Кант приписао – аналитички. Али, овдје би, заправо, већ требало нагласити да Кантово инсистирање на „чистоћи“ продуктивне уобразиље никако не морамо разумјети и као предност и/или, са друге стране, да стално присуство садржаја свијести при процесу уображавања/објективизовања предмета свијести какво видимо у *Расправи*, никако – поготово с обзиром на феноменолошке трансценденталне концепције – не би требало схватити и као Хјумов недостатак.

Још ближе Канту, наведена Хјумова реченица има за сврху да нам покаже да су

¹³³ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 24.

¹³⁴ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 198.

судови које затичемо у математици од исте врсте као и судови који су нам потребни за успостављање увјерења о континуираном постојању тијела.¹³⁵ Другим ријечима, Хјум, овдје, не говори (само) о афекцијама него и о замишљеном, а синтетичком, јединству предмета које је много снажније од оних веза које можемо задобити на основу простих афекција, а јединству које је потребно да бисмо задобили колико-толико сигуран појам објекта. Овдје више није ријеч о накнадном повезивању чулних података него о претходећем, принципијелном, успостављању њиховог мање-више увјерљивог – континуираног јединства. Афективни спојеви овдје се представљају као резултат синтетичког јединства блиског особинама математичких принципа. Питање је само, поновићемо, каква је природа ове Хјумове синтезе?

Највећи дио Хјумове филозофије пада под тежином својих почетних, принципијелних, поставки. Поновимо, ријеч је о првом правилу људске природе; о томе да се доведемо у јасну и неупитну сазнајну позицију у којој сви елементи, думети и облици сазнања - било да је ријеч о нерелектованом, свакодневном, природном, искуству које не тежи научној аксиоматизацији или објективизацији, било о најопштијим научним и филозофским принципима - докажу и искажу у „непосредном“, а чулном искуству. Хјумова филозофија почива на исхитреној, неоправданој и контрадикторној¹³⁶ сазнајној предности приписаној ономе што је инуитивно „дато“ моћи чулности, а што је, даље, појмљено као посљедњи, несводљиви, атомистички елемент искуства из којег се изводе и потврђују сва накнадно задобијена сазнања.

Хјумови ставови, управо, парадоксално, потврђују да се у сваком искуственом суду, па био он и прости сингуларни суд који упућује на чињеницу непосредног опажања неке сингуларне датости – ја видим неко *X* – могу изнаћи општеприсутни и нужни, недвосмислени примјери недовољно образложених елемената сазнања којима, управо, не можемо изнаћи потврду у (непосредној) чулности; потврду у ономе што треба да се исказе као мјесто сваке адекватне потврде. У непосредном искуству, али и у најједноставној чулној перцепцији, видимо трагове непотврђених, а свеприсутних, нужних, „предрасудности“. Сваки Хјумов несводљиви, сензуални, атомистички елемент, **нужно** је праћен „психологистичком предрасудношћу“.

Хјум поставља питање основа на којему хаотичном мноштву интуитивно „сагледивих“, „непосредних“ (сад су већ потребни знаци навода) импресија дајемо одлику

¹³⁵ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 198.

¹³⁶ Уп. S. Rocknak, *Imagined causes: Hume's conception of objects*, Springer, New York, 2013, стр. 89.

предметности—објективности и доводи нас у позицију у којој се релативност принципа генетичке психологије, принципа заснованих на психологистичкој функцији навике, показује као нужна и општа „релативност“ присутна као услов могућности сваког сазнајног акта, па и акта сагледивости објективитета, али, даље, као услов могућности који није ствар ствари – непосредно „сагледивих“ импресија. Поновићемо – никаквом анализом појма *хаотично мноштво* не могу изнаћи појам *континуираног јединства*. Нужна и општа „релативност“ није ништа друго него трансцендентални принцип априори. Хјум говори о принципима који нису изведени из искуства, а који су нужни и за најједноставнији искуствени акт – акт опажања.

Хенри Прајс ће казати да је Хјумово неразумијевање дистинкције *генетичка психологија-трансцендентална филозофија* или Хјумово неувиђање да под питањима и проблемима генетичке психологије он, а не знајући, већ употребљава правила трансцендентализма – резултат недовољно развијене терминологије.¹³⁷ Кључна ријеч Хјумове теорије сазнања је *уобразиља*. На крају крајева, кључна ријеч теорије сазнања уопште јесте *уобразиља*. Хјум, напосто, не успијева, иако посједује све елементе, да начини кантовско разликовање *репродуктивне (емпиријске)* и *продуктивне (трансценденталне)* *уобразиље*.¹³⁸ Трансцендентална *уобразиља* је једна од моћи – оvdје већ улазимо у интерне проблеме Кантове филозофије; проблеме приоритета трансценденталне аперцепције и трансценденталне *уобразиље* – која је услов могућности искуства као таквог или услов просте свијести о, сад и стога – феноменалном свијету. Без њене улоге не бисмо могли да сагледавамо ни прости „ток“ непосредних, чулних датости; тачније, не бисмо могли да сагледавамо уопште. Проста свијест о нашој присутности и присутности у свијету већ имплицира сазнање које је, опет, свијест о *континуираном јединству*; сагледати значи имати свијест/сазнање о континуираном јединству које би било немогуће без трансценденталног карактера *уобразиље*.

Хјум се налази у реалној блискости, али номиналном противрјечју са Кантом. Оба филозофа тврде нужни дјелатни карактер *уобразиље* или оба филозофа претпостављају стварственост у виду својеврсне конституције *уобразиље*. Разлика је, каже Прајс, у томе што Хјум акценат поставља на њену суплементативну улогу – *уобразиља* је нужно ту, али увијек мање-више – поред – Кант, на њену синтетичку/конструктивну улогу.¹³⁹

Како смо већ казали, трансценденталну филозофију, не искључиво, али прије

¹³⁷ Н. Н. Price, *Hume's theory of the external world*, Oxford U.P., London, 1940, стр. 14-15.

¹³⁸ Уп. Н. Н. Price, *Исто*, стр. 14-15.

¹³⁹ Уп. Н. Н. Price, *Исто*, стр. 15.

свега – то је њена специфична разлика – брину управо тешкоће могућности датости „објективне“ стварствености. Принципи могућности њене објективизације. Не, наиме, само, загонетка демонстрације општеножних, аподиктичких, узрочно-последичних веза присутних у већ некако датој, објективизованој, стварствености. Или, не, искључиво, проблем синтетичких судова априори, него тешкоћа претходеће чисте продуктивне синтезе потребне да би се објект уопште могао појавити у пољу сваког могућег испитивања.

Сходно оваквој намјери трансцендентализма, можемо казати и да је најопштији тон Кантовог (не)разумијевања Хјумове филозофије заправо обиљежен ставом о потреби генерализације принципа „каузалитета“¹⁴⁰, резервисаног само за подручје емпиријске проблематике; подручје елемената сваког могућег искуства. Казано логичким ријечником, апоретику суђења требало је разоткрити и установити и у апоретици могућности поимања сваког од појединачних чланова каузалног склопа. Ријеч је о потреби теоријскосазнајне генерализације, коју, управо услијед непознавања садржине цјелокупне *Расправе*, Кант није успио увидјети и у Хјумовим теоријскосазнајним налазима.

Оно што, по Кантовим ријечима, није примијетио ниједан аналитичар људског ума – ово је и експлицитан примјер Кантовог непознавања *Расправе* - јесте да синтетичко дејство уобразиље има своју улогу већ и у самом опажању. Претпостављало се да је моћ уобразиље резервисана само за репродукцију слика предмета добијених посредством чулности, али не и да нам је за саму ту слику потребно нешто више од могућности простог рецептивитета утисака. Једноставније, да би из разноврсности утисака чулности настала једна слика, поред разноврсности утисака потребна је и *једна функција синтезе* утисака која никако није елемент саме чулности.¹⁴¹ Управо се таква, за просту могућност сваке представе објективитета нужна функција синтезе утисака; чиста, продуктивна уобразиља; испоставља као један од централних проблема – то Кант није имао прилику видјети – Хјумових раних филозофских научавања. Нагласићемо још једном, ријеч је о проблему (не и рјешењу) који се у Хјумовој филозофији појављује довољно снажно да упути на појам продуктивне, трансценденталне, уобразиље.

На трагу наведеног, други, јасан примјер Кантовог непознавања цјелокупног

¹⁴⁰ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 455-460.

¹⁴¹ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 522.

садржаја *Расправе*; и то је, чини се, централно мјесто које показује тежину неразумијевања ове двије филозофске концепције, а тиче се поимања природе и улоге времена и/или улоге (трансценденталне) уобразиље; можемо видјети при самом крају *прве аналогије искуства* Кантове прве критике. „Јер постоји само једно вријеме у које се морају ставити сва разна времена једно за другим, а не једночасовно. Тако је, према томе, постојаност један нужни услов под којим се једино појаве могу одредити као ствари или предмети у једном могућем искуству. Шта је пак емпиријски критеријум ове нужне постојаности, а с тим и супстанцијалности појава, о томе ћемо добити доцније прилику да примјетимо оно што је нужно.“¹⁴²

Оно што, за сада, са сигурношћу можемо казати јесте да управо вријеме, или, тачније, постојаност (општеноужни континуитет) времена, изналазимо као услов/доказ постојања/стварствености или објективности предмета сваког могућег искуства и у Хјумовој *Расправи*. Временска постојаност/трајање, у Хјумовој филозофији, имплицира и доказује постојање и, *vice versa*. У *Расправи* по први пут видимо јасне захтјеве да се обратимо и оним, најнижим, чулним, регијама искуства у којима, услед откривања проблема њиховог континуираног трајања, изналазимо јасне функције синтезе; улогу сазнајних аката који тек и дозвољавају такво нешто као што је јасна представа идентитета дане, појединачне предметности.

Битно је сљедеће: све ове карактеризације Хјумове филозофије, укључујући и Прајса, сагледане су у контексту Кантовог трансценденталног система. Ријеч је о историјско-филозофској анализи која је требало да нам покаже које су најближе теоријске тачке Хјумове *Расправе* у којима се Хјумово поимање уобразиље приближава Кантовом поимању продуктивне, трансценденталне уобразиље.

Питање на које би, ипак, требало да одговоримо тиче се Хјумовог поимања уобразиље које излази из оквира класичних трансценденталних концепција, а које су, редом, обиљежене проблемом могућности будућносне антиципације општеноужности и извјесности/прецизности наших сазнајних аката.

У Хјумовој *Расправи* видимо примјере у којима се и уобразиља и памћење испостављају као *моћи сазнања неопходно присутне при обнављању наших представа*. Оно што је битно јесте да су у питању моћи сазнања; фактори присутни при конституцији било којег предмета сазнања и било које искуствене везе и да се, услед

¹⁴² Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 155-156.

увођења памћења, нарушава горенаведена, чиста, антиципативна, будућносна трансцендентална концепција. Начин на који се наше идеје појављују у свијести нужно је саодређен памћењем и уобразиљом – казаће Хјум.¹⁴³

Нешто даље, у поглављу *О утисцима чула и памћења*, уобразиља и памћење довешће се и у битну сазнајну корелативну везу чиме ће се, у одређеној мјери, исказати као прости атрибути једне те исте сазнајне моћи. Представе памћења, казаће Хјум, у неким приликама, могу у толикој мјери да изгубе на својој снази и живости, да их не можемо разликовати од представа уобразиље. Представе уобразиље, са друге стране, могу стећи изглед толике јасности и живости, да их не можемо разликовати од представа памћења. Могућност прелажења једне моћи сазнања у другу, која може стећи толико снагу да је једну моћ од друге немогуће разликовати, упућује и на јединство ове двије моћи.¹⁴⁴ Али, иако се и памћење и уобразиља и у једном и другом примјеру, доводе у непосредно везу са контигентним садржајем свијести – иако упућују на репродуктивну, а не продуктивну уобразиљу – поновићемо, а с обзиром на налазе претходног поглавља – то ћемо овдје схватити као предност, а не као ману. И једна и друга одлика уобразиље; и продуктивни, чисти, карактер сазнајне моћи – видјели смо у претходним пасажима – и репродуктивни облик просте употребе већ датих искуствених садржаја, појављују се у Хјумовој *Расправи*. Оно што нас сада интересује јесте дефицијентни карактер репродуктивне уобразиље и памћења какве затичемо у Хјумовој теорији сазнања. Ближе, интересује нас сазнајна граница таквог, дефицијентног, али садржинског, репродуктивног карактера ове двије моћи.

Уколико уобразиља, онако како је то Кант казао у *другој аналогiji искуству*, није ништа друго него чиста синтеза разноврсности која је увијек сукцесивна; која производи форму чистог узрочно-пољедичног односа или чисту временску форму по којој „нешто нужно мора да претходи, а када је оно постављено, онда нешто друго мора да слиједује“¹⁴⁵ – онда, како смо то већ покушали показати у претходном дијелу рада, таквој уобразиљи, у најбољем случају, само можемо дати одлику трансценденталног принципа који производи представу општенужности, али не и представу извјесности/прецизности нашег сазнања.

Гдје год да продуктивна трансцендентална уобразиља игра неизоставну улогу

¹⁴³ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 8-9.

¹⁴⁴ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 86.

¹⁴⁵ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 163.

у процесу стицања сазнања – шематизам је, сјетимо се, производ уобразиље; улога уобразиље је тиме неизоставан елемент било којег степена сложености процеса стицања/конституисања сазнања – проблем могућности општенужности и извјесности/прецизности наше моћи сазнања и проблем њихове јасне дистинкције, остаје у истој мјери присутан колико и у проблематици трансценденталног идеалитета простора и времена и/или проблематици јасног дефинисања природе математичких појмова и дефиниција. Било да је ријеч о *трансценденталној естетици* било о *аналитици* или *дијалектици* – проблем продуктивне трансценденталне уобразиље подједнако је присутан. И то смо, у одређеној мјери, наговијестили у претходном дијелу раду и тим проблемом, а у контексту моћи суђења, посебно ћемо се позабавити у поглављу *Идеја трансценденталне филозофије*.

Овдје ћемо покушати показати примјере Хјумовог поимања уобразиље, примјере важеће за *Расправу*, у којима се нарушава чиста, антиципативна, каузалистичка шема у погледу природе уобразиље важеће за трансценденталне филозофске концепције и примјере који, истим – избјегавањем проблема антиципације извјесности/прецизности неког претпостављеног садржаја – нуде алтернативу свим посебним проблемима произашлим из такве, чисте, каузалистичке, шеме. Мислим да не треба наводити да је ријеч о примјерима који су имплиците садржани у Хјумовим теоријскосазнајним поставкама, а не и о Хјумовим експлицитним филозофским ставовима. Генерално гледано, Хјумову *Расправу* уопште не можемо користити као теоријско мјесто у којему би требало тражити експлицитне одговоре – у питању је дјело обиљежено радикалним скептицизмом. Дјело сачињено од питања, а не одговора.

Вратићемо се Хјумовом поимању математике важећем за *Расправу*.

У једном од претходних поглавља рада казали смо да могућност априорности математичких принципа; њихове логичке општенужности и извјесности, Хјум, у *Расправи*, доводи у непосредну веза са апоретиком дјелјиве или недјелјиве природе простора и времена. Хјум поставља питање да ли (наизглед) идеални геометријски конструи могу потврдити своју општенужну и извјесну природу уколико их сагледамо у контексту проблематике дјелјивости или недјелјивости простора и времена.¹⁴⁶ Уколико бисмо, сјетимо се, заступали пунктуалистичку/сензуалистичку позицију недјелјивости простора и времена – сваки од геометријских ликова или тијела сагледава се као скуп

¹⁴⁶ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 39-53.

недјеливих тачака/импресија – онда бисмо били у логичкој контрадикцији већ са номиналним геометријским дефиницијама које претпостављају просторни континуитет својих предмета и принципа. Сходно првом правилу људске природе, Хјум, ипак, заузима сензуалистичку/пунктуалистичку концепцију природе простора и времена и природе математичких принципа.

Уколико претпоставимо да је сваки од идеалних геометријских предмета сачињен од пунктуалних импресија, доказивост идеалитета таквих геометријских предмета онемогућена је и аналитички и услед дефицијентности наших, нужно присутних, сазнајних моћи. Али, оно што је битно јесте да се мјерило могућности идеалног и реалног и мјерило њихове кореспондентности, колико год да је неефикасно, не налази у области датих, интуитивно опажљивих, импресија, него је резервисано за моћи нашег дефицијентног сазнања. То што су наше моћи сазнања мањкаве, не умањује на чињеници да су оне нужно присутне. Хјум, иако заступа сензуалистичку сазнајну позицију – позицију која с обзиром на Кантове основне ставове имплицира нужан сазнајни релативизам – моћима сазнања, ипак, и даље, даје неизоставну улогу при процесу стицања сазнања. Моћи сазнања су општеноужне.

Управо се тврдња о немогућности опажљивости недјеливих елемената неког претпостављеног, идеалног, геометријског тијела налази у супротности са тврдњом да прво правило људске природе можемо сагледавати независно од природе наших моћи сазнања. Помало парадоксално, Хјум, иако претпоставља сензуалистичку позицију недјеливости, заправо, казује, да је пунктуалистичке елементе/импресије из којих би требало да задобијемо, уколико је то уопште могуће, општеноужан и извјестан појам неког геометријског лика – да је такве импресије немогуће опазити.¹⁴⁷ Управо зато што су наше моћи сазнања недовољне/дефицијентне да нам омогуће перципирање сићушних пунктуалних импресија, управо зато можемо и тврдити да су моћи сазнања нужни, незаобилазни, фактор и при процесу прости перцепције и при процесу стицања сазнања уопште и конституисању његових даљих комплексних форми.

Сазнајна дефицијентност, нужно присутна приликом опажања идеалних геометријских предмета, показује и нужно саприсуство и корелацију моћи сазнања и импресија. Показује **својеврсно** трансцендентално јединство.

Овдје видимо и битну разлику с обзиром на Кантову и Фихтеову трансцен-

¹⁴⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 39-53.

денталну концепцију, али и разлике с обзиром на велики број рецепција ове двије филозофије, укључујући, чак, и Хајдегерово дјело *Кант и проблем метафизике*. Иако Хјум тврди да је *последње мјерило геометријских фигура изведено из ничега другог до чула и уобразиље*¹⁴⁸, уобразиља Хјумове *Расправе* наравно, не може да понесе одлику моћи сазнања на начин на који је то дефинисано у трансценденталним концепцијама. Уобразиља своје нужно саприсуство у процесу стицања сазнања, сада, са Хјумом, не доказује тако што „доприноси“/антиципира општенужан, априоран, извјестан чулни или логички садржај или, даље, чисти временски континуитет/синтезу априори и њено јединство утемељено у трансценденталној аперцепцији, а који треба да се искажу и као услови могућности рецептивитета, спонтанитета и њиховог суодноса.

Насупрот, уобразиља Хјумове *Расправе* уз помоћ дефицијентности наше чулности – дефицијентности која подједнако вриједи за сваки сазнајни субјекат; која је, истим, (дефицијентно) општенужна – у датом, реалном, опаженом садржају, изналази наизглед „идеалне“ логичко-математичке представе. У питању није ни емпиријска апстракција идеалних, логичко-математичких, представа из датог искуства – поготово не индукција – ни рационалистичка пројекција урођених идеја на област емпиријског реалитета. Дакле, ни емпиријска апстракција, али ни рационалистичка пројекција/претпоставка нису могући у Хјумовој теорији сазнања важећој за *Расправу*. Обје оне одлике које су се критиковале приликом дефинисања простора и времена у Кантовој *трансценденталној естетици* одричу се и у Хјумовој *Расправи*.

Извјесно је, казаће Хјум, да уобразиља достиже један *минимум* – насупрот могућности досезања рационалистичког сазнајног минимума при поставци о апсолутној дјеливосту простора и времена – и да себи представља идеју која се даље не може дијелити.¹⁴⁹ Та идеја/минимум, није логички извјесна – нити се логички извјесне идеје уопште могу замислити с обзиром на поставку о дјеливосту простора и времена – није ни априори; с обзиром да је изведена на основу проматрања неког садржаја – садржајна је, али тврдићемо, она посједује одлике општенужности и извјесности/прецизности које нам ни наука ни трансцендентална филозофија не могу понудити. Она је извориште помисли о тако нечему као што је логичка извјесност/прецизност. Та општенужност и извјесност/прецизност нема одлике логичке општенужности и извјесности, али велико је питање да ли су такве логичке одлике уопште и

¹⁴⁸ D. Hume, *Исто*, стр. 51.

¹⁴⁹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 27.

могуће. Тај *минимум*, задобијен посредством дефицијентне уобразиље, садржинско је мјесто варљиве представе о могућности тако нечега као што је логичка општенужност и извјесност/прецизност.

Уколико бисмо, казаће Хјум, ставили мрљу мастила на папир и уколико бисмо се, с погледом на њега, удаљавали, све до тренутка док се та мрља не изгуби из вида, јасно је да бисмо задобили представу која би се учинила једнакој представи неке идеалне, математичке, тачке.¹⁵⁰ Та тачка нема ни трансцендентални ни емпиријски реалитет, али њен опажајни, садржински, *минимум*, највише је што нам моћи сазнања могу понудити у погледу мјеста изворишта просте помисли о некој извјесности/прецизности сазнајних моћи.

Овдје, дакле, није ријеч ни о емпиријској апстракцији стога што се (дефицијентне) моћи сазнања и предмети сазнања, већ на нивоу простог рецептивитета, налазе у битном, сазнајном, суодносy. Није ријеч о спољашњој, инструменталној и вољној употреби затечених или научених методолошких принципа на регију затечене, по-себне, искуствене, стварствености, него о нужној позитивној корелацији моћи сазнања и претпостављеног садржаја сазнања који се у Хјумовој *Расправи* назива *импресијом*.

Наравно, није ријеч ни о позицији урођених идеја. Могућност рационалистичког приступа проблему идеалних представа одбачена је, сјетимо се, негирањем позиције о дјелјивости простора и времена. Не само што, другим ријечима, не бисмо могли изнаћи идеалну аналогију урођених идеја и емпиријског реалитета; *мислеће и простируће супстанције* – него, с обзиром на поставку о дјелјивости простора и времена, такво нешто као што је идеална логичка или математичка представа или нека урођена идеја, није ни могуће с обзиром на Хјумове теоријскосазнајне поставке. Али, овдје не наилазимо ни на проблем интерсубјективног консензуса карактеристичног и за емиристичке и за рационалистичке теоријскосазнајне концепције. Немамо ни потребу да упоређујемо ни реалне искуствене податке како бисмо изнашли оно што је заједничко за сваки сазнајни субјект – завршили бисмо у релативизму – ни потребу да упоређујемо урођене, идеалне, логичке датости са искуственом стварственошћу.

Предност пријенаведеног минимума огледа се у дефицијентности наше моћи сазнања важећој за сваки сазнајни субјект и у временском карактеру такве дефицијентности. Да је наша моћ сазнања вођена антиципативном, будућносном

¹⁵⁰ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 27.

уобразиљом, као мјестом изворишта идеалних математичких ликова, сваки од тих ликова опет би завршио у проблемима доказивости, извјесности и прецизности, њихових мјера и, истим, у свим интерсубјективним, релативистичким, проблемима упоређивања математичких величина. Управо зато што дефицијентна уобразиља *Расправе* нема природу будућносне антиципаторне моћи сазнања какву затичемо у трансценденталној филозофији него својеврсне регресивне немоћи – важеће за сваки сазнајни субјекат; сваки од њих затиче идентичне сазнајне *минимуме* у било којем од могућих предмета искуства – она може понијети одлику својеврсне општенужности.

Навешћемо још један примјер из *Расправе*.

У поглављу *О идејама простора и времена*, Хјум помиње један од примјера који имају за сврху да покажу немогућност наших моћи сазнања приликом оцјене извјесности математичких принципа примијењених у подручју емпиријског реалитета. Како ми неко од математичара, пита Хјум, може доказати да двије праве не могу да имају заједнички одсјечак.¹⁵¹ Уколико би се двије праве налазиле једна у односу на другу под углом који је искуствено опажљив – под правим углом, рецимо – став да двије праве не могу имати заједнички одсјечак чинио би се, искуствено, сасвим прихватљивим. Али, наставља Хјум, уколико бисмо замислили двије праве које се на сваких двадесет километара приближавају једна другој за два центиметра, чулима би било немогуће да опазе да се на мјесту њиховог пресјека не налази заједнички одсјечак који има одлику нове праве линије.¹⁵²

Видимо, овом и сличним примјерима Хјумове *Расправе* можемо приступити на два начина. Један, официјелни, Хјумов приступ, служи радикалној скептичкој сврси – служи сврси доказивања неефикасности нашег разума, чула и уобразиље; негирању могућности да уопште перципирају или замисле предмете који имају одлику математичко-логичких општенужности и сврси немогућности њихове идеалне примјене у области емпиријског реалитета. То је Хјумов радикални скептицизам.

Други приступ, имплиците, нуди могућност рјешења за апорије које смо поставили у претходним дијеловима рада. Мјесто на којему се двије праве линије у једном одсјечку наизглед изједначавају, дајући лажну представу праве линије насталу на основу сазнајне дефицијентности, једино је мјесто на којему можемо потражити извориште увјерења о идеалним представама које могу понијети одлику општенужности и

¹⁵¹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 51.

¹⁵² Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 51.

мјерне извјесности.

С обзиром на проблем *практичног априори* савремене науке и проблем догматске употребе априорних принципа који имају одлику хипотетичке општенужности и мјерне извјесности, употребе која се исказује у виду својеврсног *мјерног регулатива*, овакви Хјумови примјери нуде теоријскосазнајно мјесто на основу којег тако нешто као што је хипотетички *априори*, како-тако и колико-толико, уопште можемо изнаћи у оквирима непосредног искуства. Искуствено мјесто идеја априори, сагледано из овог угла, заиста није идеално априори – оно идеално не одговара емпиријском реалитету – али то, управо, није у раскораку са тврдњама савремене науке. И наука и наведени примјер показују да примјена претпостављених, идеалних, математичких принципа, никада са извјесношћу/прецизношћу, не одговара поретку емпиријске стварствености. Али, овај примјер, исто тако, на основу дефицијентности сазнајног апарата, нуди одговор на питање о изворишту просте представе неког априорног идеалитета која се у савременој физици, али и у трансценденталној филозофији, претпоставља као напросто дата и која се управо усљед те просте претпоставке, користи на изразито догматски начин.

Савремена наука, казали смо, не даје теоријскосазнајни одговор на питање откуда уопште помисао о априорности – па макар се она сагледавала и у виду општеноужног и извјесног регулативног мјерила – уколико инсистирамо на ставу да математички принципи не одговарају са прецизношћу емпиријском реалитету? Трансцендентална филозофија, са друге стране, појам извјесности/прецизности, догматски изводи из појма општеноужности. Уколико законитости математике нису извјесне све док одговарају стварствености, како то каже Ајнштајн, и уколико, онда када су извјесне, истој тој стварствености не одговарају – откуда уопште помисао о општеноужности и извјесности математике?

С обзиром на проблематику трансценденталних филозофских праваца, одговор смо дали у претходном поглављу. Хјумов примјер, готово идентично проблему савремене науке, показује теоријскосазнајно мјесто изворишта трансценденталистичких увјерења о извјесности/прецизности математичких конструката. Уколико уобразиља, поновићемо, нужно претпоставља чист временски континуитет – чисту синтезу – како онда уопште могу знати да нешто што треба да буде, треба да буде и прецизно/егзактно? Не, дакле, општеноужно, него прецизно/извјесно. Уколико претпоставимо да оно

што треба да буде има и одлику извјесности/прецизности, то онда није знање. То је или увјерење или чиста воља. Мјесто тог увјерења требало би, по свему судећи, потражити у општеноужној, интуитивној, дефицијентности нашег сазнања.

ИДЕЈА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

1. Хјумов „заједнички коријен“

Овдје још једном треба подсјетити на ново, поред свих разлика, и Хјуму и Кантовој трансценденталној филозофији, заједничко полазиште које казује да „објективност сазнања“ није више ствар ствари; ствар дотадашње онтологије; да „објективност“ губи одлику егзистентне, пред-метнуте, датости, а да задобија предонтолошку одлику својеврсне логичке/психолошке вриједности сазнања, доказиве или недоказиве на основу могућности или немогућности демонстрације општеноужног трајања тога што се у дотадашњим „теоријама сазнања“ некритички означавало – предметом или објектом сазнања (по себи). Трајања *за нас* јер и Кант и прије њега Хјум, управо, вријеме интериоризују и испостављају као најбитнији елемент – ту је и разлика - било психолошке (Хјум), било трансценденталне (Кант) – *људске природе*. Не, дакле – ова позиција је, требало би изнова нагласити, присутна, али недовољно експлицирана и недовољно промишљена у Хјумовим списима – вријеме као предмет неког сазнања или као нужну, по-себи дату, одлику било којег предмета сазнања, него вријеме као једну од функција потребних за могућност сазнања уопште; као услов могућности објективног „одношења“ „према“... стварствености.

Ендрју Вард ће, на трагу разлика *Истраживања* и *Расправе*, с правом тврдити да проблем јасног исказивања суодноса Кантове и Хјумове филозофије не лежи у питањима и одговорима Кантове *Друге аналогије искуства* прве *Критике*.¹⁵³ У проблему: Да ли је Кант успио одговорити на Хјумов скептицизам с обзиром на принцип каузалитета и/или, додаћемо, да ли је успио одговорити на питање могућности извјесности принципа довољног разлога?¹⁵⁴ Аргументи *Друге аналогије*; принципи прве *Критике*; на крају крајева Кантов критицизам уопште, темеље у ставу да наше сазнање нема „посла“ са стварима по себи него са појавама. Уколико би било другачије, Хјумов релативизам и скептицизам, слушајући Кантово размијевање Хјума ограни-

¹⁵³ Уп. А. Ward, *Kant: The three critiques*, Polity press, Cambridge, 2006, стр. 3.

¹⁵⁴ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 156-168.

чено *Истраживањем*, било би немогуће разријешити.

Заиста, Вардови ставови нису без основа. Идентичне поставке, како смо већ показали, с обзиром на природу и улогу времена приликом конструкције (идентитета) сваког појединачног предмета могућег искуства – не, дакле, само, узрочно-последичних веза – поставке какве видимо већ у Кантовој *Првој аналогiji*.¹⁵⁵ изналазимо и у Хјумовој *Расправи*.¹⁵⁶ Прво питање које би требало поставити испред проблема суодноса Кант-Хјум не своди се, дакле, на просту емиристичку апорију могућности извјесности узрочно-последичних веза, колико на сензуалистичку проблематику јасног дефинисања могућности датости и природе чулних података. Јесу ли предмети чулности – појединачни елементи неке узрочно-последичне везе – ствари по себи или појаве?

Кант и Хјум проблем објективности транспонују из области по-себне датости у област логичког/психолошког важења/вриједности утемељених у природи „претходећих“ моћи сазнања. *Објективно*, и за Канта и за Хјума, није нешто што је напросто чињенично дато, својеврсна супстанцијална општост важећа за цјелокупност бивствујућег, а коју би требало разоткрити употребом мноштва логичко-методолошког *оруђа*, него оно што може понијети одлику општости и нужности утемељене у доказу временског континуитета.¹⁵⁷ Доказу који се више не изналази у наизглед датим стварима него у начинима/особинама људске природе на основу којих се стварственост тек, сазнавајући објективизује – конструише/конституише. *Супстанција*, тако, постаје перманентно одолијевање/трајање у (реалном/искуственом) времену.¹⁵⁸ Неки посебан идентитет; његово јединство; конзистентност неког бивствујућег није ништа друго него мање или више одолијевање/опстојање у (реалном/искуственом) времену. Оно што остаје неизмијењено у (реалном/искуственом) времену је вријеме само и/или „времену које се само не мијења и остаје одговара у појави оно што се не мијења у егзистенцији, то јест супстанција“.¹⁵⁹

Идеја *идентитета или истости*, казаће, претходно у *Расправи* Хјум, није ништа друго него идеја *јединственог објекта* који остаје непромјењив и ненарушен у „претпостављеном“ току (варијацији) времена. Истим – то је битно с обзиром на вриједност Хјумове теорије сазнања за трансценденталну филозофију и за, ближе, исказивање јасног суодноса Хјумове и Кантове филозофије – идеја идентичнога

¹⁵⁵ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 155-156.

¹⁵⁶ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 197 и даље.

¹⁵⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 198

¹⁵⁸ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр.129.

¹⁵⁹ И. Кант, *Исто*, стр.129.

Ја, *сопства*, такође није ништа друго до идеја *јединствене егзистенције* која остаје непромјењива и ненарушена током цјелокупног живота.¹⁶⁰ Даље, тврди Хјум, и идеја сопства и идеја неког објективног, бивствујућег, идентитета и идеја супстанције јесу резултат фикције, „претходећег“ дјеловања уобразиље.¹⁶¹

Вријеме, и за једног и за другог филозофа, постаје мјесто *супстанцијалног*. Вријеме, у Хјумовој и Кантовој филозофији, треба разумјети као чулни, а априорни супстрат који служи сврси дефинисања дотадашњих онтолошких појмова и одређења граница њихове легитимне (искуствене) примјене. *Шемати* – Кант је био терминолошки јаснији и темељнији - показују начин и доказују могућност адекватне примјене и озбиљења категорија у области чулног – сваку категорију треба исказати, дефинисати, у њој одговарајућој просторно-временској релацији.¹⁶² *Шемати су чулне транспозиције појмова*. Приоритет интериоризованог времена, и код једног и код другог филозофа, уз све специфичности везане уз дистинкцију трансцендентални идеалитет/психолошко-асоцијативни релативитет, теорију сазнања успоставља као мјесто нове онтологије. Можемо то казати и на овај начин, супстанцијални карактер Декартове *res extensa*, у потпуности је поништен Хјумовим *Скептицизмом с обзиром на чула* и Кантовим поимањем простора и времена. Вријеме, разоткривено већ у области чулности; области конституције чулности, исказује се као (једина) супстанција. Као заједнички елемент присутан у било којем предмету свијести.

Било да су у питању (трансцендентално) логички било генетичко-психолошки услови могућности сазнања и предмета сазнања, било да је у питању трансцендентална извјесност било асоцијативно психолошко увјерење о општости и нужности сазнајних принципа, и код Канта и код Хјума услови могућности сазнања доказују и дозвољавају објективност предмета сазнања и/или објективно је оно што је опште и нужно – *за нас*. *Бивствовање није реалан предикат*.¹⁶³ Или, тачније, није у питању предикат уопште него функција или најопштији начин сазнавања. „...Наша свијест о свакој егзистенцији (било да она произилази непосредно из опажања било из закључака који спајају нешто са опажајем) припада потпуно јединству искуства“¹⁶⁴ – трансценденталној аперцепцији; једном од услова могућности искуства уопште. Копула *је* представља

¹⁶⁰ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 253.

¹⁶¹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 16; 254.

¹⁶² Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 130.

¹⁶³ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 368.

¹⁶⁴ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 369.

само израз којим се означава однос свих представа према оном *Ја* које их нужно прати. Нужност, нужно праћење свих представа, заправо, није ништа друго него објективно/логичко важење и јединство неког суда или „осјећај“ објективног јединства неке представе утемељен у претходећем, а „пројектованом“, трансценденталном, јединству самосвијести; нужност која се у дотадашњим филозофским концепцијама тражила и претпостављала у одликама стварствености по-себи.¹⁶⁵ „Пројекција“ – заправо, стална присутност, присутност априори трансценденталног „временског“ идеалитета трансценденталне аперцепције у хаотичном мноштву сензуалних и искуствених афекција, јесте један од услова који тек и дозвољава представу њиховог објективитета.

Ове реченице, за сада, треба прихватити с резервом с обзиром да највећи број тешкоћа Кантовог трансцендентализма, управо, произилази из нејасног одређења временске природе трансценденталне аперцепције. Из питања да ли је временски континуитет одлика самог јединства самосвијести или га временски континуитет (уобразиље), тек, „претходећи“, дозвољава. Одговор на поменуте тешкоће треба потражити у разрјешењу проблема суодноса трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље; суодноса који ће се испоставити као централно мјесто свих будућих станица у развоју трансценденталне филозофије.

Хјумов став поводом овог важног питања трансценденталне филозофије – став важећи за *Расправу* – видјели смо, дефинише се тако што предност даје уобразиљи. Уобразиља се испоставља као кохезивни елемент свијести и предмета свијести, укључујући и најважније онтолошке и логичке предмете – супстанцију и идентитет.

Приликом промишљања о *сопству*, тврди Хјум, видимо да је *сопство* немогуће представити без једне или више посебних представа чија композиција тек и чини такво нешто као што је *сопство*.¹⁶⁶ Једнако вриједи и за представу супстанције, кажаће Хјум, али оно што је битно садржано је у ставу да ни сопство ни супстанција не могу досегнути своје јединство/идентитет, додавањем или одузимањем представа које улазе у њихов садржај. Додавање представа никада не може понудити појам супстанције или сопства.¹⁶⁷ Појам је ствар пријенаведене композиције/континуитета/трајања (представа) чије мјесто не можемо изнаћи у самим представама него у уобразиљи. Сопство и супстанција нису прост скуп неког датог мноштва представа него јединство тих

¹⁶⁵ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 109.

¹⁶⁶ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 634.

¹⁶⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 634.

представа дато „посредством“ уобразиље. „Посредством“ – наводни знаци стога што је временски континуитет сваке посебне представе, такође, већ дјело уобразиље.

Какогод, једино преостало мјесто могућности „утемељења“ егзистентности – уколико изузмемо Берклијев одговор о апсолутном бићу које перманентно перципира цјелокупност бивствујућег,¹⁶⁸ тако му осигуравајући временски континуитет/објективитет,¹⁶⁹ а одговору који је и сам ништа друго до варијација Декартове негативне дефиниције/онтолошког доказа насталог извођењем непосредног, аналитичког, дедуктивног, закључка – ваљало је потражити изван подручја по-себи датих ствари. Не, дакле, у аутономном предмету чулности него у носиоцу могућности чулног одношења према... предмету. Не у објекту него у могућности објективизације. Не у појави него у појављивању.

Временска постојаност и, сада, њена могућност коју ваља потражити у људској природи; у начинима на основу којих сазнајемо, никако и у по-себним предметима сазнања, тек, доказује/обезбјеђује „постојање“, а сва дотадашња питања о бити или посебним одликама неког од тек-тако датих предмета пропитивања - било да је ријеч о простим предметима искуства, било о најопштијим питањима метафизике - која заборављају нужност претходећег питања о могућности саме датости, могућности њеног појављивања, заостају у оквирима идентичне, догматске, саморазумљивости и предразумљивости.

Још даље, предмет овако постављене теорије сазнања, а с обзиром на њену битно времениту природу, истим, и није неки предмет; није сада и ту дата датост/појава – ту већ излазимо из критицизма - него, битно – појављивање само. Могли бисмо, у великој мјери, казати да се већ са Хјумом и Кантом, онтолошка и метафизичка проблематика, услед разоткривања проблема „временовања“ и у регији простих чулних датости – услед откривања апорије заједничке и чулном и метафизичком – из области спекулативног, идеалног, општег, сада изналази и у области менења. Да просто опажање неке појединачне датости наилази на исте потешкоће присутне при покушају одређења бити метафизичких ентитета и да и један и други предмет филозофског промишљања, и чулни и метафизички, сада, у истој, сазнајној тачки траже своје утемељење и разрјешење. При том, додаћемо, изједначавање метафизичког са чулним не би требало

¹⁶⁸ Уп. G. A. Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Project Gutenberg, ел.књига, www.gutenberg.net, стр. 27.

¹⁶⁹ Уп. P. J. Olscamp, *The moral philosophy of George Berkeley*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, стр. 17.

разумјети као слабост него као разоткривање или, можда, новооткривање области из које се то, *метафизичко*, неоправдано измјестило, потиснуло – заборавило.

С обзиром на Хјумову филозофију, њено историјско-филозофско позиционирање, ова импликација је битна зато што доводи у питање једну од преобладајућих струја у разумијевању Хјумове филозофије – логичко-позитивистичку. Читав Хјумов пројекат, с обзиром на логички позитивизам, своди се на Хјумову критику метафизике садржану у посљедњем пасажу *Истраживања*.¹⁷⁰ Хјумова *Расправа* откривањем проблема временовања – блиско Хајдегеровом разумијевању Канта у дјелу *Кант и проблем метафизике* – дотиче проблематику трансценденције опажљиве у било којем предмету свијести. Временски карактер присутан у конституцији најнижих предмета опажања имплицира и излазак уобразиље у оно, Хјумово, *непознато нешто*.¹⁷¹ Било да је ријеч о Кантовим трансценденталним условима могућности искуства било о Хјумовим „психологистичким“ условима – и једни и други дотичу, и залазе у, оквир метафизике.

Било да је ријеч о Кантовом трансценденталном идеалитету услова могућности искуства и предмета искуства било о Хјумовом асоцијативно-психолошком релативитету, и једно и друго учење доводи у питање традиционалну филозофску претпоставку стварствености по-себи. То што трансцендентални идеалитет носи одлику општеноужности, а Хјумови психологистички принципи одлику релативности сазнајних услова, ништа не мијења на чињеници да и један и други филозоф предикат објективности/егзистенције апстрахују из области по-себи дате стварствености, а то што и један и други филозоф не чине битно разликовање појма *објективност* и појма *егзистенција*, задржаће и једног и другог у својеврсном репрезентационализму.

Питање које се, у овом случају, може упутити Хјуму, јесте да ли је релативизам његових психологистичких поставки адекватан при покушају дефинисања услова могућности искуства и предмета искуства, не и питање да ли је Хјум, поготово с обзиром на *Расправу*, остао при претпоставци о стварствености по-себи – у области старе онтологије? Конкретније, а казано Кантовим језиком, проблем Хјумове филозофије своди се на питање о могућности *супсумције опажаја под појмове разума*, уколико се онемо што дозвољава могућност опажања да одлика психолошког релативитета, а не, како је то Кант учинио – трансценденталног идеалитета. Идеалитета омогућеног јасним одређењем трансценденталне природе чистих форми чулности – простора и

¹⁷⁰ Уп. Р. Карнап, *Филозофија и логичка синтакса*, Јесен, Никшић, 1999, стр. 26.

¹⁷¹ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 221.

времена. Или, из вида не би требало изгубити Кантову тврдњу да је општенужност чистих форми чулности и разума; њихов трансцендентални идеалитет, тај који тек и може дозволити било коју представу емпиријског, али, тиме, феноменалног, реалитета. Трансцендентални идеалитет дозвољава емпиријски (феноменални) реалитет. Трансцендентална извјесност услова могућности искуства, општенужност (априори), тек и дозвољава било који чулно-искуствено-сознајни однос. Без доказа о извјесном, општеном карактеру простора и времена, који се, слушајући Канта, једино може извести указивањем на њихову трансценденталну природу, све наше сазнање, па и могућност перципирања било којег, појединачног, предмета/идентитета – завршава у својеврсном неисказивом, сазнајном, пунктуалистичком хаосу. Психолошки релативитет простора и времена Хјумове филозофије, поновићемо, претпоставља одбацивање позиције дате, објективне, аутономне – стварствености по себи, али нас, уколико прихватимо Кантове тврдње, доводи и до проблема немогућности доказивања извјесног сазнања било којег, па и феноменалног, предмета могућег искуства. Уколико сазнање имплицира и конзистентност свога предмета, онда је оно недоказиво ако његову могућност утемељимо у подручју Хјумове психолошке релативности, казао би Кант.

Колико овакви Кантови ставови вриједе за Хјумову филозофију важећу за *Расправу* и колико је суоднос трансценденталног идеалитета и емпиријског реалитета, управо, упитан – видјели смо у претходним дијеловима рада.

Додатну потврду за становиште да је Хјумова психологистичка филозофија много више од кантовског „буђења из догматског дријемежа“ можемо, видјећемо, имплиците пронаћи и у оним, будућим, теоријскосознајним концепцијама које се могу означити као легитимни насљедници Кантове трансценденталне идеје, али, на један посебан начин, и у оним филозофским концепцијама које нису – овдје прије свега мислимо на Хегела – трансценденталне с обзиром на своја основна полазишта. Будуће станице у развоју Кантове теоријскосознајне мисли обиљежиће мање или више јасни и ефикасни покушаји проналажења и разрјешавања, управо, преосталих психологистичких и/или објективистичких преостатака у Кантовој филозофији, при чему трансцендентална парадигма неће бити битно доведена у питање. Са друге, нетрансценденталне стране, Хегелово разумијевање ће Кантову трансценденталну филозофију – парадигматски оквир трансценденталне филозофије уопште – такође означити као

својеврстан психологизам.

Оно што је битно за проблем односа *Хјум и трансцендентална филозофија* јесте да и трансценденталистички наставци и трансценденталистичке критике, свака на себисвојствен начин, у Кантовој филозофији проналазе психологистичке примједбе и недостатке који су били основа Кантове критике Хјумове филозофије. И, још битније и конкретније, готово сваки од њих преостатке Кантовог психологизма изналази у задржаној, аналитичкој¹⁷², „безвременој“, извјесности трансценденталног Ја – истом оном мјесту које је требало да разријеши недостатке Хјумовог психологистичког релативизма – логичке неизвјесности Хјумових асоцијативних, психологистичких, принципа. За сада ћемо само казати да Кантову рецепцију Хјумове теорије сазнања, укључујући и хипотетичко сучељавање *Критике* са Канту недоступном *Расправом*, рецепцију обиљежену критиком Хјумовог психологистичког/емпиријског Ја, не можемо прихватити као коначну/детерминишућу управо с обзиром на наведене примједбе о психологистичким преостацима присутним и у Кантовом критицизму.

Највећи дио будућих станица у развоју трансцендентализма – притом, поновићемо, узимамо у обзир и оне филозофе који су трансценденталну парадигму довели у питање – започињу своје реинтерпретације у маниру својеврсне метакритике. – Критиком Кантовог критицизма.

У *Уводу у Феноменологију духа*¹⁷³ Хегел ће устврдити да је критицистички став о нужном примату претходећег „теоријскосазнајног споразума“/компромиса у филозофији *природна*, дакле, непромишљена и саморазумљива *представа*. У страху од скептицизма, оваква филозофска концепција је, слушајући Хегела, завршила у општем, филозофском, феноменолошком скептицизму критицистичког типа; у постулирању онтолошке позиције по-себности, али и у одбацивању позиције могућности њеног сазнања. Скептицизам, инструментализам и/или конструктивизам су, краће, неизоставан доктринарни завршетак критицистичког трансцендентализма. Или, тврдио би Хегел, Кантова трансцендентална филозофија не може доспјети до области „чистог појма“ зато што већ у своме „методолошком“ полазишту не допушта алтернативу критицистичком скептицизму. У самом њеном зачетку, зачетку насталом у покушају превазилажења психологистичког скептицизма, присутно је нужно скеп-

¹⁷² Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 105; 107.

¹⁷³ Уп. Г.В.Ф. Хегел, *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974.

тичко разрјешење.

Став да *прије сазнавања стварствености пажњу треба обратити ка опште-
нужним начинима помоћу којих се стварственост сазнаје* је, у своме самом пола-
зишту, битно - дуалистички. Трансцендентални дуализам претпоставља скептицизам.
„Та се бојазан, штавише, мора претворити у увјерење да је у своме појму бесмислен
сваки подухват да се путем сазнања стекне за свијест оно што постоји по себи, и да
између сазнања и онога што је апсолутно настаје једна граница која их апсолутно
раздваја.“¹⁷⁴ Критицизам у својим битним, почетним намјерама чува неизображену
потенцију за своје коначно скептичко изображење, али и за сваку посебну, инструмен-
талистичку, научнометодолошку позицију. „У ствари, тај страх претпоставља нешто...
Наиме, тај страх претпоставља представе о сазнању као оруђу и као медијуму, такође
да постоји нека разлика између нас самих и тога сазнања...“¹⁷⁵

Канту се, тврдиће Хегел, „десило оно што је пребацио Хјуму.“¹⁷⁶ Основни зада-
так филозофије, питање могућности синтетичких судова априори, ограничило се на
„субјективном и спољном значењу“ при чему се могућност умног сазнања испоставила
као немогућа.¹⁷⁷ Кантова идеја продуктивне трансценденталне уобразиље, коју треба
разумјети као „сам ум“, казаће Хегел, задржава се у оквирима *емпиријске свијести*,
„представљена је готово у обичној форми психолошких, али априорних моћи...“¹⁷⁸
Извориште, показаћемо, Кантове *емпиријске свијести* и *психолошких преостатака*
треба потражити у постулирању аналитичке, извјесне, „безвремене“, природе транс-
ценденталнога Ја и у претпостављања таквога Ја трансценденталној уобразиљи.

Битно разликовање Кантове и Хјумове теоријскосазнајне позиције и Хјумова
предност с обзиром на будуће трансценденталне концепције огледа се у супротном
приступу проблему приоритета сазнајног Ја и уобразиље. Друга битна разлика и пред-
ност Хјумове филозофије огледа се у Хјумовом одбијању да своје теоријскосазнајне
концепције утемељи у принципима који имају одлику чисте, априорне, општеноуж-
ности и извјесности независне од садржаја искуства. Управо ће априористичка
аутономија Кантових принципа и моћи сазнања послужити као основ будућим крити-
кама Кантове филозофије; критикама које, једнако Хегелу, управо у априоризму траже

¹⁷⁴ Г.В.Ф. Хегел, *Исто*, стр. 45.

¹⁷⁵ Г.В.Ф. Хегел, *Исто*, стр. 46.

¹⁷⁶ Г.В.Ф. Хегел, *Вјера и знање*, у, *Јенски списи*, Логос, Сарајево, 1983, стр. 222.

¹⁷⁷ Уп. Г.В.Ф. Хегел, *Исто*, стр. 222.

¹⁷⁸ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 225.

преостатке Кантовог психологизма. Хјумова филозофија је битно садржинска. Први принцип људске природе није, како смо показали, независан од наших моћи сазнања – он, парадоксално, тиме, није први по приоритету – али, сад већ можемо казати, ни моћ уобразиље Хјумове филозофије није аутономна, чиста, моћ сазнања него је увијек, нужно, треба проматрати у суодносу са „импресивним“ садржајем. Први принцип људске природе упућује на позицију која захтјева јединство сазнања и садржаја сазнања, а не спољашњи, емпиристички или, на крају крајева, рационалистички, апликативни, сазнајни став. У питању није субјект-објект релација, него јединство из којег се таква релација тек и може претпоставити.

Проблем – Кант би казао једина могућност – трансценденталног критицизма, поред свих покушаја избјегавања недостатака емпиристичког и рационалистичког поимања принципа кореспондентности, огледа се у томе што се предметност и даље разумијева као трансцендентна/спољашња предметност. Напори такве теорије сазнања могу завршити једино у покушајима да се исказе адекватна могућност оног, сјетимо се Хајдегера, претпостављеног и тиме само додатно утемељеног – *како* кореспондентности. *Како* кореспондентности – кореспонденцију претпоставља. *Како*, каже, кореспондентност је ту, иако још нисмо, а то је оно што треба, указали на њену могућност.

У погледу овог проблема, Хусерл је био и изричит и јасан и на Хегеловом трагу: „...ако не знам *како* је могуће то да сазнање треба да погоди нешто што му је трансцендентно, онда не знам ни то да ли је то могуће.“¹⁷⁹ Кантов критицистички захтјев претпоставља и идеју аутономне моћи сазнања и, с њом у битној вези, идеју (по-себне) трансценденције. Другачије, саморазумљиво имплицира оно што је Хусерл назвао *генералном тезом природног става*.

Оваква, језгровита, Хусерлова, експликација изворне теоријскосазнајне противрјечности критицистичке филозофије и нововјековних, картезијанских, стремљења уопште има, према томе, и своје онтолошко наличје. Оно прво у филозофији, каже Хусерл, не може бити бивствујуће свијета „у његовој саморазумљивости, и не смије се постављати пуко питање шта му објективно припада, него је субјективност оно по себи прво...“¹⁸⁰ Идентичну реченицу пронаћи ћемо и у Фихтеовом *Учењу о науци*: „Суштина трансценденталног идеализма уопште, и суштина његовог приказа у

¹⁷⁹ Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, БИГЗ, Београд, 1975, стр. 51.

¹⁸⁰ Е. Хусерл, *Криза европских наука и трансцендентална филозофија*, Дечје Новине, Г.Милановац, 1991, стр. 63.

учењу о науци посебно, састоји се у томе што се појам бивствујућег уопште не сматра као *први и исконски*, појам, него се разматра једино као изведен...¹⁸¹

Појам *ствари по себи* и за једног и за другог филозофа није ништа друго него појам објекта уопште. Све оно што је наизглед трансцендентно свијести; што носи одлику објекта; датости, на крају крајева било којег појединачног примјера чулне предметности, треба исказати у форми чистог појма, а унутар оквира изворног, објективизујућег и/или трансценденталног Ја.

Наравно, ни у Кантовој филозофији бивствујуће се не поима као *оно што је прво* нити се, истим, субјективност разумијева као неутемељена, асоцијативна, психолошка изведеница афицирана по-себном датошћу мноштва бивствујућег. Али, критицистичка претпоставка аналитичке самосвојности и аутономности трансцендентално-логичких и формално-логичких законитости и даље (једно претпоставља друго; самосвојност и извјесност логичких форми претпоставља самосвојност и аутономност несазнатљиве по-себности) задржава то што Фихте назива *исконским појмом*, а Хусерл *исконском претпоставношћу*. Хусерл и Фихте захтијевају *беспретпоставну*, некритицистичку, трансценденталну филозофију.

Све наведене „критике Кантовог критицизма“ – све станице у развоју трансценденталне филозофије – имају и своје строжије, теоријскосазнајно, наличје које треба потражити у поменутом проблему суодноса трансценденталне аперцепције и уобразиље и све оне ће, редом, или дати предност уобразиљи или покушати исказати својеврсно изворно јединство и једне и друге сазнајне моћи. Јединство које ће захтијевати и термилошке и, донекле, појмовне измјене трансценденталистичке парадигме. Даље, а битно за однос Хјум – трансцендентализам, Хјумова *Расправа* се испоставља као прво мјесто у историји филозофије у којему се претпостављање уобразиље (трансценденталној) аперцепцији, уз све недостатке везане уз употребу Хјумове застарјеле психологистичке терминологије, појмовно – дакле садржински – и те како, поновићемо, приближава критичарима и настављачима Кантовог трансцендентализма. У Хјумовој *Расправи* затичемо Кантову проблематику „заједничког коријена“ чулности и разума који ће се, у великом дијелу будућих трансценденталних концепција, тражити у уобразиљи.

Наиме, *фикцији*, у пријепоменутој Хјумовој синтагми *фикција уобразиље*, треба приступити опрезно јер – то смо већ неколико пута нагласили у досадашњем дијелу рада

¹⁸¹ Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 163.

– уколико „претходећа“ *фикција уобразиље* служи сврси „утемељења“ објективитета/идентитета било којег садржаја свијести, укључујући и представу сопства, онда је ријеч о својеврсној „општеноужној фикцији“ – „претходећој“, а незаобилазној, конструктивној/конститутивној, моћи која тек и дозвољава сваки садржај свијести тако што га, „претходно“, тек, објективизује. *Фикција*, услед своје општеноужности; нужне саприсутности; може понијети, видјећемо, кантовску (мада редуковану) одлику *трансценденталног априори*.

У преводиочевом уводу у дјело „Емпирицизам и субјективност – есеј о Хјумовом учењу о људској природи“, Константин Бондас ће, водећи се Делезовом рецепцијом Хјума, тврдити да „свијет/стварственост и пребива као фикција уобразиље и да, фикција, истим, постаје принципом људске природе; да се свијет/стварственост никада не претвара у објекат разумијевања. Додаћемо, у објекат извјесног разумијевања. Он остаје идеја, али не идеја која је конститутивна, него идеја која конституише фикцију.“¹⁸² Овакво Бондасово/Делезово разумијевање Хјума¹⁸³ је од велике важности с обзиром на проблем „трансценденталног Хјума“ стога што у њему видимо позицију која ће, како смо већ донекле казали, и те како обиљежити даље рецепције и/или даљи развој Кантовог трансценденталног идеализма. Хјум, сходно Канту првог издања *Критике* а једнако великом броју настављача трансценденталне парадигме, предност у односу моћи сазнања даје (продуктивној) уобразиљи. Таква теоријскосазнајна позиција, даље, претпоставља и да је природа сопства и природа категорија у теоријској употреби ума, супротно Канту, а сходно природи *идеја* исказаној у Кантовој трансценденталној дијалектици, регулативног, а не конститутивно/конструктивног карактера.

Делез ће отићи толико далеко у интерпретацији Хјумове филозофије да ће тврдити да је прво правило Хјумове *Расправе* – правило о нужности изналагања идејног у импресијама, управо – регулативне природе.¹⁸⁴ Хјумов емпиризам своју основу и свој почетак не тражи у атомистичком мноштву чулних података нити уобразиља служи сврси својеврсног „реаранжирања“ већ датих сензуалних података или, њена улога није посредничка/репродуктивна. Уобразиља има одлику принципа који наизглед затемене различитости тек и конституише. Одлика, правац и облик, сазнања утемељеног у таквој, „претходећој“/продуктивној, уобразиљи је, казаћемо – кумулативна. Трансцен-

¹⁸² G. Deleuze, *Empiricism and subjectivity*, Columbia U.P. New York, 1989, стр. 18.

¹⁸³ С обзиром на Делезово разумијевање Хјума ваљало би погледати J. A. Bell, *Deleuze's Hume*, Edinburgh U.P. 2009.

¹⁸⁴ Уп. G. Deleuze, *Empiricism and subjectivity*, Columbia U.P. New York, 1989, стр. 87.

дентално Ја, које је и само продукт „темељнијег спонтанитета“ уобразиље, тиме, нема више улогу својеврсног „пратећег носиоца априори“ идентитета затечених датости – оно више није *Ја које прати сваку моју представу* – него, сада, има улогу сталног, синтетичког, регулативног захтјева за идентификовањем; произвођењем, идентитета/разлика. Или, Ја постаје принцип којему се непрестано, уз задржавање неизмјењене дистанце - тежи. Принцип који је, сада, битно обиљежен одликом *будућносног*.

Хјумова *Фикција уобразиље* се, услед своје „претходеће“ свеприсутности у процесу стицања сазнања, преиначава у „општеноужан“/довољно увјерљив, корективан, принцип. То што дозвољава увјерења у сталан временски континуитет није ништа друго него, управо, фикција која је задобила предикат правила - принципа.¹⁸⁵ Помало софистички, бар по форми, Делез, заправо, покушава да разријеши недоумицу коју смо претходно најавили, а која се тиче Кантовог одбацивања могућности утемељења сазнања на релативистичким/психологистичким основама. Или, покушава да превазиђе апорију садржану у питању: Да ли је релативизам Хјумових психологистичких поставки; релативизам у смислу недостајања логичке општеноужности/извјесности Хјумових психологистичких принципа; адекватан при покушају дефинисања услова могућности искуства и предмета искуства? Делез, „априоризацијом“ *фикције уобразиље*, настоји да разријеши кантовску, критицистичку, „фиксацију“ ка аналитичкој извјесности трансцендентално-логичких форми. Уводи нас у апоретику односа извјесност-релативност сазнања; вјере и знања.

Природу разума више не можемо разумјети у виду извјесне конструктивно/конститутивне моћи; у виду затечених, презентних, сада и ту датих, инструменталних/спољашњих, а, поновићемо, извјесних, форми трансценденталног сазнања, него само у виду својеврсног регулативног, трансценденталног коректива који се налази у служби било интерсубјективног консензуса било личног увјерења у конзистентност и кохерентност/идентитет и објективитет произведених законитости „природе и друштва“ – коректива који је и сам производ „претходеће“ моћи уобразиље.

Овај коректив је у контексту Кантове теорије сазнања понио назив *шематизма чистих појмова разума*. Делез поставља питање како је могуће да посједујемо систем увјерења и правила која су уједно и проширујућа и корективна?¹⁸⁶ Како принцип који нема одлику извјесности, може довести до синтезе. Коректив, у Делезовом контексту

¹⁸⁵ Уп. G. Deleuze, *Исто*, стр. 80.

¹⁸⁶ Уп. G. Deleuze, *Исто*, стр. 42-43.

– отуда блискост Хјуму – треба разумјети и као сазнање које нема одлику аналитичке извјесности, али и као сазнање које је, с тим у битној вези – садржајно. Или, *фикцију уобразиље*, за разлику од трансценденталне уобразиље – ту је и разлика – треба исказати и као садржинску, али и као такву која, иако нема одлику аналитичке извјесности, може, увјерљиво, понијети терет могућности сазнања.

Овдје, већ, уз дозу опреза, можемо казати да Делез, такође, остаје при „антиципаторној“ природи уобразиље – при будућносном принципу који не може да докаже извориште просте помисли о тако нечему као што је нека општеноужност или извјесност, без обзира на природу те представе и њену употребну вриједност при процесу стицања сазнања. Све трансценденталне концепције послјије Кант – поред свих критика Кантове теорије сазнања – остају у Кантовој „будућносној шеми“.

За сада је битно казати да уобразиља, на себисвојствен начин, у *Расправи*, „претходи“ представи сопства; ономе што ће Кант, сагледано из контекста свих специфичности његовог система филозофије, нешто касније, назвати *трансценденталном аперцепцијом*. У Хјумовој филозофији видимо довољно индикативне тврдње које ће обиљежити и унутрашња превирања Кантовог трансценденталног система – амбиваленције при демонстрацији суодноса трансценденталне уобразиље и трансценденталне аперцепције – и даљи ток, станице, посткантовског развоја трансценденталних филозофских система уопште, који ће, приликом покушаја разрјешења проблема управонаведеног суодноса, почевши са Фихтеом, а завршавајући са Хајдегером, Хусерлом, Делезом... – „предност“ придодати моћи (трансценденталне) уобразиље. Наравно, нагласићемо још једном, ријеч „предност“, треба разумјети условно.

Било да је ријеч о особеностима Кантове филозофије, било о њеним будућим интерпретацијама, проблематику разумијевања суодноса уобразиље и аперцепције и из ње произашле разлике у разумијевању природе ове „двије“ сазнајне моћи, можемо означити као критичну тачку заједничку било којој, особеној, трансценденталној филозофској концепцији. Као тачку из које ће се, даље, изображавати све специфичности, и настављача и критичара Кантове филозофије, у погледу готово свих, посебних, елемената, појмова и проблема трансценденталистичке парадигме. Дистинкција *формална-трансцендентална логика*; проблем заоставштине онтолошке природе *ствари по себи*; разликовање *аналитичко-синтетичко*; тврдње о регулативном карактеру категорија; специфичности у поимању природе простора и времена; кри-

тика формалистичких и супстанцијалистичких преостатака Кантовог критицизма; потрага за *заједничким коријеном* чулности и разума; став да је скептички тон Кантове филозофије нужан резултат олако претпостављеног критицизма, на крају крајева однос извјесност-релативност сазнања - вјера-знање... све ове апорије настају у „антиномији“ *уобразиља-аперцепција*, а све посебности садржане у покушајима њиховог разрјешења, представљају специфична обиљежја у даљем развоју трансценденталне филозофије.

2. Формална и трансцендентална логика

Проблемом извјесности и релативности наших сазнајних основа или проблемом вјере и знања, у контексту односа Хјумове и Кантове филозофије, бавили смо се, донекле, у досадашњим дијеловима рада. Поред мноштва отворених питања остало је и једно које се тиче својеврсног формалистичког догматизма присутног и у Кантовом трансценденталном систему. Једнако Хјумовом избјегавању демонстрације мјеста утемељења представе о априорној природи логике и математике у *Истраживању* – једнако Хјумовом „рационалистичком парадоксу“ – Кант, и поред дистинкције формално-трансцендентално, има проблем да докаже потребу аутономије формално-логичких принципа унутар *Критике чистог ума*. Или, и Кант остаје у оквирима својеврсног „рационалистичког парадокса“ – формализма.

Зашто је, дакле, Кант задржао вриједност формално-логичких принципа и поред тога што су се ти принципи, с Кантом, редуковали само у оквире логичког оцјењивања сазнања; у *канонске* оквире? Зашто је задржана и канонска одлика опште логике у Кантовој првој *Критици*?

Дозвољена активност „аналитичке“ логике завршава упоређивањем и родовском класификацијом – и ово је, у контексту Кантове филозофије, дакле, проблем; ове ставове треба разумјети дидактички – садржајно датих представа које имају неке заједничке карактеристике. Али, то што је заједничко за одређени скуп предмета није одлика саме предметности (по-себи). Уколико бих то што је заједничко тражио у предметности по себи, никакав суд који би требало да понесе одлику општенужности сазнања не би био могућ. То, заједничко, дјело је синтетичке функције сазнајних моћи, које оно што је по себи „дато“ у разноврсности чулних података сажимају под себи

својствена идеална логичка правила, која аналитичкој логици тек треба да обезбиједи „материјал“ и могућност за анализу и класификацију предмета искуства, али и могућност за, додаћемо, формално-логичко поштовање принципа противрјечности. Принцип противрјечности може да вриједи тек пошто се обезбиједи непротиврјечан садржај – принцип противрјечности је условљен таквим, претходећим, садржајем.

Зашто му онда Кант даје канонску аутономију?

Апстрактном упоређивању или појашњавању „датих“ представа (опажаја или појмова) опште логики, а у циљу њиховог свођења на више родне појмове или у циљу просте кларификације садржаја, морало је претходити једно **конструктивно спајање** трансценденталне логики - сажимање засновано на синтетичком принципу априори, који треба да нам покаже *како се своди на појмове не представе већ чиста синтеза њихова*¹⁸⁷, чиме би се, тек, обезбиједио онај заједнички елемент неопходан за било какву анализу, „...јер ондје гдје разум није претходно ништа спојио ту он ништа не може да разлучи...“.¹⁸⁸

Трансцендентална логика треба да нам појасни поријекло, обим и објективну вриједност сазнања изведених на основу радњи чистог мишљења – по појмовима који нису ни искуственог ни чулног поријекла уопште – сазнања у којима предмете замишљамо потпуно априори.¹⁸⁹ Чисту синтезу представе треба разумјети као конструкцију идентитета уопште; конструкцију која тек и дозвољава управонаведено поштовање принципа противрјечности при извођењу неког „аналитичког“ суда. Принцип противрјечности није ништа друго до принцип идентитета исказан у форми императива забране кршења принципа идентитета.

Кантов став да простом анализом појма никако не можемо доћи до проширења нашега сазнања ограничио је (сада) формалну логику на елементарно појашњавање „нејасног“ садржаја датих појмова.¹⁹⁰ Питање које се прво намеће има за циљ да покаже да и такво ограничење није било довољно, те да је Кант, и поред критике основних, традиционалних, логичких принципа, ипак, донекле, остао у њиховом окриљу. Ријеч је о томе да се, позивајући се донекле на Хегела, покаже да аналитички судови, уколико им је основа у ставу противрјечности, немају ни могућност појашњавања датога садржаја, јер им то онемогућава „искључива“ (формална) природа овога става – *да то*

¹⁸⁷ И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 89.

¹⁸⁸ И. Кант, *Исто*, стр. 103.

¹⁸⁹ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 76.

¹⁹⁰ Тачније, тек је то „ограничење“ логици и придодало атрибут формалности.

нису, по Хегеловим ријечима, *никакви закони мишљења већ, напротив, супротност таквог закона.*

Ако бисмо обратили пажњу на дефиницију става противрјечности – ако бисмо га ставили пред испит сопствене искључивости – остаје нејасно како један појам који *није потпуно јасан* може на основу таквог једног принципа – става противрјечности – постати јаснијим, а да не дође до проширења нашег сазнања, него да се остане у границама појма који се анализира. Другачије, један аналитички суд изведен уз поштовање става противрјечности могућ је само уколико је садржај предмета просуђивања недвосмислено и у потпуности познат. Било какав покушај појашњавања, колико-толико нејасног, предмета просуђивања не би био могућ на основу садржаја истог тог предмета, него би морао потражити упориште изван његових граница. „Нејасност“, као таква, већ имплицира немоћ појма да из самог себе испостави сопствени садржај у свој пуноћи – она, нејасност, већ изискује потребу за изласком из таквог појма – за синтезом. Формално схваћен, став противрјечности не садржи у себи никакав механизам који би омогућио анализу таквог, нејасног, појма. Он је само став који треба да се поштује при извођењу аналитичких судова.

Али, не само што остаје упитна могућност анализе нејасног појма, него се и, нужно, мора поставити питање даље оправданости употребе, формално појмљеног, става противрјечности (и) при анализи појма који је у потпуности јасан. Ако *ја* (по Кантовим ријечима) *све услове за (аналитички) суд имам већ у појму*, не чини ли се онда да је анализа таквог појма, изведена по ставу противрјечности, сувишна. Појам, уколико је јасан, већ претпоставља једну познату садржину (*јер она је то што тај појам и сачињава*), тако да би свака анализа таквог садржаја представљала само непотребно понављање сазнања (таутологију) које појам, као такав, собом, већ, носи. Другачије, *анализа би представљала само поновно одређивање онога што је већ примљено у апстрактну форму појма као нечега конкретнога*,¹⁹¹ тако да она, анализа, изведена уз поштовање формално појмљеног става противрјечности не може бити нешто што појашњавању појма претходи, него сам појам – његова могућност – једноставна, интуитивна, свијест о појму, указује на логичку форму која тај појам већ некако и омогућује.

Таутолошка природа формалне логике произилази управо из аналитичког понављања онога што нам је претходећом синтетичком активношћу **већ** испостављено/

¹⁹¹ Уп. Г.В.Ф. Хегел, *Наука логике 3*, Бигз, Београд, 1973, стр. 200-202.

дато у форми неке јасности и/или идентитета. Принцип идентитета није таутолошки стога што је то одлика његове инхерентне природе него стога што он понавља/тврди исказује идентичност/јединство или представе или појма или сопствено јединство априори који су већ конституисани као идентични на основу претходећих трансценденталних сазнајних моћи. Формална логика је таутолошка зато што „посједује“ и тврди принципе који нису њено дјело него дјело претходеће трансценденталне логике. Чисти априори формалне логике могућ је усљед трансценденталног априори трансценденталне логике. Он је условљен.

„Анализи“ појма нужно је претходила његова синтеза, тако да анализа не може представљати никакав процес (механизам) појашњавања (а камоли сазнавања) него, управо, само, непосредну свијест о јединству такве једне синтезе садржаја (било емпиријског, било а priori) од којег је појам и сачињен. Није, дакле, ријеч о томе да се укаже на лажност, него на својеврсну беспотребност принципа опште логике – да се покаже да појму, уколико је јасан, непротиврјечност, као таква, већ, нужно, лежи у основу и да се покуша изнаћи и појаснити она моћ која ту непротиврјечност омогућује – која разноврсност датог садржаја држи на „окупу“ и која му, тиме, тек, обезбјеђује оно јединство својствено појму уопште.

Једина улога опште логике која би још могла задржати своје важење била би класификација и систематизација садржаја добијеног путем синтезе, али и такви аналитички судови не би се могли посматрати независно од оне моћи која јединство суда – суда уопште – већ некако омогућује. Другачије, и појмови који би били резултат аналитичког поступка класификације за своје јединство морали би захвалити оној логичкој форми која омогућује јединство појма уопште. Већ сваки суд као такав претпоставља једно повезивање – синтезу – једну везу субјекта и предиката чија основа не лежи ни у једном ни другом.¹⁹² Проналажење основе која обезбјеђује јединство мишљења уопште било би и рјешење проблема синтетичких судова априори.

Суђење, у контексту канонског ограничења формалне/опште логике, тврдио би Кант, може понудити најмање двије функције. Прво, аналитичку скуповну класификацију или упоређивање већ датих представа у сврху изналажења онога што им је заједничко, приликом које не апстрахујемо цјелокупан сазнајни садржај. Дакле, не апстрахујемо у потпуности оно што је различито, посебно и појединачно у свакој од посебних пред-

¹⁹² Уп. М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 20.

става будуће класификације – у том случају остали бисмо без цјелокупног садржаја¹⁹³ – него, напросто, у сврху родовске класификације, апстрахујемо, издвајамо, оно што је мање-више, заједничко сваком сазнајном садржају – апстрахујемо, издвајамо, оно што је мање-више опште, а не оно што је појединачно.¹⁹⁴

Друго, суђење у области опште логике може понудити и просту анализу, *појашњавање*, битних ознака већ датог, али *нејасног*, појма – анализу садржаја појма. При том, под садржајем у овом случају, мислимо на садржај уопште и на строго логички садржај; садржај у смислу битних елемената логичке дефиниције анализираног појма. У овом случају, дакле, ријеч је о простим аналитичким судовима.

Ове двије функције вођене су нужним поштовањем најопштијих логичких принципа - идентитета/противрјечности. Или, вођене су принципима ваљаности сазнања. Принципима које свако сазнање претходно мора поштовати да би било истинито, каже Кант – принципима који су *conditio sine qua non* истинитости - али и принципима који нису довољан разлог истинитости садржаја сазнања – односе се само на форму. *Истина се тиче садржаја сазнања*.¹⁹⁵ Ови принципи су прости „инструменти“ двије претходне аналитичке функције.

Ниједна од ове двије функције, каже Кант, не доводи до проширења нашег сазнања него доводи или до појашњавања или, даље, реаранжирања, класификације, већ датог садржаја у служби јасне и ефикасније оријентације у цјелокупности садржајне датости.

Трансценденталну логику, сагледану у контексту Кантовог критицизма, не интересује, у великој мјери, ниједна од двије горенаведене функције опште логике. Оне нису централни темат *Критике*. Канта, прије свега, интересује могућност досезања новог садржаја сазнања и могућност конституције садржаја сазнања уопште – интересује га синтеза априори. С обзиром на наведене аналитичке функције, чини се да је, Кант, у ходу, исхитрено, само потражио мјесто у којему би се такви, опште-логички, принципи напросто задржали и сачували од даље, темељније, трансцендентално-логичке, дедукције, а све како би се, што прије, обратио најбитнијем предмету своје теорије сазнања – трансценденталној логици у строгом смислу ријечи?

Општа логика, то је Канту било довољно, ограничила се на суђење везано за анализу већ датог садржаја, његову класификацију и на формалне услове ваљаности

¹⁹³ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 77.

¹⁹⁴ Уп. И. Кант, *Прелегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005, стр. 56-57.

¹⁹⁵ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 77-78.

такве анализе. Оно што је битно за проблем суодноса Хјум-Кант и за проблем Кантове филозофије уопште јесте да се неутемељена, општеноужна, од садржаја испражњена природа, присутна у задржаним функцијама и принципима опште логике, на некритички начин, то треба показати, у Кантовој филозофији, задржала и у област трансценденталне логике и то услед потенцирања аналитичке, чисте, природе трансценденталне аперцепције другог издања Кантове прве *Критике*. Сагледано у свјетлу Кантових амбиваленција везаних за проблематику приоритета трансценденталне аперцепције у односу на уобразиљу, могли бисмо казати да је мјера по којој је Хјумова *Расправа* много ближа ставовима и резултатима Кантовог критицизма него што је то случај са *Истраживањем* једнака мјери по којој је прво издање Кантове прве *Критике* ближе ставовима *Расправе* него што је то случај са њеним другим издањем. Тамо гдје тежиште сазнајних моћи Кант изналази у трансценденталној уобразиљи, ту су Хјумова и Кантова филозофија најближе једна другој.

Процес сазнања има, и само и може имати, поновићемо, облик кумулативног ширења; изворне синтезе/генезе – стварања разлика – никако и облик регресивног, разумског, логички извјесног, свеизједначавања затеченог. Сазнање, строго узевши, није ни аналитичко расвјетљавање нејасног садржаја ни реаранжирање већ познатих заједничких одлика одређеног скупа представа у мање или више опште цјелине - појмове.

То би, у контексту критике опште логике – у контексту онога што ће се тек после Канта ограничити у оквире формалне логике какву познајемо данас – казао и Кант. Истину сазнања не можемо тражити ни у неком новом скупу заједничких одлика већ датих представа ни у експлицирању садржаја неке већ дате представе. Оно што је истинито у погледу сазнања треба потражити у вези која производи неки квалитет/разлику – садржај - који не можемо ни задобити ни изнаћи анализом или класификацијом неког већ познатог, датог, предмета сазнања. Ствар истине неког сазнања није ствар општег аналитичком смислу него ствар могућности конституције специфичног садржаја/разлике, који се тек накнадно може испоставити некој будућој анализи или класификацији.

Употребом принципа идентитета приликом класификације неког већ познатог садржаја; дакле, приликом апстраховања неког заједничког садржаја или заједничке одлике из мноштва посебних затечених искуствених датости, а у сврху њихове родов-

ске класификације; постаје „... јасно да је потпуно немогуће и бесмислено тражити неку (општу) ознаку истине садржаја сазнања, јер се у тој ознаци апстрахује од сваког спознајног садржаја...а истине се тиче баш тај садржај.“¹⁹⁶

Принцип идентитета опште логике само може да тврди апстрактно јединство/идентитет неког већ стеченог садржаја, без обзира на његове специфичне разлике. Он само тврди идентичност/конзистентност садржаја уопште, какав год да је скуп специфичних разлика оцјењеног садржаја. Говорити о некој истини или неком новом сазнању услед употребе оваквог принципа бесмислено је јер се његовом употребом не стиче никакав нови садржај нити се његовом употребом тврди било шта што је везано за специфичност датог садржаја, а та специфичност/разлика у садржају једино може бити ствар истине.

За разлику од опште, трансцендентална логика, прије свега, треба да покаже и докаже услове могућности датости конзистентног и кохерентног садржаја било којег предмета могућег искуства и, истим, додаћемо, а супротно Канту, услове могућности датости ваљаних принципа опште логике. „Трансцендентална логика пак учи како се своде на појмове не представе (не бави се, дакле, уопштавајућом класификацијом већ, некако, датих представа дод.аут) већ чиста синтеза њихова.“¹⁹⁷ Или, трансцендентална логика треба да нас доведе до садржаја; да произведе садржај/разлику; који би тек требало испоставити једној од аналитичких функција опште логике. Она је – трансцендентална логика – и логика истине с обзиром да њени принципи не само да не апстрахују од сваког сазнајног садржаја него, управо, дозвољавају/конституишу сваки могући садржај/разлику и одређују услове под којим се садржај, накнадно, тек и може промишљати.¹⁹⁸

Кант, дакле, такође, инсистира на својеврсној делезовској/хјумовској разлици садржаја. Инсистира на синтетичком, производећем, карактеру сазнања, али и на јединству форми и садржаја сазнања. Правац разума који би се, хипотетички казано, водио принципима опште, канонске, логике; правац разума који би принципе опште логике користио у сврху сазнавања, а не само канонског оцјењивања сазнања, уколико би правца уопште и било, имао би облик кретања које започиње у ширини цјелокупне датости; у ширини садржајне датости; и који завршава у својеврсној празној математичкој тачки. Имао би облик обрнутог кумулативног кретања које завршава у

¹⁹⁶ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 77; 88.

¹⁹⁷ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 89.

¹⁹⁸ Уп. Н. Allison, *Kant's transcendental deduction*, Oxford U.P. 2015, стр. 165.

поништавању свих затечених разлика/садржаја услед покушаја изналажења њихових општих предиката. Идеална, консеквентна, анализа или идеална класификација - казано у негативном теоријскосазнајном смислу - завршава у позицији простог, формално-логичког, од сваког садржаја испражњеног, идентитета.

Овдје, у одређеној мјери, можемо „допунити“ Канта и казати да проблем традиционалне логике није садржан само у томе што је таква логика пребивала у увјерењу да употреба принципа опште логике при простој анализи садржаја може довести до проширивања нашег сазнања него и у томе што би консеквентна употреба принципа традиционалне логике – поновићемо, хипотетичка употреба; она није ни могућа при процесу стицања сазнања – могла довести и до поништавања било каквог сазнајног садржаја. Да би логика била продуктивна и, на крају крајева, (недогматски) могућа, она се мора исказати и као неодвојиви дио сваког садржаја и као услов његове могућности. Мора се исказати као трансцендентална.

Функцији коју је општа логика обављала у циљу анализе садржаја или, даље, у циљу упоређивања и сажимања анализираних појмова на више родне појмове, морало је претходити једно *конструктивно сажимање* трансценденталне логике - сажимање засновано на синтетичким принципима априори, чиме би се, тек, обезбиједио онај заједнички елемент неопходан и за било какву анализу и за било какву класификацију; чиме би се, дакле, обезбиједио неки већ идентичан садржај. Трансцендентална логика треба да нам појасни *поријекло, обим и објективну вриједност сазнања* изведених на основу радњи чистог мишљења – по појмовима који нису ни искуственог ни чулног поријекла – сазнања у којима предмете замишљамо потпуно а priori.¹⁹⁹ Или, појмови и принципи трансценденталне логике су садржај уопште који дозвољава датост било којег конкретног, емпиријског, садржаја. Шемати су општеприсутни трансцендентално-логички елементи „опажљиви“ у сваком могућем садржају и они су и услов могућности сваког могућег емпиријског садржаја – шемати су трансцендентални садржај.

И општа и трансцендентална логика су, тврди Кант, априорне. Априори, у овом случају, треба разумјети у смислу да су принципи и једне и друге логике независни од конкретног искуственог, по-себног, садржаја, али, каже Кант, то никако не значи и да је свако сазнање априори – у овом случају сазнање опште/формалне логике – трансцендентално.²⁰⁰ Трансцендентална логика, насупротив општој, тврди Кант, кори-

¹⁹⁹ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 76.

²⁰⁰ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 76.

сти и посједује чисте, априори, садржаје чулности (откривене у трансценденталној естетици) и разума (како показује трансцендентална дедукција категорија) и двије чисте моћи сазнања (аперцепцију и уобразиљу). Овдје је, дакле, ријеч и о чистом садржају сазнања и о могућности његове употребе априори и о општеноужним условима могућности било којег будућег искуственог садржаја сазнања уопште²⁰¹ - не о наспрамним, формалним, правилима опште/формалне логике које свако сазнање, без обзира на садржај и његово поријекло, треба, претходно, формално да испуни да би могло понијети одлику ваљаног сазнања.

Разликовање трансценденталне и опште логике треба разумјети и као покушај адекватне дедукције принципа опште логике или критике (у смислу Кантовог критицизма) принципа опште логике. Другим ријечима, уколико бисмо неупитно прихватили све Кантове теоријскосазнајне налазе, могли бисмо казати да је свим дотадашњим, традиционалним, логичким принципима недостајао адекватан доказ услова могућности њихове општеноужности, извјесности – неупитности. Уколико се остане при позицији по-себности садржаја, логика није ништа друго него, у најбољем случају, скуп асоцијативних увјерења - остаје догматска с обзиром на тврдњу о универзалности својих принципа. Проблем се састоји у томе што Кантова критика принципа опште логике није отишла до краја него се неаргументовано задржала у оквирима канонске природе принципа опште логике.

Уколико би априорност/аутономност традиционалне логике била априорност у односу на садржај по-себи – уколико би се ти принципи разумјели као важећи за било који садржај по-себи, без обзира на посебне/специфичне разлике садржаја, таква логика била би вишеструко недоказива. Нити бисмо могли доказати било какву везу при примјени такве логике на неки конкретан искуствени садржај нити бисмо могли казати да је ријеч о логици која је напросто скуп општеноужних принципа (идентитет/противрјечност) о садржају уопште. Логика и садржај били би апсолутно раздвојени – несусретљиви. „Потпуно је противрјечно и немогуће доказати да један појам постаје априори и да се односи на неки предмет, премда он сам не улази у појам могућег искуства, нити се састоји из елемената могућег искуства. Јер, заиста, у том случају он не би имао никакве садржине...“²⁰² Али - додаћемо и критиковаћемо Канта - потпуно је противрјечно и немогуће казати да су принципи опште логике аутономни принципи

²⁰¹ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 76.

²⁰² И. Кант, *Исто*, стр. 509.

ваљаности у односу на садржај уопште стога што је и јединство неког садржаја уопште и формално јединство/идентитет принципа идентитета опште логике претходеће дјело трансценденталне логике. Зашто Кант, поновићемо, задржава канонску одлику ваљаности принципа формалне/опште логике?

Канта је, помало парадоксално, много теже читати него разумјети. Техничка структура – комплексност, стил и дидактички тон – прве *Критике* су скоро па малициозни. Као да се филозоф трудио да нам што више отежа разумијевање садржаја *Критике*. Велики број Кантових ставова, конкретније казано, треба схватити условно све до тренутка док се у исте не уведе – то је један од проблема разумијевања – проблематика феноменалности. Кант не може казати нити да су аристотеловски принципи суђења општеноужни нити да су правила опште логике општеноужна без обзира на разлику садржаја – да вриједе за садржај уопште – све док у игру не уведе позицију да су категорије један од услова могућности – тиме, само, феноменалног - искуства уопште. Или, општа логика такође вриједи само у регији феноменалног. *Ја о искуству, апприори (општеноужно и прије) могу сазнати само оно што сам претходно, сам, поставио у исто то искуство као његов услов.* „Априорност“ правила опште логике; „априорност“ правила традиционалне логике уопште, дозвољена је, тек – трансценденталном логиком. Или, основни принципи опште логике могу се, недогматски, „дедуковати“, само услед открића трансценденталне логике. Трансцендентална логика је услов могућности адекватне критике (одређивања услова могућности и граница употребе) опште логике. Таква дедукција је, наравно, и знак да појмови и принципи опште логике (идентитет/противрјечност) и општа логика уопште нису самосвојни, аутономни принципи (дедуковати принцип; дедуковати оно што је „прво“ је контрадикција) него да су непосредно условљени трансценденталном логиком.

У том контексту, казано историјско-филозофски, аристотеловска правила суђења на основу којих је Кант извео своју таблицу категорија (тзв. *аналитика појмова*) не би ваљало разумјети ни као правила суђења која већ посједују доказ своје општеноужне, логичке, природе ни као, наравно, својеврсна правила из којих су се категорије дедуковале. Дедукција Кантових категорија је, сјетимо се, трансцендентална. Категорије нису изведене (да су изведене не би биле принципијелне/категоријалне) ни из општијег логичког принципа ни из неког онтолошког утемељења. Није, дакле, у питању ни општелогичка ни метафизичка дедукција категорија ни дедукција у класичном смислу

уопште јер се о категоријама, у трансценденталном виду, може говорити тек, то је оно што је битно, уколико обратимо пажњу на могућност њихове примјене/рестрингираности у искуству. *Трансцендентално*, за разлику од, само, *априорног*, поновићемо, јесте и оно што се мора исказати у сазнајном суодносу – уз неки садржај. То је основни смисао *трансценденталне дедукције*. Тек када покажем могућност јасне примјене општег правила у регији искуственог могу говорити о трансценденталној дедукцији категорија у Кантовом контексту.

Спољашњу, апликативну, примјену неких општих принципа – формалну логику; логику ваљаности – у регији искуства могу доказати тек пошто сам иста та општа правила испоставио и као услов могућности истог тог искуства. С обзиром на, конкретно, однос аристотеловских судова и Кантових категорија – Кант је био савршено јасан. „Иста функција која даје јединство разним представама у једном суду, она даје и простој синтези разних представа у једном опажају јединство које се, опште изражено, зове чист појам разума.“²⁰³ Али, ова претходећа проста синтеза представа је и синтеза трансценденталног садржаја – садржаја уопште. Да би принцип ваљаности формалне логики могао вриједити за сваки садржај без обзира на његову разлику, тај садржај претходно треба обезбиједити у трансценденталној логици. Принципи ваљаности опште логики нису аутономни, они су изведени.

Зашто је то битно? Зашто је битан пријенаведени Кантов став да је свако трансцендентално сазнање априорно, али да није и свако сазнање априори трансцендентално?

Прво, требало би још једном поразмислити о Кантовом односу према догматизму. У предговору за друго издање *Критике* казаће се да ни критика (критика моћи сазнања) „није противна догматичком поступању“.²⁰⁴ Трансцендентална дедукција категорија, у строгом смислу и није дедукција. Категорије нису изведене, поновићемо, из неких општијих принципа или из неког метафизичког темеља – категорије су категорије – појмови који су неусловљени и појмови изнад којих нема општијих појмова. Оне су и у том смислу; смислу бестемељности – априори. То је, казаће Кант, нужна догматска одлика сваке науке – наука мора да полази од (неусловљених) принципа. Из својеврсне слободе у теоријској употреби ума. Својеврсне (слободе) стога што је сада у питању други дио синтагме *трансцендентална дедукција категорија* –

²⁰³ И. Кант, *Исто*, стр. 89.

²⁰⁴ И. Кант, *Исто*, стр. 26.

оно трансцендентално.

Дедукција је трансцендентална и у смислу да се категоријама нужно мора показати и доказати услов могућности њихове употребе/односа у искуству.²⁰⁵ Само у јединству (дакле, не апликативно/спољашње) са искуством категорије имају важење. Овај услов/критика (моћи) је рестрингирајући – нема слободе у теоријској употреби ума казаће Кант – али овај услов/критика категорија – који, јасно демонстриран, тек треба потражити у шематизму чистих појмова разума – јесте и услов који категорије раздваја од простих појмова и принципа опште логике и који их, додаћемо, тек, (принципе опште логике) дозвољава.

Уколико категоријама, другим ријечима, не бисмо могли показати услов могућности њихове употребе у искуству, онда би и категорије само могле понијети одлику (и то је упитно) услова ваљаности сазнања – одлику принципа опште логике. Онда би и категорије, сходно принципима опште логике, требало ограничити у област канонског²⁰⁶ оцјењивања сазнања, не и у област услова могућности сазнања. Али, онда би и категорије имале посла са стварственошћу по-себи и са свим горенаведеним парадоксима опште логике у којима однос *опште - по-себи* нужно завршава. Трансцендентално; трансцендентална логика је, то је оно што је битно, нужно везано уз искуствени садржај. Ријеч је о принципима априори који своје важење могу имати само у односу на садржај или само у оквиру конституције конкретног садржаја уопште.

Гдје је садржан „рационалистички парадокс“ с обзиром на Кантово задржавање принципа опште логике? Уколико априорне категорије не бисмо исказали као један од општих услова могућности искуства уопште; уколико у искуству не бисмо показали неку претходећу априорност (општенужност), онда би и канонска априорност принципа опште логике била бесмислена. Завршили бисмо у позицији да, са једне стране, имамо двије оцјењивачке логике, а са друге мноштво контингентног садржаја. То што општа логика може казати да су њени принципи важећи за било који садржај; да су њени принципи априори; дозвољено је претходећим доказом нужне употребе неке општенужности (априорности) у сваком искуственом садржају. Или, доказано је, тек, тиме што смо у сваком садржају, претходно, изнашли оно што је априори (опште). Трансцендентална логика је услов могућности ваљаности принципа опште логике. Или, општа логика није априори у строгом смислу ријечи – њену дедукцију треба

²⁰⁵ И. Кант, *Исто*, стр. 96.

²⁰⁶ Уп. М. Grier, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, S.Diego, Cambridge U.P. 2004, стр. 75.

потражити у оквиру трансценденталне логике. Уколико се то не учини, општа логика остаје некритичка/догматска.

Кант, иако, чини се, посједује све услове, није извео (класичну) дедукцију принципа опште логике из трансценденталне логике. Остао је при позицији аутономности принципа опште логике. На одређени начин, структура Кантове *Критике* доказује овај став. Послије поглавља о *шематизму*, Кант отворено каже да чистим појмовима разума, категоријама, остаје једно чисто логичко значење²⁰⁷ послије издвајања свих чулних услова који категорије и чине, сјетимо се – трансценденталним, а не, напросто, априорним. Дакле, послије поглавља о *шематизму* – отуда позивање на структуру *Критике* – Кант, и даље, инсистира на општелогичкој аутономији?

Логичко јединство које остаје и послије издвајања свих чулних услова јесте чисто, уобразиљом неусловљено јединство, трансценденталне аперцепције другог издања *Критике*. Отуда читав покушај да се проблему суодноса аперцепција-уобразиља приближимо разликовањем опште и трансценденталне логике.

На одређени начин – формално, софистички, казано – то, неизвођење опште логике из трансценденталне; просто допуштање аутономности једног вида сазнања, а све то поред принципа трансценденталне логике, повратно, већ, показује и на формални, наспрамни, карактер саме трансценденталне логике – афицира и увјерљивост, општенужност, трансценденталне дедукције категорија. То је само један од аспеката – позабавићемо се тим проблемом шире – Хусерловог става да Кант није *поставио трансцендентална питања* у погледу опште логике. Даље, гледано са становишта историје филозофије, могли бисмо казати да би Хегелова критика Кантове позиције била много блажа да је Кант, извео дедукцију принципа опште логике – дедукцију у класичном смислу ријечи. Да је аристотеловске судове, повратно, показао утемељеним у трансценденталној логици. У том случају, Хегел, бар, не би могао казати *да их је Кант узео емпирички, из искуства*.²⁰⁸

Разлоге Кантовог задржавања аутономног важења принципа опште логике можемо потражити тек у *Критици практичног ума*, а не и у оквиру структуре и садржине Кантове прве *Критике*. Разлог задржавања принципа априори опште логике треба потражити у категоричком императиву. Уколико то не учинимо; уколико апоретику разликовања формалне и трансценденталне логике и апоретику неоправданог

²⁰⁷ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 131.

²⁰⁸ Г.В.Ф. Хегел, *Историја филозофије 3*, БИГЗ, Београд, 1983, стр. 443.

задржавања канонског важења принципа опште/формалне логике, задржимо само у оквиру садржаја Кантове прве *Критике*, онда бисмо без проблема могли казати да је Кант завршио у антиномијама чистог ума већ у подручју трансценденталне аналитике.

Кантов мотив за априорним, аналитичким, карактером аперцепције и категорија који, повратно, читавај Кантовој теоријскосазнајној концепцији даје лик артифицијелног, формално-логичког, система треба пронаћи у *Критици практичког ума*. Слобода у практичкој употреби ума – ratio essendi моралног закона – незамислива је уколико трансценденталноме Ја, казао би Кант, одузмемо одлику категоричности утемељене у аналитичкој, неусловљеној, природи трансценденталне аперцепције. Или, на крају крајева, Кантове *категорије слободе*²⁰⁹, биле би незамисливе уколико бисмо мјесто њихове дедукције покушали потражити изван области њихове аналитичке самореферентности. Поштовање моралног закона било би хипотетичко уколико бисмо Ја исказали као условљено трансценденталном уобразиљом или уколико бисмо га исказали – онако како је то захтјевано од категорија у теоријској употреби ума – у нужном, трансценденталном, суодносу са простором и временом.

Један је ум, казао би Кант, различита је његова употреба.²¹⁰ У теоријској употреби ума; у Критици чистог ума; критика/ограничавање ума је важећа у области **чистог** сазнања²¹¹. У области која претендује на сазнања која превазилазе рестрингирајућу област простора и времена. Чисти, практички ум, управо супротно, нема потребу за критиком у виду теоријског рестрингирања. „Дакле, овдје је прво питање: да ли је чист ум само за себе довољан за одређење воље...?“²¹² Или, овдје се покушава изнаћи доказ каузалитета утемељеног у слободи (чисте воље). Критика практичког ума служи сврси доказивања постојања тако нечега као што је чисти, практички, неусловљени ум.²¹³

Али, вратићемо се проблемима логике и теорије сазнања, стога, услед идентичне природе ума у теоријској и практичкој употреби, управо, било би незамисливо тражити да трансцендентална аперцепција има двије природе. Једну, строго трансценденталну, неисказиву и неодвојиву од просторно-временског садржаја и уобразиље и другу, строго априорну/аналитичку, која није ништа друго него чиста логичка воља – посебан вид чисте, слободне, воље; нужног предуслова категоричког моралног одношења

²⁰⁹ Уп. И. Кант, *Критика практичког ума*, Плато, Београд, 2004, стр. 72.

²¹⁰ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 17-20.

²¹¹ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 17.

²¹² И. Кант, *Исто*, стр. 17.

²¹³ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 5-16.

према стварствености. Овако би требало разумјети и Кантов став да је *морао уништити знање да би дао мјеста вјери*. Аналитичка, аутономна, природа трансценденталне аперцепције предуслов је категоричког императива.

Укратко, и за сада, трансцендентална логика, за разлику од опште, не оцјењује већ дати садржај, него, општеноужно, доприноси садржају; дозвољава сваки могући садржај. Она посједује општеноужан, апериорни, садржај; садржај који служи сврси осигуравања услова могућности феноменалних предмета искуства и предмета сазнања уопште. Или, ријеч је о дисциплини у којој се сажима и логичка и сазнајна природа. О интердисциплинарној логици²¹⁴ која покушава да установи општеноужне услове могућности сазнања – теорији могућности сазнања уопште.

Општа логика, супротно трансценденталној, нема ни ту могућност да општеноужност простора и времена – један од нужних елемената – користи у сврху конструисања конзистентног искуственог садржаја. Принципи опште/формалне логике односе се према већ датом садржају; било да је садржај по себи, било да је ријеч о феноменалном искуственом садржају, и један и други садржај се разумијевају као да су постављени у простору и времену.

Овдје, дакле, није ријеч о томе да ја своју *субјективну синтезу чиним објективном тако што је подвргавам претходном правилу*.²¹⁵ Трансцендентална логика искуство чини могућим тако што (између осталог) временски слијед пројектује на појаве – вријеме и простор су већ присутни у садржајним резултатима трансценденталне логике; док, у области опште логике, просторно-временски садржај остаје наспраман. Могућност анализе или класификације таквог, већ датог, садржаја, можемо тражити или у области искуствене/психолошке релативности или у области трансценденталне логике – никако и у области опште логике.

Овдје би требало да се, на тренутак, присјетимо и једног од Кантових проблема с обзиром на Хјумове теоријскосазнајне налазе у погледу извјесности математичких принципа. Проблем је, видјели смо, садржан у томе што се оно логичко (општеноужно и извјесно/прецизно) трансценденталне логике утемељује у општеноужности и извјесности/прецизности простора и времена критикованим у резултатима Хјумове филозофије и савремене физике. Афицирање извјесности/математичких принципа афицира и читаву логичку зграду Кантовог критицизма. Трансцендентална логика

²¹⁴ Уп. В. Clayton, *Logic and the limits of philosophy in Kant and Hegel*, Fordham, Macmillan, 2015, стр. 96.

²¹⁵ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 160.

може бити логика; може бити општеноужна и извјесна, само ако су просторно-временске релације у којима се категорије шематски исказују такође општеноужне и извјесне/прецизне. Уколико је извјесност/прецизност просторно-временских мјера и релација, како то тврде Хјум и савремена наука, доведена у питање, онда је и општеноужни карактер трансцендентално-логичких принципа и на њима изведених формално-логичких принципа – такође упитна.

Вратићемо се Канту. Што се тиче Кантовог става према логици уопште, није, дакле, само ријеч о томе да нам формално-логички идентитет не може обезбиједити јасну демонстрацију могућности синтетичког, сазнајног, суоднога цјелокупности бивствујућег – то тврди и Кант; то је Кантова критика докантовске логике – него и о томе да даља, хипотетичка, аналитичка употреба принципа идентитета (хипотетичка стога што таква употреба у основи није ни могућа); употреба у сврси анализе и систематизације и елаборације цјелокупности, какогод дате, стварствености – скуповног изналажења општег у мноштву појединачног; Кантова општа/формална логика – у својој крајњој, замишљеној, инстанци, уколико се не обрати садржају, може водити само коначној логичкој анихилацији. Све до чега би употреба формално-логичког идентитета могла довести је, напосто, празно, од садржаја испражњено – изједначавање. Мишљење које тражи једно, идентично, у мноштву нужно завршава у, казаћемо – „свеједном“. У основи сазнања лежи произвођење новог, другачијег/разлике. Основни принцип емпиризма је, казаће Делез, по свему судећи вођен хегеловским мотивима - принцип *разлике*.²¹⁶

Овај проблем, проблем поништавања садржаја, пројектује се и на Кантову трансценденталну логику уколико аперцепцију искажемо у виду неусловљености трансценденталном уобразиљом; простором и временом; категоријама. Друго издање Кантове *Критике*, управо, помиње све три наведене неусловљености; инсистира на аутономији аперцепције.

На овом, Делезовом, трагу можемо читати и Хегелову критику традиционалне, формалне логике – логике идентитета – *која казује да принцип идентитета није никакав принцип мишљења, него, управо – његова супротност*. Уколико би све било идентично са собом, казаће Хегел, онда не би било разлике. „Тако је празни идентитет оно чега настављају да се придржавају они који га као таквог узимају за нешто истинито

²¹⁶ Уп. G. Deleuze, *Empiricism and subjectivity*, Columbia U.P. New York, 1989, стр. 90.

и обично тврде да идентитет није различност, већ да су идентитет и различност различни. Они не виде да већ тиме сами кажу да идентитет јесте нешто различно; јер они кажу да идентитет јесте различан од различности; пошто се у исто време ово мора признати и као природа идентитета, онда у томе лежи да је идентитет сам по себи, по својој природи, а не спољашње, то да буде различан.²¹⁷

То што је *различито*, тврди формална логика, није оно што је опште – разлика је увијек разлика неког датог садржаја. Различито, истим, није извјесно у смислу неке општенужности. Проблем јединства општег и појединачног, проблем на који упућују ови Хегелови ставови, у трансценденталној логици разрјешава се инсистирањем на трансценденталној дедукцији категорија – нужном садејству општег и појединачног. Захтјев трансценденталне дедукције категорија је само примјер, али треба га разумјети и као општи тон шематизма и трансценденталне логике уопште.

Проблем Кантове трансценденталне логике је, покушаћемо показати, по свему судећи садржан у томе што се трансцендентална аперцепција другог издања издваја од овог општег тона трансценденталне филозофије – она је само *апприори* – или, она, с обзиром на општи захтјев трансценденталне дедукције категорија не може ни понијети предикат *трансцендентално*?

3. Кантов критицистички конструктивизам и Хјумов трансцендентални емпиризам

Канту смо поставили питање зашто задржава аутономију принципа формалне/опште логике приликом анализе и класификације датог садржаја уколико у трансценденталној логици имамо логичке елементе који јој већ, претходно, обезбјеђује и одлику логичке општенужности утемељене у трансценденталној аперцепцији и конзистентан/јединствен, искуствени, садржај сваке будуће анализе омогућен принципима и моћима трансценденталне логике уопште? Поставили смо му и питање могућности класификације датог садржаја на основу принципа опште логике?

Са друге стране, а с обзиром на проблем трансценденталне логике и проблем односа уобразиља-аперцепција, требало би га упитати и шта је то што обезбјеђује синтетичку извјесност; синтетички идентитет; и унутрашњих правила трансценденталне логике (суоднос њених елемената) и произведеног садржаја трансценденталне логике

²¹⁷ Г.В.Ф. Хегел, *Наука логике* 2, Бигз, Београд, 1973, стр. 30.

уколико се уобразиља не претпостави аперцепцији, онако како је то Хјум, у појмовним и термилошким границама своје психологије, учинио у *Расправи* и онако како је то учинио велики број настављача и критичара Кантове филозофије?

Уколико садржај трансценденталне логике није, већ, дат у облику својеврсног идентитета – а, то да није дат јесте једна од импликација претпостављања/издвајања (аналитичке) аперцепције трансценденталној уобразиљи другог издања *Критике* - како је онда могућ однос неусловљеног, аналитичког, јединства аперцепције²¹⁸ и са категоријама и са датом мноштвом контингентног садржаја трансценденталне уобразиље и са чистим формама чулности и разума? Готово једнак проблем какав затичемо у пријенаведеним аналитичким функцијама опште логике, сада затичемо и у оквиру трансценденталне логике уколико трансценденталну аперцепцију начинимо аналитичком или уколико је ослободимо претходеће моћи трансценденталне уобразиље. Када, дакле, на којем мјесту, *слијепи* синтетички, садржински, процес трансценденталне уобразиље треба да започне или да се прекине како би му се дала одлика идентитета уколико је трансцендентална аперцепција задобила улогу аналитичке аутономности? Како је могућ однос аутономне, аналитичке, аперцепције са садржајем сазнања?

Овдје, с обзиром на однос аперцепција-уобразиља, покушавамо да докажемо да је и Кантов трансцендентални компромис нарушен у својој унутрашњој структури; у унутрашњем захтјеву. Или, овдје, сада, покушавамо да упутимо иманентну критику Кантовом трансценденталном систему.

Општа логика, која није успјела да покаже могућност условљености *садржај-принцип*, замијенила се трансценденталном логиком која пријенаведени проблем разрјешава демонстрацијом нужне условљености моћи сазнања, чистих форми чулности и категорија – нужну условљеност логичког садржаја уопште. Таква логика, уколико жели да понесе назив трансцендентална, о сваком од посебних елемената сазнања може говорити једино упућујући на њихову узајамност – трансценденталност. Ни један од елемената не може се дефинисати, аналитички, понаособ – изван трансценденталне условљености. Трансцендентална аперцепција другог издања, управо, напушта такву, трансценденталну, матрицу. Иако се она и даље представља као нужан услов могућности сазнања, њена аналитичка природа нас доводи до про-

²¹⁸ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 105.

блема јасне демонстрације могућности употребе трансценденталне аперцепције у контексту услова могућности сазнања уопште, уколико је представимо као моћ која има априорну – не строго трансценденталну – самосвојност. Поновићемо, исти проблем какав затичемо у општој логици, сада, затичемо и у трансценденталној уколико аперцепцију дефинишемо аналитички.

Претходно поглавље требало је да нам покаже да је могућност сазнања које носи одлику аналитичке, општелогичке, извјесности неутемељено. Да је немогуће тражити основе могућности сазнања уопште уколико логичке форме и садржај не проматрамо у трансценденталном јединству чији смо захтјев и примјер видјели у Кантовој трансценденталној дедукцији категорија. Трансцендентално јединство имплицира нужан, просторно-временски, карактер сазнања – истим, својеврсну, садржајну извјесност. Неутемељени, аналитички, чисти, карактер сазнања задржао се у Кантовом поимању улоге и (аналитичке) природе трансценденталне аперцепције услед њеног спољашњег односа ка другим моћима и формама сазнања.

Суоднос трансценденталне моћи уобразиље и трансценденталне аперцепције у првом и другом издању *Критике* испостављен је у форми, казаћемо – трансцендентално-логичке антиномије. Прво издање *Критике* заузима позицију у којој се трансцендентална моћ уобразиље покушава исказати у виду темељнијег спонтанитета од аперцепције.²¹⁹ „Али ово синтетично јединство (трансцендентална аперцепција) претпоставља једну синтезу или је у себи обухвата, те, ако то синтетично јединство треба да је априори нужно, онда и ова синтеза мора да буде синтеза априори... Према томе, принцип нужног јединства чисте (продуктивне) синтезе уобразиље јесте пре аперцепције основ могућности свега сазнања, нарочито искуства.“²²⁰

Иако трансцендентална аперцепција представља основ који обезбјеђује јединство сваком утиску који може допријети до свијести – темељ који даје јединство свакој синтетичкој радњи – *оно ја које мисли и које нужно мора да прати све представе свијести* – и она, с обзиром на то да је синтетично јединство мора претпоставити једну продуктивну, дакле чисту, синтезу уобразиље.

Таква идеја – предност уобразиље – то је оно што недостаје и смета Канту, између осталог, упућује и на хипотетичку, условљену, хјумовску, бит (трансценденталнога) Ја. Кантов компромис настао у оквиру проматрања теоријске употребе ума; компромис

²¹⁹ Ч. Жунг, *Априорна моћ уобразиље: заједнички корен чулности и разума, у, Актуелност и будућност Кантове филозофије*, Београд, 2005, стр. 386.

²²⁰ И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 521.

вјера-знање Кантове прве *Критике*, треба сагледати у свјетлу одбацивања хипотетичке природе, условљености, *трансценденталнога Ја* првог издања *Критике* и покушаја спасавања категоричности, неусловљености, *трансценденталнога Ја* другог издања. Категоричности неопходне за *Критику практичког ума*; за категорички императив. Антиномију аперцепција-уобразиља немогуће је ријешити без, поновићемо, Кантове друге критике.

Друго, а сагледано са становишта феноменолошких праваца у теорији сазнања, идеја предности уобразиље, идеја хипотетичког Ја, имплицира и Ја које може понијети одлику интенционалности у строго феноменолошком смислу. Уобразиља која претходи аперцепцији не треба само да нам обезбједи симбиотичко јединство свих услова могућности искуства. Ријеч је и о томе да је таква, условљена, аперцепција, тек, интенционална. Свијест о нечему не значи и свијест поред нечега (аналитика); поред датог, иако хаотичног, садржаја; него свијест која је и неодвојива од датог садржаја; која већ претпоставља увијек присутну садржину. Интенционалност аперцепције је немогућа уколико јој не претходи трансцендентална уобразиља или, с обзиром на проблем односа опште и трансценденталне логике, интенционални карактер свијести је немогућ уколико аперцепције дамо одлику априорне, општелогичке, аутономије. Отуда и Хусерлове похвале Хјумове филозофије о којима ће бити ријечи у једном од сљедећих поглавља. У *Формалној и трансценденталној логици*, Хусерл даје предност Хјуму испред Канта?

Друго издање трансценденталне дедукције даје нам другачију слику односа ове двије моћи. Иако се у другом издању појам трансценденталне уобразиље готово и не помиње, он је, ипак, имплиците, садржан у „појму везе“ неке разноврсности. У другом издању је исказано да појам везе неке разноврсност поред појма њене синтезе садржи још и појам јединства ове разноврсности, које никако не може да постане из везе, него, напротив, појам везе тек и чини могућим тако што придолази уз представу разноврсности.²²¹ Ово „уз“, управо, треба разумјети као апликативну, општелогичку, природу трансценденталне аперцепције.

Трансцендентална аперцепција је овдје представљена као услов могућности самог појма уобразиље. Једноставније, свака свијест о синтези (уопште) не би била могућа без представе јединства ове синтезе. Сазнање можемо задобити само у форми

²²¹ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 103.

јединства или ја не могу имати сазнање о некој вези уколико је не промишљаам у контексту јединства – не могу перципирати хаос – нејединство. Битна, нужна одлика сазнања је априорна представа јединства. Појам јединства трансценденталне аперцепције је овдје исказан и као конститутивни, неодвојиви, дио сваке синтезе која треба да понесе одлику сазнања. Свака синтеза, као могућа – као опажљива или сазнатљива – нужно претпоставља јединство које није њен резултат него услов. *Појам везе садржи и појам јединства разноврсности* не значи ништа друго до било која веза коју сазнајемо – која може понијети одлику сазнате везе – јесте могућа само као јединство (сазнајна веза без јединства је *contradictio in adjecto*) – садржај уобразиље је могуће разумијевати као сазнање само услед јединства оне самосвијести која *производи представу* ја мислим – *која мора моћи да прати све остале представе*. Мишљење је, нужно, неко, јединство.

Ова трансцендентално логичка антиномија је, у одређеној мјери, присутна већ и унутар првог издања трансценденталне дедукције категорија.²²²“Али јединство разноврсности у једном субјекту јесте синтетично; према томе, чиста аперцепција даје један принцип синтетичног јединства разноврсности у сваком могућем опажају.”²²³ Ни једно ни друго издање нам не даје јасан одговор о природи суодноса ове двије сазнајне моћи.

Гдје је проблем?

Кантов покушај да се природа ових моћи искаже понаособ, независно од битног суодноса (условљености) једне према другој, као и од суодноса према једној општијој и сложенијој цјелини елемената (сазнања), морао је завршити у апоријама заједничким за свако мишљење које је задржало старо, редукционистичко поимање општих логичких принципа. Сваки покушај аутономног, супстанцијалног, дефинисања природе и улоге ових моћи, као и потрага за примарном улогом једне или друге у процесу стицања и утемељења сазнања, уколико нема за циљ условно методско, дидактичко, појашњавање сазнајног процеса уопште, није ништа друго него заоставштина формално појмљеног принципа простог идентитета дотадашње логике. Ако бисмо, међутим, већу пажњу обратили на цјелину сазнања – користимо Хегеловски мотив „истине сагледане са становишта цјелине“ – а не на сваку од ових моћи понаособ или њихово међуодношење независно од цјелине у чијој се функцији налазе, и ако бисмо само у односу према тој цјелини одређивали улогу и границе ових моћи, онда свако раздвајање трансценден-

²²² Погл. P. L. Bourgeois, *Imagination and postmodernity*, Lexington books, Lanham, 2013, стр. 16-18.

²²³ И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 520.

талне аперцепције и уобразиље не би било ништа друго него насилна анализа једне те исте сазнајне моћи. Уобразиљу и аперцепцију би, Спинозиним рјечником казано, требало разумјети (само) као атрибуте једне те исте, општије, сазнајне моћи. Или, уколико аперцепцију не покажемо у битном, симбиотичком, суодносу са простором и временом, категоријама и уобразиљом, завршићемо у супстанцијалистичким апоријама доказивања могућности суодноса разнородних моћи сазнања.²²⁴

Проблем другог издања трансценденталне дедукције огледа се у томе што нам таква, спинозистичка, природа основних моћи сазнања остаје ускраћена услед априоризације трансценденталне аперцепције. Аперцепција другог издања се исказује као аутономна; задобија одлике које нарушавају спинозистичко, симбиотичко, јединство сазнања уопште.

Први проблем на који би требало обратити пажњу с обзиром на природу аперцепције другог издања произилази из Кантове тврдње да јединство априори трансценденталне аперцепције треба разликовати од категорије јединства. Кант, даље, тврди, да категорије, засноване на логичком јединству судова, већ претпостављају „изворније“ јединство датих појмова у неком суду.²²⁵ Другим ријечима казано, сваки од посебних судова, било да је ријеч о потврдним, хипотетичким, категоричним..., већ претпоставља јединство/везу у виду објективитета сваког од посебних елемената неког суда и њихово узајамно јединство у виду изворнијег, претходећег, објективитета њихове везе. *Логичка форма свих судова*, казаће Кант, *састоји се у објективном јединству аперцепције који се у њима налазе*²²⁶.

Кант, у одређеној мјери, овдје, упућује на својеврсну (трансцендентално) логичку диференцију. Какав год да је посебан облик неког суда, па макар он био и хипотетички или одречни, објективно јединство таквог суда не можемо, никаквом анализом, извести као инхерентни дио самог тог суда. Оно Је, сваког суда, није Је које упућује на конкретан садржински суоднос различитих елемената суда, него, напросто, тврдња простог објективитета како год исказане везе посебних елемената суда. У овом контексту треба проматрати једну од наших будућих тврдњи да сваки суд заснован у пројектовању објективитета трансценденталне аперцепције на било који садржај

²²⁴ У овом контексту требало би сагледати и критиковати ставове који уобразиљу претпостављају аперцепцији или који уобразиљу сагледавају као „заједнички коријен“ чулности и разума. Није, дакле, ријеч о претпостављању једне или друге сазнајне моћи него о њиховом јединству.

²²⁵ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 103.

²²⁶ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 108.

свијести има облик изворног предикатског суда. „Копула Је у судовима има за циљ да разликује објективно јединство датих представа од субјективног јединства. Јер, ова речица, означаје однос тих представа према трансценденталној аперцепцији и њихово нужно јединство...”²²⁷Могли бисмо, даље, казати да је Кантова (трансцендентално) логичка диференција могла послужити као одличан основ Хајдегеровој онтолошкој диференцији.

Свака датост, било да је ријеч о појединачној датости у простору и времену²²⁸, било датости неке везе суђења, свој објективитет захваљује простом ставу да су све те датости – датости једне свијести. Ни просторно-временско јединство ни јединство суда – било које садржинско јединство – мјесто објективитета не могу тражити у самима себи.

Проблем оваквих поставки произилази из става да је објективно јединство самосвјести и само један аналитичан став – став заснован на принципу идентитета.²²⁹ За разлику од трансценденталне дедукције категорија, гдје се под дедукцијом инсистира на јединству категорија са просторно-временским релацијама, при чему се дефинише и дословно значење појма *трансцендентално*, и на основу чега се врши јасно разликовање формалне и трансценденталне логике, сада, изнова, имамо став који тврди нужност априорне самосвојности трансценденталнога Ја и, истим, све проблеме односа општег и појединачног/садржинског/различитог на које смо наишли приликом проматрања природе опште логике.

Како, дакле, повезати аналитичко, чисто, јединство самосвјести са садржајем свијести уколико то јединство није исказано као већ присутно у просторно-временским релацијама и категоријама. Уколико то јединство остаје априори наспрамно; уколико се то јединство не схвати као инхерентни регулативни захтјев за јединством, присутан и у било којем појединачном предмету свијести и у било којој вези суђења, онда, чини се, опет, нужно завршавамо и у проблему могућности класификације било којег садржаја и у проблему његове просте анализе, али и у немогућности исказивања синтезе априори. Уколико садржај, сам, не посједује мјесто почетка или завршетка неке садржинске анализе или класификације; уколико је то мјесто наспрамно, априори, независно од садржаја уопште, онда таква аналитичка дјелатност само може довести

²²⁷ И. Кант, *Исто*, стр. 109.

²²⁸ И. Кант, *Исто*, стр. 109.

²²⁹ И. Кант, *Исто*, стр. 105.

до празног, од сваког садржаја испражњеног идентитета. Садржај, из себе, мора показати услов могућности свог објективног јединства.

Регулативни принципи немају ни одлику својеврсног сазнајног циља који треба досегнути/испунити, ни одлику апликативне аналитичке, наспрамне, извјесности. Штавише, чини се да мјесто привида аналитичке извјесности и/или мјесто у којему треба потражити одговор на питање о изворишту увејерења о општенужности логичких и природних законитости и сазнајних законитости уопште, управо, треба потражити у неизмјењивости наведене регулативне дистанце.

Уколико би се „регулативној дистанци“ могло прићи – уколико дистанца очекујућег идентитета не би остајала неизмјењена – сазнање би свој пут завршило у идеалној, апстрактној, тачки – једном – у којему би се оно што је опште и оно што је појединачно, у потпуности изједначило. Мноштво затечене, садржајне, датости би се у таквом току сазнања изгубило у празном, досегнутом, формално-логичком, идентитету. Свако приближавање очекујућем, регулативном, идентитету имплицирало би сазнајни регрес, а коначан долазак циљу – потпуно губљење сазнања. Сазнање би, поновићемо, имало облик обрнуто кумулативног кретања – не одлику произвођења разлика/идентитета, него одлику апстрактног изједначавања различитости. Регулативно не може имати одлику аутономне аналитичке извјесности ни при анализи ни при класификацији ни при синтези садржаја. Синтеза је могућа само ако се идентитет претпостави као захтјев који је немогуће испунити, а не као већ дати, априорни, идентитет присутан уз мноштво садржајне датости.

Додаћемо и поновити. Основни принцип сазнања уопште је принцип сталног, кумулативног, произвођења, успостављања разлика/идентитета, при чему то *стално* треба разумјети у виду увијек очекујућег, регулативног, идентитета. У види *сталне*, општенужне, релативности фикције уобразиље, а не у виду датих, аутономних, сада и ту извјесних, принципа аналитичке, формалне и трансценденталне логике. Трансценденталне логике стога што Кантово задржавање формалне логике у редукованом, *канонском*, виду претходећих, а нужних, ваљаних, законитости, на један заобилазан начин, и трансценденталну логику чини формалном. Процес кантовског „оформљивања“ трансценденталне логике нужно је везан уз одлику конструктивно-конститутивне „презентности“ и формалних и трансцендентално логичких принципа, чије мјесто, управо, треба тражити у давању предности трансценденталној аперцепцији у другом издању

прве *Критике*. Или, сагледано из позиције времена, „презентна“, сада и ту, извјесност трансценденталне аперцепције, која није ништа друго до услов могућности и формалне логике и трансцендентално-логичке конзистентности категорија; конзистентности и/или општенужности чистих форми чулности и разума и на крају крајева, слушајући Канта, извјесности било којег феноменалног идентитета уопште – резултат је сталног, сад и ту, („презентног“) праћења представа, а не резултат регулативног, увијек претпостављеног захтјева за очекујућом формом идентитета, било формалних и трансцендентално-логичких принципа било идентитета било које појединачне представе.

„Презентно“ праћење представа претпоставља пријепоменути критицистички дуализам и скептицизам. Саморазумљив, претпостављен принцип кореспондентности. Праћење имплицира кореспонденцију. Све, мање-више задржане, теоријскосазнајне проблеме субјект-објект релације. Преостаци Кантовог психологизма темеље у аналитичкој „презентности“ трансценденталнога Ја.

То што Фихте, Хајдегер, Касирер, Делез, виде у Кантовој филозофији, а све то услед потенцирања „теоријскосазнајне“ предности трансценденталне уобразиље „пред“ аперцепцијом – видјели су регулативни карактер разума/категорија; разум који је дјелатан, а „умствен“ – Делез, такође, види у Хјумовој „фикцији уобразиље“ - принципима људске природе. Даље, и битније, овакав Делезов приступ Хјуму, показује и теоријскосазнајно мјесто у Хјумовој филозофији у којему можемо тражити њену предност у односу на будуће, термилошки и системски експлицитне, изграђене - трансценденталне концепције. Предност која се огледа у одбијању прихватања логичке извјесности природи сопства уопште. Да не бисмо завршили у неспоразуму, представа о сопству је, наравно, извјесна, али оно што није извјесно јесте логичка представа сопства једнака и блиска природи аутономне трансценденталне аперцепције.

Оно што Кант и настављачи виде као недостатак Хјумове концепције – радикални скептицизам – Делез, на одређени начин и, видјећемо, Касирер, испостављају као вриједност Хјумове мисли. Уколико трансцендентална аперцепција Кантове филозофије задржи своју аутономију тако што се у суодносу сазнајних моћи претпостави трансценденталној уобразиљи; уколико се идентитет означи као општенужна пројекција трансценденталнога Ја; стално праћење представа, ту се и даље ништа не мијења с обзиром на проблем могућности суодноса и синтезе – додуше, сада, феноменалне стварствености – отуђених, али и даље формално-логичких, идентитета. Такав

логика и даље не види да њена сврха није спољашње, статичко, дескриптивно и елаборантско, одношење према мноштву (сада феноменалне) датости, него да сврха завршава у сталном произвођењу идентитета/разлика. Конструктивно/конститутивна природа „презентне“ аперцепције имплицира задржавање формално-логичких апорија и у трансценденталној логици. Уобразиља, у случају аутономије аперцепције, само може служити сврси медијатора већ датих, идентичних, мада феноменалних – датости. Таква уобразиља је репродуктивна, а не продуктивна. Са друге стране, покушај исказивања регулативног карактера сопства и, истим, принципа разума; покушај који претпоставља „претходећу“ синтезу/генезу уобразиље, трансценденталној логици тек и може понудити битну специфичну разлику с обзиром на традиционалне логичке концепције, али јој и одузети предикат извјесности/прецизности. Или, и за Делеза вриједи исти проблем какав смо навели у уводном разматрању проблема уобразиље: Питање могућности извјесности/прецизности знања уопште питање је које – уколико га сагледамо с позиције времена – увијек имплицира апоретику могућности извјесног/прецизног знања неког будућносног очекивања. Уколико претпоставимо да оно што треба да буде има и одлику извјесности/прецизности, то онда није знање. То је или увјерење или чиста воља.

Делез, тврдићемо, Хјумовој филозофији прилази на начин који је изузетно близак Хајдегеровој интерпретацији Канта у дјелу *Кант и проблем метафизике*. И Хајдегер и Делез, један приликом разумијевања Канта, други приликом разумијевања Хјума, тврде да се *стварственост никада не претвара у објект разумијевања*. Или, конкретније, а гледано из супротне позиције, и један и други филозоф кажу да било која трансцендентална позиција која даје предност трансценденталној аперцепцији насупрот уобразиљи или која трансценденталноме Ја и даље приписује одлику конструктивно/конститутивне логичке извјесности насупрот регулативној, као да..., одлици *фикцији уобразиље*, па макар те трансценденталне позиције имале и облик Фихтеових или Хусерлових, „апсолутних егологија“ – егологија које, парадоксално, и саме тврде да, како смо видјели, појам бивствујућег/објекта/датости не може бити први појам филозофије – да све оне остају у подручју репрезентационализма. Или, Хајдегер и Делез, заправо, покушавају да покажу да је било која теоријскосазнајна концепција која задржава становиште презентне извјесности – репрезентационали-

стичка. *Више од извјесности*, захтјева Хајдегер, *стоји могућност*.

Казано историјско-филозофски, иако и Фихтеово *Учење о науци* и Хусерлова *Филозофија као строга наука*, номинално, критикују традиционалне репрезентационалистичке/објективистичке филозофске концепције и иако и један и други филозоф инсистирају и на важности и на предности трансценденталне уобразиље приликом интерпретације Канта и иако и један и други говоре о регулативном карактеру разума/категорија, они, ипак, реално, а не знајући, претпостављају својеврстан објективизам задржавајући позицију извјесности трансценденталнога Ја која се јасно огледа у појмовима *учење, наука, строго...*. Проблем није нимало једноставан стога што, видјећемо, и Фихте и Хусерл покушавају да изнађу својеврстан споразум уобразиља-аперцепција. Делез, који је овдје, можда, даље и од Хајдегера, не говори о споразуму него о парадоксу/*делиријуму* – нужности суодноса, а немогућности било какве „сцијетистичке“ консолидације уобразиље и аперцепције. Суоднос разума и уобразиље не може задобити одлику „споразума“.²³⁰

Овакав приступ Хјумовој филозофији; приступ проблему суодноса Кант-Хјум и проблему суодноса Хјум и трансцендентална филозофија уопште – Хјумов „психолошки критицизам“ карактеристичан за *Расправу* испоставља као једну од првих (пред)станица у развоју трансценденталне филозофије. Помало парадоксално, управо (објективизујућа) *фикција уобразиље* – одлика која појам објективности избацује из области традиционалне онтологије, изналазећи га у „претходећој“ *људској природи* – Хјумову *Расправу* чини, на посебан начин, критицистичком. Свеприсутан, континуиран, временски ток Хјумове уобразиље је ствар психолошких, али „претходећих“ - сазнајних моћи. Он је и општенужан и априори. Оно што недостаје да би се оваква критицистичка теоријскосазнајна концепција назвала и трансценденталним идеализмом – она већ јесте својеврстан натуралистички/психологистички критицизам – садржи се у одбијању логичке извјесности, аподиктичности, резултатима дјеловања Хјумове општенужне уобразиље. Другим ријечима, појам *априори*, онакав какав затичемо у Кантовом критицизму, не значи, само, *оно што је општенужно саприсутно „прије“ било којег искуства* (критицистички елемент) него и оно што има одлику општенужности у виду логичке извјесности (трансцендентално-идеалистички елемент). Или, Хјум своју теорију сазнања темељи у општенужном релативитету, а не идеалитету – у

²³⁰ G. Deleuze, *Empiricism and subjectivity*, Columbia U.P. New York, 1989, стр. 18.

Уп. G. Deleuze, *Исто*, стр. 82-83.

општеноужној фикцији априори. Делезову тврдњу да је Хјумова филозофија трансцендентални емпиризам треба проматрати у управонаведеном контексту.

Фикција априори је, барем номинално, *contradictio in adjecto*. Оно што је општеноужно, свеprisутно, и све то на начин општеноужног услова било којег садржаја свијести уопште, не може бити и „фиктивно“. Или, овдје још једном треба подсјетити да је уз све разлике Хјумових и Кантових теоријскосазнајних поставки, проблем исказивања њиховог јасног суодноса више ствар својеврсне термилошке, а мање, појмовне - збрке. И Кантова трансцендентална филозофија је општеноужна, мада идеална и извјесна, „фикција“, с обзиром да су сви њени идеални, а трансцендентални, принципи услови могућности феноменалне стварствености, а не стварствености по-себи. Даље, и Кантова филозофија је својеврсна (доктринарна) фикција уколико узмемо у обзир његов став о *шеми* – продукту трансценденталне, продуктивне, уобразиље – која иако чини могућом слику, тој слици никада у потпуности не одговара.²³¹ „Овај шематизам нашег разума у погледу појава и њихове просте форме јесте једна вјештина, скривена у дубинама човјекове душе; и њен механизам ми ћемо тешко икада измамити од природе, да бисмо га неприкривеног ставили испред наших очију.“

Наведена Кантова реченица је важна стога што сажето упућује на опште мјесто из којег произилазе сви посебни проблеми трансценденталне филозофије. Уколико је шематизам покушај помирења чистих форми чулности и разума – *чулна транспозиција појмова* – и уколико саме форме чулности, по Кантовим ријечима, треба разумјети као опажаје априори дозвољене претходећом синтезом продуктивне уобразиље, онда не само да сваки покушај исказивања извјесног суодноса чулности и разума остаје *вјештина скривена у дубинама човјекове душе*, него и проблем логичке извјесности категорија, садржан у самореферентној, рефлексивној, самоизвјесности трансценденталне аперцепције, нужно, остаје неутемељена и непотврђена тврдња.

Чулна транспозиција појмова је покушај дефинисања категорија сходно просторно-временским релацијама. Простор и вријеме су и сами опажаји; опажаји априори – производ уобразиље. Свака шематска дефиниција категорије имплицира претходећу релативност, не и неку извјесност, уобразиље. Или, гледано из позиције времена – уобразиља имплицира ток, струју, трајање времена – претпоставља и будућносни, регулативни, елемент, а не само, презентну, сада и ту, пунктуалну, извјесност разум-

²³¹ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 128.

ских форми услед „праћења“ трансценденталнога Ја. Покушај да се помири конструктивно/формално, аналитичко, *сад* са „струјом свијести“ остаје неријешено, догматско, питање шематизма. Ако је догматизам поступање ума без његове претходне критике, како то каже Кант, онда горенаведени став о „дубинама шематизма“ у најбољем случају можемо разумјети само као неиспуњен захтјев за спровођењем, адекватне, извјесне, критике наших сазнајних моћи. Или, као критику која нема облик логичке извјесности.

Делез и Хајдегер ће поставити готово идентична питања. Први ће, на трагу Хегелове *узице и дрвета*,²³² тврдити да шематизам чистих појмова разума треба разумјети у свјетлу претходеће генезе заједничког чула, а не као покушај синтезе, по природи „различитих“, чистих форми чулности и разума. Покушај синтезе двије разнородне моћи сазнања није ништа друго него, казао би Делез, трансцендентално-логички, суптилнији, начин исказивања традиционалног онтолошког и теоријскосазнајног проблема могућности суодноса двије разнородне супстанције – мислеће и простируће.²³³ Хајдегер ће казати да у покушај да се принцип кореспондентности мишљења и бивствујућег који своје разрјешење тражи у *извјесности обезбјеђујућег представљања*; у извјесности оног Ја мислим – *adequatio*, подвојеност, иако прикривена трансцендентално-логичким ликом, ипак остаје сачувана.²³⁴

Уколико шематизам треба да искаже чулну транспозицију категорија које већ посједују извјесност логичког идентитета дозвољену нужним „праћењем“ трансценденталнога Ја, онда је уобразиља која такав шематизам дозвољава, поновићемо, репродуктивна, а не продуктивна. Идеја субјекта, казаће Делез читајући Хјума, није ништа друго него генерално правило.²³⁵ „Идеја (субјекта) више није објекат самопромишљања или квалитет ствари; она није представљива. Она је усмјеравајући принцип, шема, правило конструкције.“²³⁶

Продуктивна уобразиља нема посла са већ датим идентитетима, она тек треба да „идентификује“. Тачније, да постави захтјев за увијек очекујућом, никад-досезљивом, регулативном, формом идентитета. Кратко, продуктивна уобразиља може имати посла само са сопством и разумским принципима који имају регулативну природу. То, опет, не значи ништа друго него и да оно Ја које прати сваку моју представу не треба разумјети

²³² Уп. Г.В. Ф. Хегел, *Историја филозофије* 3, БИГЗ, Београд, стр. 444.

²³³ Уп. Ж. Делез, *Модерно читање Канта*, Арете, Београд, 2005, стр. 57.

²³⁴ Уп. М. Хајдегер, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 56-65.

²³⁵ Уп. G. Deleuze, *Empiricism and subjectivity*, Columbia U.P. New York, 1989, стр. 64.

²³⁶ G. Deleuze, *Исто*, стр. 64.

као већ дату, зготовљену, извјесну, форму, него као увијек присутан, регулативни захтјев за очекујућом, извјесном, формом идентитета дозвољен „претходећом“ моћи продуктивне уобразиље. Касирер ће, потенцирањем појма „функције“, а не „чисте форме“ простора и времена Кантове прве *Критике*, видјећемо у наставку, готово идентично Хајдегеру, показати регулативни карактер и идеалних логичких значења и чистих априорних „форми“ чулности²³⁷ - регулативни карактер сазнања уопште. Хајдегер ће без устезања тврдити да је Кантово „појмовно јединство, оно што може и треба да, као сједињавајуће, буде, јединство само уколико је регулативно... Представљање регулативног поступка као таквог јесте, заправо, појмовно представљање.“²³⁸

Ријеч је о томе да Кантов захтјев да се категорије искажу у виду чистих, априори, просторно-временских, релација остаје догматски уколико категоријама и даље приписујемо одлику већ дате, аутономне, логичке извјесности или уколико категорије и даље разумијемо као конструктивне и/или феноменално конститутивне, а не регулативне принципе. *Идентитет није дат него задат*. Извјесност идентитета је инхерентна, системска, никад-досезљива, тежња априори. Или, управо стога што шема никада не одговара слици, сазнање и може имати природу диференцирајуће синтезе. Проширивања, успостављања разлика или успостављања, увијек претпостављених, задатих, идентитета. Хјумова фикција уобразиље је, самим тим што претходи и појму супстанције и појму идентитета и појму субјекта, продуктивна.

Оваква, хајдегеровска, рецепција Канта и делезовска рецепција Хјума, показаћемо, посједује немале потешкоће. За сада ћемо само казати да се у њој отвара питање које своју аналогију има у Кантовој тврдњи да је *метафизика, уз све недостатке, ипак, природна предиспозиција ума*. Другим ријечима казано, уколико продуктивна уобразиља не може „шематизовати“ категорије које имају одлику већ дате, конструктивне/конститутивне, аутономне, логичке извјесности, онда такав став отвара проблем неутемељене, али овај пут логичке *природне предиспозиције*, који се огледа у питању о могућности просте претпоставке тако нечега као што је аутономни, формално-логички, идентитет. Како је та, у продуктивној уобразиљи неутемељена, представа формално-логичког идентитета уопште могућа? Како је та „грешка“ могућа?

Одговор на то питање – питање могућности неке идеалне замисли уопште – дали смо у поглављу *Хјумово поимање уобразиље*.

²³⁷ Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба 2*, С.Карловци, 1999, стр. 481.

²³⁸ М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 68-69.

4. Фихтеов трансцендентални идеализам

Почевши са Фихтеовим *Учењем о науци*, исказивање могућности јасног „суодноса“ и природе трансценденталне уобразиље и аперцепције – „суодноса“ који је с обзиром на амбиваленције присутне у првом и другом издању *Критике* доживио судбину својеврсне трансцендентално-аналитичке антиномије - постаје критична тачка на којој ће се, даље, градити специфичне разлике и успостављати будуће станице у развоју трансценденталне филозофије. Фихте ће, из позиције заоштраеног трансценденталног идеализма или, трансценденталног идеализма у своме дословном значењу; значењу које је неоптерећено кантовским „скептичким критицизмом“ и дуализмом – идеализма који ће и Кантову позицију *ствари по себи* покушати исказати као својеврсну, хусерловску, „иманентну трансценденцију“²³⁹ - тврдити да се „без бесконачности Ја; без његове апсолутне продуктивне моћи која иде у неограничено и неограничљиво, не да разјаснити чак ни могућност представе“.²⁴⁰

Иако се чини да је акценат управонаведене Фихтеове реченице постављен на „бесконачно Ја“ – на одређени начин и јесте – овдје, ипак, тврдићемо, пажњу треба обратити ка „продуктивној моћи која иде у неограничено и неограничљиво“ - на дјелатну, практичку природу таквог трансценденталног Ја. Или, овдје се још једном треба присјетити Хјумовог *непознатог нешто* – у којем уобразиља показује своју продуктивну природу и у којем, готово, из области трансценденталног залази у подручје трансценденције/метафизике.

Даље од тога, мораћемо упитати и за мјесто логичке извјесности принципа таквог, битно временитог, будућносног, Ја које *иде у неограничено и неограничљиво*? Насупрот Кантовој трансценденталној концепцији другог издања *Критике* гдје се аналитичка, самореферентна, природа аперцепције; природа ослобођена релативности времена; може, условно, користити као мјесто логичке извјесности сазнања, Фихтеово инсистирање на претходећем, нерелевантном, јединству мишљења и, битно временитог, садржаја мишљења, трансценденталну филозофију изнова враћа у једну од филозофских области насупрот које је градила своје принципе – област релативности Хјумове филозофије. Иако и Кант и Фихте инсистирају на самореферентном карактеру трансценденталних законитости; на томе да свака наука мора започети од прин-

²³⁹ Уп. Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, БИГЗ, Београд, 1975, стр. 19.

²⁴⁰ Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб, стр. 156.

ципа који је истом том науком недоказив;²⁴¹ Фихтеово претпостављање уобразиље аперцепцији и, с њим нужно повезана, „реhabилитација“ садржаја сазнања и, истим, превазилажење позиције стварствености по-себи, са Фихтеом, изнова, отвара проблем увјерљиве „доказивости“ извјесности принципа *учења о науци*. Појам *доказивост* је, видјећемо, с обзиром на Фихтеово специфично поимање самореферентне природе категорија, с разлогом добио знакове навода.

За почетак, позивајући се и на Хегела, обратићемо се разликама Фихтеове и Кантове трансценденталне позиције, а све то да бисмо се увели у Фихтеово историјско-филозофско позиционирање везано за опште питање односа Хјума и трансценденталне филозофије, којим ћемо се позабавити у сљедећем поглављу.

За разлику од Кантове трансценденталне позиције, у којој се улози уобразиље, у случају другог издања *Критике*, може, како то захтјева *шематизам чистих појмова разума*, дати улога нужног медијатора чулности и разума – незаобилазног посредника између рецептивитета и спонтанитета; *шема је продукт уобразиље* – Фихте, изричито, на трагу првог издања, инсистира на уобразиљи која нема улогу синтетичке, спољашње медијације него улогу „претходећег“ генетичког произвођења било којег садржаја свијести, и све то у распону од најопштијих логичких принципа сазнања па све до најпростијих садржаја опажања. Фихтеово трансцендентално Ја треба разумјети као „теоријскосазнајно“ мјесто чија је оригинална структура или, логички казано, битна ознака – трансцендентална уобразиља.²⁴² Не, дакле, разумјети, у виду *Ја* које посједује аутономну, аналитичку, чисту, наспрамну природу, а све то у склопу формалне/артифицијелне структуре других моћи и форми сазнања, које исто тако задржавају својеврсну рационалистичку, интуитивну/самореферентну аутономију ослобођену времена, него у виду дјелатног Ја које, уједно, производи и форме и моћи и наизглед дате, објективне, садржаје сваког могућег искуства, укључујући и представу субјективитета. Сазнању се, у Фихтеовој филозофији, више не прилази из области (дуалистичке) кореспондентности мишљења и предмета промишљања – *шематизам, оно треће потребно за везу рецептивитета и спонтанитета*, са Фихтеом, у одређеној мјери, постаје беспотребан - него из „претходеће“ / симултане, активне, производеће природе сазнања која нам тек и може обезбиједити „материјал“ за било који, накнадни, теоријски, дуалистички став. Сазнање више није накнадно, теоријско мишљење него свеприсутни симултани чин.

Готово идентично Хајдегеровом ставу да је (теоријско) *мишљење већ побједа*

²⁴¹ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 17;18.

²⁴² Уп. Т. Р. Hohler, *Imagination and reflection: Intersubjectivity, Fichte's grundlage of 1794*, Springer, 1982, стр. 4.

коначности²⁴³, Фихте, у учењу о науци, упућује да се адекватна природа дјелатног Ја не може исказати као рефлексија. Ја, каже Фихте, није свјесно свога дјеловања. Оно се не може рефлексијом успоставити као слободно и оно је слободно само као дјеловање које претходи било којем теоријском ставу.²⁴⁴ „Ја је изворно само чињење; ако се само и мисли као дјелатно, онда се већ има емпиријски (коначан дод.аут) појам о њему...“²⁴⁵ Из истог, тврди Фихте, сваки покушај доказивања предности *практичког ума*, који би се користио принципима *теоријског ума*; тачније, сваки покушај да се битно постулирана предност практичког ума изнесе у виду својеврсне демонстрације, није ништа друго него неспоразум у самом захтјеву који поставља теоријски ум. „То ни на какав други начин није могуће, него тако, да се покаже да *сам ум не може бити теоријски, ако није практички*...“²⁴⁶

Мада се чини да је Фихтеов одговор на захтјев да се *(само) постулирана предност практичког ума треба и доказати*²⁴⁷ својеврстан *circulus in demonstrando*, Фихте, заправо, само, још једном, категорички, тврди да је сама природа ума то да „постулира“ цјелокупан реалитет, укључујући, дакле, и теоријске законитости. Природа практичког ума је, управо, то да он – постулира. Практички ум је самореферентан – он се не демонстрира нечим другим. То је битна ознака практичког – неизоставни дио његове „дефиниције“ – његов „дефиниенс“. То се не може доказати него само, изнова, тврдити. Захтјев теоријског ума да се тај постулат и демонстрира, није захтјев за демонстрацијом, казао би Фихте, него захтјев за одбацивањем такве, самореферентне, слободне, природе практичког ума.

Учење о науци говори о уму који је битно – воља/тежња, у којој, даље, треба показати како су њене представе праћене осјећајем нужности/извјесности.²⁴⁸ *Догматски идеализам* – Фихте чини разликовање – је дескриптиван и демонстративан. Он, догматизам, вођен потрагом за (већ претпостављеним) узроком или вођен принципом довољног разлога, пита шта стварственост *јесте*, док трансцендентални идеализам одређује *шта стварственост треба да буде*.²⁴⁹ Једнако Канту, принцип довољног разлога није (онтолошко) стање већ датих ствари, али, супротно Канту, није ни опште-

²⁴³ Уп. М. Хајдегер, *Кант и проблем метфизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 27.

²⁴⁴ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 78-79.

²⁴⁵ Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 160.

²⁴⁶ Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб, стр. 197.

²⁴⁷ Уп. Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 197.

²⁴⁸ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 134.

²⁴⁹ Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб, стр. 101.

нужан принцип феноменалне стварствености – у питању је практички принцип који стварственост (неоптерећену, поновићемо, Кантовим, традиционалним, онтолошким, преостатком стварствености по себи) конституише по принципу природних закона.

Проблем Фихтеовог трансценденталног идеализма; проблем извјесности сазнања; препознат је унутар самог Фихтеовог система, али остаје упитно колико су његови понуђени одговори увјерљиви? Како је, поновићемо, могућ систем представа једног практичког ума – претпостављеног теоријском уму у виду „услова“ његове могућности – који је праћен осјећајем нужности – то, пита, Фихте? Фихте, изнова, послије Канта, пита како су могуће општеноужне искуствене законитости; *како је могућа природна наука...*? Изнова постављено питање упућује на, Фихтеу, недовољно јасан одговор његовог претходника и на потребу његовог ревидирања.

С обзиром на Фихтеово „претпостављање“ уобразиље аперцепцији, питање би, сада постављено Фихтеу, требало формулисати на сљедећи начин: Како је могућ систем представа које су праћене осјећајем нужности уколико представе имају природу временитости која је битно будућносног карактера? Или, како се Фихтеова практичка *тежња*; практичко *треба да*; постулирање практичког уопште – може исказати као нужно/извјесно/прецизно уколико предност практичког имплицира и одбацивање Кантове позиције ствари по себи, чије постулирање и јесте један од резултата аналитичке, безвремене, природе трансценденталне аперцепције? Како Фихте избјегава Хјумов асоцијативни психологизам; Хјумов осјећај нужности?

Једна од тешкоћа при приступању разумијевању Фихтеове филозофије је историјско-филозофска. Ријеч је о проблему који је – слично Хајдегеровој рецепцији Канта у дјелу *Кант и проблем метафизике* – произашао из Фихтеовог апологетског, „некритичког“, приступа систему Кантовог трансценденталног критицизма. Супротно Хегелу, који ће Кантову филозофију одредити као критицистички скептицизам и психологизам, Фихте, приликом разумијевања Кантовог система, покушава да изнађе елементе који би Кантов критицизам ослободили или удаљили од било којег вида психологизма или скептицизма. Овакав, Фихтеов, покушај; овакво настојање да се Кантов критицизам представи на начин који је ослобођен преостатака психологизма и скептицизма, није ништа друго него једно од лица тзв. разумијевања *духа*, а не *слова* Кантове филозофије.

Најопштије разлике присутне у Фихтеовој и Хегеловој филозофији при приступу

разумијевању Кантовог критицизма – при историјско-филозофском позиционирању Кантове филозофије – треба, наравно, потражити у различитим интерпретацијама конкретних теоријскосазнајних и логичких проблема какве затичемо у оквиру садржаја Кантовог система. Притом, видјећемо, пажњу, прије свега, треба обратити Фихтеовим и Хегеловим разликама при интерпретацији проблема односа садржаја и форми сазнања у Кантовој филозофији; проблема аутономије формално-логичких принципа, о којему је, донекле, већ било ријечи и, између осталих, проблему различите интерпретације природе и улоге трансценденталнога Ја, који је, мање више, резултат „стапања“ прва два наведена проблема. Све ово наводимо стога што је разлика Фихтеових и Хегелових ставова много већа уколико је посматрамо у контексту историјско-филозофског позиционирања Кантовог критицизма, а много мања уколико ове двије филозофије упоредимо непосредно, с обзиром на њихов „теоријскосазнајни“, логички и онтолошки садржај неоптерећен историјско-филозофским односом према Канту.

Хегел ће тврдити да је Кантова критика моћи и форми сазнања довела до резултата да се чисте форме разума не могу примијенити на ствартсвеност по-себи. То, у афирмативном смислу с обзиром на могућност сазнања, каже и Кант; то је једна од основних тврдњи на којој Кант гради своју филозофију – али Хегел, даље, упућује и да такве поставке Кантове филозофије доводе до резултату да су логичке форме нешто што је неистинито/неупотребљиво.²⁵⁰ Да се трансцендентално-логичке форме и садржај сазнања – налик докантовском увјерењу да се принципи традиционалне логике могу сагледавати независно од сваког садржаја²⁵¹ – након њихове трансценденталне критике, налазе у позицији у којој је немогуће доказати њихову адекватну, „теоријскосазнајну“, везу. Уколико форме сазнања разумијевамо као припадне субјективноме Ја, како је то учинио Кант, тврди Хегел, онда ће се све оно што је ствар емпиријског, садржинског, опажања и све оно што је ствар осјећаја или све оно што је *нека ствар по себи* – остати изван домашаја таквог *субјективног Ја*.²⁵² Дакле, пратимо Хегела, не само да би таква, критицистичка позиција довела до немогућности спознаје тога што је *ствар по себи* него би и било који феноменални садржај сазнања било немогуће довести у корелацију са кантовским, чистим, формама и моћима сазнања.

Наравно, овдје треба поменути да Кант покушава да покаже јасну разлику

²⁵⁰ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Наука логике I*, Бигз, Београд, 1976, стр. 49-50.

²⁵¹ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 47.

²⁵² Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 65.

субјективног и трансценденталног Ја, али да методолошки, критицистички, начин, којим Кант демонстрира такву разлику, а који се темељи на постулирању аналитичке природе трансценденталне аперцепције, управо – слушајући Хегела – постаје мјесто које не дозвољава да се та разлика искаже на адекватан начин. Безвремену природу трансценденталне аперцепције немогуће је довести у везу са било којим садржајем сазнања. Даље, независност од било којег садржаја доводи у питање и могућност просте помисли о тако нечему као што је трансцендентално Ја. Садржај; произведени садржај или самопостављена граница апсолутног Ја – нека врста „садржинског отпора“ – казао би Фихте, тек, треба разумјети као услов могућности обликовања просте представе *јаства*.

Фихте ће, при неоправдано заостреном разумијевању/апологији Кантовог критицизма; при покушају да, по његовом мишљењу, изнађе Кантово адекватно историјско-филозофско мјесто, супротно Хегелу, тврдити и могућност „односа“ кантовских моћи и садржаја сазнања и специфичан приступ разумијевању/одбацивању Кантове ствари по себи и, једно претпоставља друго, тврдиће да артифицијелност аналитичке аутономије Кантових логичких принципа није у духу Кантове критичке филозофије. Фихте, штавише, неће ни одустати од појма који, по Хегеловом и Хусерловом разумијевању Канта, имплицира психологизам и скептицизам – од појма *критика/критицизам*. Све ове (неоправдане) Фихтеове историјско-филозофске ревизије Кантове филозофије имају своја посебна мјеста у *учењу о науци*, али све оне се, такође, сажето, могу исказати уколико се обратимо Фихтеовој интерпретацији природе и улоге трансценденталне аперцепције.

У Фихтеовом трансценденталном систему, трансцендентална аперцепција се исказује као мјесто могућности било којег садржаја свијести, укључујући и опажање. Иако, у *трансценденталној дедукцији категорија*, Кант тврди исту улогу аперцепције,²⁵³ ипак, даље Кантово инсистирање на строго аналитичкој, безвременој, природи трансценденталне аперцепције, управо, доводи у питање адекватно исказивање могућности суодноса трансценденталне аперцепције и битно временитих садржаја свијести. Отуда, управо, казаћемо, произилази Кантова потреба за шематизмом. Шематизам и јесте резултат покушаја исказивања адекватне везе рецептивитета и спонтанитета; контингенције и онога што носи одлику аналитичке логичке општенужности. Шема-

²⁵³ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 106.

тизам је једино легитиман уколико остајемо при позицији чулне и разумске двострукости природе принципа сазнања. Проста потреба за шематизмом; присутност шематизма у Кантовом теоријскосазнајном систему, на одређени начин, одбацује Фихтеову интерпретацију Кантове филозофије као релевантну.

Или, већ смо казали да Кант могућност општенужности сазнајних принципа темељи на дуализму. Било која концепција која претпоставља изворно јединство рецептивитета и спонтанитета или било која теоријскосазнајна концепција која не чини разликовање феноменалне стварствености и стварствености по себи, нити може исказати општенужност својих принципа нити може бити сазната. Било која теоријскосазнајна позиција која покушава да исказе изворно јединство спонтанитета и рецептивитета завршава у области релативних, *компаративних, општити*.²⁵⁴ У том погледу можемо казати да – супротно Хајдегеровој рецепцији Канта у дјелу *Кант и проблем метафизике* – Кант, услед нужности дуализма, за разлику од Фихтеа и Хегела, остаје при позицији теорије сазнања, док, са друге стране, сва три наведена филозофа, теорију сазнања, управо, исказују као изведену/условљену – хипотетичку дисциплину.

Овдје ћемо, још једном, у сврху јасног позиционирања Кантовог трансцендентализма у историји филозофије и у сврху исказивања јасног суодноса Кантовог система са настављачима и критичарима трансценденталне позиције, поновити да је Кантов критицизам, и из њега проистекао психологизам и скептицизам, Кантов доктринарни став, а не омашка. Потреба за шематизмом; поглавље о шематизму; напосто, потврђује ове историјско-филозофске тезе. Кант је, другим ријечима, имао у виду „теоријскосазнајне“ могућности/алтернативе какве затичемо у Фихтеовом трансценденталном идеализму. У одређеној мјери, прво издање *Критике*, управо, форсира Фихтеову, накнадну, трансцендентално-идеалистичку алтернативу, а запоставља критицистички/аналитички елемент „званичне“ Кантове концепције другог издања. Кантово одбијање Фихтеове интерпретације је, у одређеној мјери, и отклон од првог издања *Критике*.

Фихтеов систем, управо, можемо означити и као покушај да се шематизам чистих појмова разума исказе као непотребан. Фихте, приликом разумијевања *духа Кантове филозофије*, избјегава Кантов став да је трансцендентална аперцепција, битно, мишљење, а не опажање²⁵⁵ – да је независна од било којег временског односа²⁵⁶ и да се,

²⁵⁴ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 99-100.

²⁵⁵ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 116.

²⁵⁶ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 106.

по Канту, управо услед те независности, тек и може говорити о објективности/општо-сти и нужности сазнања или, у крајњој теоријскосазнајној инстанци, да је мисаона, а безвремена, природа аперцепције, услов могућности интерсубјективности; услов међусобног разумијевања мноштва емпиријских субјеката уопште. Када Фихте говори о опажању које је условљено мишљењем, мишљење, за разлику од Кантових аналитичких преостатака приписаних природи мишљења, такође, губи своју (аналитичку) аутономију. Фихтеово инсистирање на јединству са садржајем, поновићемо, доводи и до поновног постављања питања о изворишту увјерења о аутономној логичкој извјесности принципа сазнања – доводи га у подручје Хјумовог релативизма – а управо је извјесност аналитичке аутономије трансценденталне аперцепције и чистих форми разума, насупротив временитом, релативном, карактеру садржаја сазнања, извориште Кантове потребе за шематизмом.

По сопственим ријечима, Фихте покушава да избјегне вишезначност синтагме „услови искуства“, тачније, настоји да нам покаже да „услови искуства“ Кантове филозофије не значе и аналитичку аутономију трансценденталне аперцепције или, не значе, својеврстан логичко/супстанцијални темељ искуства.²⁵⁷ Аперцепција није, тврди Фихте разумијевајући Канта, *услов* у смислу доказа или темеља простора и времена и категорија, нити услов могућности било којег садржаја свијести.²⁵⁸ Аперцепција није аутономни, наспрамни, елемент или моћ сазнања која се налази у оквиру других, аутономних, елемената и моћи сазнања. Фихте говори о изворном, практичком, јединству „услова“ који тек дозвољавају неки накнадни, теоријски, елаборантски став о њима.²⁵⁹ Само ограничено Ја може бити Ја о којему се промишља/рефлектује.²⁶⁰ Или, *Ја*, чије смо битне ознаке покушали елаборирати употребом претходеће анализе садржаја таквог Ја – већ јесте, рефлексijом, ограничено Ја. Оно је – такво, аналитичко, Ја – с обзиром на проблем времена, на одређени начин, редуковано/петрифицирано Ја. Немогуће је рефлектовати, а да се није (редуковало/ограничило дод.аут) апстраховало.²⁶¹ Природа Ја је, по Фихтеу, природа радње претходеће било којој рефлексiji. „Ја никада није свјесно те радње и никада не може да је буде свјесно; њена суштина се састоји у апсолутној спонтаности, и чим се о њој рефлектује, она престаје да буде

²⁵⁷ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 147.

²⁵⁸ Уп. Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 149.

²⁵⁹ Уп. F. Neuhauser, *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge U.P. 1990, стр. 37.

²⁶⁰ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 78.

²⁶¹ Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 147.

спонтаност.²⁶² Кантове чисте форме и моћи сазнања, с обзиром на наведене Фихтеове захтјеве и ставове, можемо, управо, означити као резултат нелегитимне рефлексије или петрификације/презентације спонтаног, практичког, динамичког карактера битно времените природе апсолутног Ја Фихтеове филозофије.

Трансцендентална аперцепција Фихтеовог „претходећег“, практичког, Ја, поновићемо, налази се у нужном временском суодносу са чистим формама чулности и разума. Она нема потребу за, казаћемо, накнадном рефлективном демонстрацијом – нема потребу за шемом. То је један од видова трансцендентално-идеалистичког духа који Фихте види у слову система Кантовог трансценденталног критицизма и тај нужни суоднос са временом је тачка која показује теоријску условљеност претходећим, динамичким, практичким, карактером сазнања. Сваки теоријски став је редукционизам проистекао из покушаја да се „ухвати“, презентује; покаже као логички извјестан – битно динамички/практички карактер сазнања.

„Теоријскосазнајну“ проблематику у систему Фихтеовог трансценденталног идеализма треба разумјети као радикализацију Кантовог става да сазнање, у сопственим, самореферентним оквирима – области трансценденталног Ја – само из себе, треба да изнађе и успостави мјесто извјесности *сopствених* принципа, и да, даље, на основу такве, интуитивне, самоизвјесности сазнајних принципа, демонстрира могућност објективности, општости и нужности, природних законитости, али и могућност било којег, свакодневног, сазнајног, интерсубјективног консензуса; могућност искуственог разумијевања – разумијевања уопште – које не мора да понесе одлику научне извјесности.

Овдје треба имати на уму да радикализација трансценденталне позиције какву затичемо у Фихтеовим филозофским наумима, једнако радикализацији Хјумовог скептицизма о којој ће тек бити ријечи или једнако радикализацији било којег филозофског става или полазишта уопште, нужно, имплицира и термилошке и појмовне измјене које доводе у питање основне поставке парадигме у којој се таква радикализација одиграла. Отуда, уопште казано, Кантово неслагање са Фихтеовом интерпретацијом сопствене филозофије.

Фихтеово читање духа, а не слова Кантове филозофије, прије свега, треба проматрати у свјетлу проблема односа моћи и принципа сазнања и садржаја сазнања. Тачније, критицистички и/или дуалистички тон Кантове теорије сазнања, у којему

²⁶² Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 78.

основна и најопштија одлика сазнања и даље задржава лик својеврсног *односа*, принципа са једне стране и садржаја са друге, у Фихтеовом трансценденталном идеализму губи такву одлику, а поприма особине интерног/субјективног дијалектичког превирања или унутрашњег, а динамичког, симбиотичког, јединства, наизглед аутономних принципа мишљења и садржаја истог тог мишљења.

Дуализам²⁶³ се, готово у потпуности, губи из Фихтеове трансценденталне концепције, а све то тако што се аналитички преостаци Кантове критицистичке позиције или одбацују као небитни у логичком и теоријскосазнајном смислу или се покушавају исказати у нужном суодносу са садржајем сазнања. У том виду, између осталог, Фихтеов трансцендентализам, за разлику од Кантовог критицизма, треба читати као *трансцендентални идеализам*. Тек онда када сав могући садржај који може бити предмет свијести – укључујући и предмете најпростије перцепције – исказемо као резултат дјеловања субјекта, било да је ријеч о Хегеловом апсолутном субјекту/супстанцији, било о Фихтеовом дјелатном, трансценденталном, мислећем, субјекту – тек тада можемо говорити о неком од облика идеалистичког система. Било који преостатак по-себног садржаја сазнања, за који се и даље вјерује да, на неки начин *афицира наша чула*²⁶⁴, не значи ништа друго него немоћ субјекта да препозна своју активну улогу у „претходећој“ конституцији тога што се назива по-себним садржајем.

Конкретну разлику Фихтеове и Хегелове идеалистичке позиције, опет, треба потражити у јасном позиционирању, казаћемо – „дјелатнога мјеста“. Хегел ће, другим ријечима, тврдити да било којој, консеквентно/радикално изведеној, трансцендентално-идеалистичкој позицији – оvdје више не говоримо о Кантовом трансценденталном критицизму него о Фихтеовом трансценденталном идеализму – недостају аргументи да претходећу, нерелектовану, дјелатност трансценденталног Ја и даље називамо свијешћу.²⁶⁵ „Али то делање не би требало више називати свијешћу; свијест обухвата у себи супротност између Ја и његовог предмета, која не постоји у оном исконском делању.“²⁶⁶ Супротност, која, додаћемо, и по Фихтеовим ријечима, не постоји у исконском, нерелектованом, дјеловању Фихтеовог трансценденталног Ја.

Ово је теоријскосазнајна раскрсница на којој се разилазе Хегелова концепција

²⁶³ Уп. S. Sedgwick, *Idealism: from Kant to Hegel*, у, *The reception of Kant's critical philosophy*, Cambridge U.P. 2000, стр. 1-18.

²⁶⁴ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 155.

²⁶⁵ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Наука логики I*, Бигз, Београд, 1976, стр. 65.

²⁶⁶ Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 65.

апсолутног идеализма и трансценденталне теоријскосазнајне позиције уопште. Другим ријечима, иако Фихте инсистира на својеврсном садржају који је већ, нужно, „умствен“, таква поставка, тврдио би Хегел, и даље имплицира и да је било која еголошка позиција условљена или изведена. Да је, уколико се стварственост искаже умном, беспотребно и даље задржавати преостатке декартовске концепције принципијелног, антропоцентричног, интуитивног, субјективитета. Да нас, у том случају, ништа више не спрјечава да саму стварственост означимо као динамички/практички, повијесни, а по-себни – дух или субјектум. Или, да Фихтеову унутрашњу, „јаствену“, дијалектику, сада, треба исказати као битну особеност стварствености уопште.

У питању, каже Хегел, више није свијест него мишљење као такво или мишљење које није резултат субјекта појмљеног у виду својеврсног декартовског его-субјекта. Иако и појам *мишљења* и појам *свијести* имплицирају раздвојеност између Ја и његовог предмета, мишљење, у Хегеловом случају, сада, треба разумјети као апсолутно мишљење²⁶⁷ или, просту, наизглед наспрамну, инертну супстанцију, сада, са Хегелом, треба разумјети – тачније, појмити – као живу, умствену, супстанцију; супстанцију/субјектум - дух.²⁶⁸

С обзиром на однос Фихтеовог и Хегеловог идеалистичког система, могли бисмо, можда помало претјерано, казати да су дистинкције толико суптилне да је готово ријеч о терминолошким, а не о појмовним разликама. У овом контексту би требало разумјети и став Гинтера Зелера да Фихтеову филозофију није лако разумјети, али да ју је врло лако погрешно разумјети уколико јој приђемо из доксографског околишта које Фихтеов трансцендентални идеализам интерпретира као просту егологију.²⁶⁹

Индикативан је следећи Фихтеов примјер. „Идеализму је интелигенција чињење (Tun) и апсолутно ништа више; њу не треба називати ни нечим *дјелатним*, јер се тим изразом указује на нешто постојеће (неку его-свијест дод.аут) чему припада дјелатност.“²⁷⁰ Оно што Хегел у горенаведеним ставовима назива мишљењем, Фихте, назива интелигенцијом. Свијест, пратећи ове Фихтеове ставове, такође, није оно што је прво у процесу сазнања. Идеализам, каже Фихте, тек „објашњава одређења свијести из дјеловања интелигенције.“²⁷¹ Или, идеализам полази од нечега што је у свијести, „али

²⁶⁷ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 65.

²⁶⁸ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Феноменологија духа*, Бигз, Београд, 1974, стр. 10-13.

²⁶⁹ Погл. G. Zoller, *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and will*, Cambridge U.P. 1998, стр. 24.

²⁷⁰ Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 124.

²⁷¹ Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 124.

само на основу слободног акта мишљења.²⁷² Интелигенција је и за Фихтеа, у случају консеквентно изведеног система идеализма, оно што је дјелатно (дјелатно у смислу простог чињења) и апсолутно – њој не припада никакво биће у виду, додаћемо, носиоца неке емпиријске, наспрамне, свијести.²⁷³ Биће, носилац, је увијек резултат неког узајамног дјеловања – неке подвојености мишљења и предмета промишљања. Термин Ја; неког „бићевитог“ Ја – који се, иначе, не појављује у читавом поглављу *учења о науци* о којему је овдје ријеч – као да, једнако Хегеловом захтјеву, нестаје из Фихтеовог трансценденталног идеализма; као да захтјева једну другу појмовну садржину много ближу Хегеловом систему апсолутног идеализма?

Консеквентно/радикално изведен трансцендентални идеализам, сагледан са теоријскосазнајног становишта, не може бити мјесто разумске него – користимо Хегелову терминологију – умствене рефлексije. Умствена рефлексija, опет, није теоријски, наспрамни, разумски – став, него мишљење разлике и/или мишљење које производи будуће разумске „разлике“ – *раздвојеност између човјека и свијета, субјекта и објекта*²⁷⁴ - потребне за било који, коначни, теоријски – став. У питању није, на крају крајева, теорија сазнања него повијесна, динамичка, аутономна, претходећа онтологија, која теорију сазнања и филозофију уопште, сада, само, дозвољава у виду својеврсног, строго дескриптивног или наизглед демонстративног, разумског, „(ауто) биографа“ претходећег дјеловања духа.

Блискости и разлике Кантовог трансценденталног критицизма и Фихтеовог система трансценденталног идеализма, ближе и конкретније, можемо исказати и у свјетлу пријепоменутог Кантовог дефинисања појмова *апприори* и *трансцендентално*. Погријешили бисмо уколико бисмо казали да је дистинкција *апприори/трансцендентално* специфично мјесто Кантове трансценденталне аналитике које треба да нам покаже да је његов строго идеалистички дио резервисан само за област *апприорног*, чистог, логичког/аналитичког сазнања, а не и за област *трансценденталног* сагледа-ног у оном виду у којему нас о томе учи *трансцендентална дедукција категорија* – виду нужне рестрингираности категорија чистим формама чулности, простором и временом. Управо супротно, идеалистичке системе настале након Канта треба разумијевати полазећи из позиције „примата“ садржаја сазнања, или, тачније, позиције, казаћемо

²⁷² Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 129.

²⁷³ Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 124.

²⁷⁴ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Разлика између Фихтеовог и Шелинговог система филозофије*, у, *Јенски списи*, Логос, Сарајево, 1983, стр. 14-17.

– рехабилитације садржаја сазнања. Другим ријечима, и Фихтеова и Хегелова идеалистичка позиција, прије свега, критикују све оне теоријскосазнајне и логичке системе – критикују и теоријскосазнајну позицију као такву²⁷⁵ - који задржавају одлику чистог сазнања; сазнања независног од било каквог садржаја, па макар се то сазнање, кантовски, проматрало и као услов могућности искуства. И један и други идеализам, укратко, казују да проблему сазнања не треба прићи полазећи од настојања да се покаже како је могуће аутономне логичке категорије имплементирати у већ некако дати садржај него од настојања да се сваки затечени садржај исказе као, већ, нужно логички. Битно је нагласити да оваква, садржајна/онтолошка/динамичка интерпретација логики нужно нарушава и дотадашње увјерење о извјесности логичких принципа. Аналитичка извјесност логики је афицирана динамичком/повијесном садржином у којој се логика, сада, нужно изналази.

Отуда и јасна Фихтеова критика основних принципа формалне логики: критика која се – супротно Фихтеовом читању духа Кантове филозофије – супротставља Кантовом задржавању аутономије традиционалних логичких принципа у области канонске ваљаности.

Правила опште логики се, каже Фихте, ћутке, претпостављају као позната и неупитна.²⁷⁶ Принцип противрјечности своје изворно одређење претпоставља као већ догођено, а његова „аутономна“, неупитна, примјењивост, зависи управо од тог „изворног одређења“.²⁷⁷

Логика, за Фихтеа, постаје само *вјештачки производ људског духа*²⁷⁸. Производ, кажемо, не може носити одлику самореферентне неупитности; одлику аналитичке аутономије логичких принципа, било да те принципе, традиционално, схватимо као онтолошки конституенс стварствености по себи, било у виду Кантовог критицистичког ограничења у оквиру *канонског* било у оквиру трансцендентално-аналитичког. Принцип идентитета више не носи одлику категоријалне самоизвјесности него мјесто своје опште-нужности тек треба да потражи у томе што Фихте назива првим принципом *учења о науци*. Сада се више не тврди да је $A=A$ или да A напосто јесте, него се поставља питање под којим условом A јесте?²⁷⁹ Идентитет више није апсолутно, безусловно, постављено, логичко правило које је бесмислено даље доказивати. Сада, са *учењем о науци*, логички принципи мјесто своје самореферентности напуштају у корист првобитно постављеног принципа

²⁷⁵ Уп. Х. Маркузе, *Ум и револуција*, Логос, Сарајево, стр. 38.

²⁷⁶ Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб, стр. 42.

²⁷⁷ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, БИГЗ, Београд, стр. 161.

²⁷⁸ Уп. Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 34.

²⁷⁹ Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб, стр. 43.

учења о науци – безусловно постављеног, апсолутног, Ја. „Наиме, став $A=A$ првобитно важи само за Ја; он је извучен из става учења о науци: Ја сам Ја; дакле, свака садржина, на коју он треба да је примјењив, мора лежати у Ја, и мора у њему да буде садржана. Ниједно А, дакле, не може да буде ништа друго до у ономе Ја постављено...“²⁸⁰

Пажњу, с обзиром на горенаведени став, треба усмјерити ка појму *садржај*. Кантова трансцендентална аперцепција; Кантово трансцендентално Ја, своју аналитичку аутономију; своју самореферентност, темељи управо на одријешености од било каквог садржаја. Оно је редуковани рефлексивни резултат неоправдане апстракције од сваког могућег (временитог) садржаја. И с тим, оно је битно петрифицирано Ја.

Супротно, Ја, на основу којег су принципи опште логике, слушајући Фихтеа, тек, доказиви, није формално, статично, неизмјењиво, Ја, које се налази насупрот садржаја. Природа апсолутног Ја Фихтеове филозофије је природа сталног, динамичког, самопроизвођења садржаја. Или, Ја се не може (само)поставити, а да прије тога није изашло из самога себе; да се прије тога није ограничило²⁸¹ неком коначном садржином. Излажење из самога себе; самоуспостављање које је уједно и самоограничавање Фихтеовог Ја – излажење које иде, важно је поновити, у *неограничено и неограничљиво*; ријеч је о сталном произвођењу нових разлика/идентитета – не може бити излазак из једне чисте форме у другу чисту форму. Штавише, чисто/формално Ја и чисти формални принципи Кантове филозофије уопште нигдје ни не „излазе“ – они, формално припремљени и неизмјењиви, ни то није могуће – могу само да *праће*. Фихтеово динамичко Ја доводи у питање сам предикат извјесности дотадашњих логичких принципа. Такво мишљење и такав (аналитичко-логички) језик би, дословно, имали форму симболичке логике која се никад није сусрела са неким садржајем – били би немогући.

Сличне ставове изнијеће и Фихте. Такво мишљење „није никакво мишљење; оно би највише могло да буде мишљење пуког знака појма, а ако је тај знак, како се може очекивати, ријеч, онда би могло бити немисаоно изговарање те ријечи.“²⁸² Фихтеово Ја, битно обиљежено одликом тзв. дјелатне радње, излазећи из себе, уједно, производи сваки могући садржај укључујући и сопствену представу *јаства*. Оно је „одјелотворавање“.²⁸³

Фихтеове претходне реченице нам казују да су и језик и мишљење без садржаја немогући. Да је немогуће мислити неко X, Y, Z, без свјесне или бесвјесне премисли о неком садржају. Дакле, не само то да је аналитичку природу трансценден-

²⁸⁰ Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, БИГЗ, Београд, стр. 35.

²⁸¹ Уп. Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 70.

²⁸² Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 158.

²⁸³ Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Примједба, Напријед, Загреб, стр. 41.

талне аперцепције немогуће довести у суоднос са садржајем или у суоднос са другим, чистим, од садржаја ослобођеним, формама и моћима сазнања – да је немогуће доказати како трансцендентална аперцепција прати представе – него и да је проста помисао неког бесадржајног *јаства* немогућа. Иако Кант имплиците казује да појам „пратити“ не треба разумјети дословно, у виду наспрамности – трансцендентална аперцепција, казао би Кант, заправо, само каже да је свака представа „моја“ представа; представа за неко (опште) Ја и да то, тек, представи даје одлику објективитета у виду интересубјективне општенужности – Фихте, инсистира, да такво Ја може бити само резултат неоправдане апстракције уколико га искажемо у виду чистог мишљења. Није ријеч о чистом Ја које садржају даје одлику објекта, пројектујући своје, ауто-рефлексивно, интерно, субјект-објект јединство на садржај, него о Ја које је у битном „претходећем“ јединству са садржајем.

С обзиром на задржавање принципа опште логике у Кантовом критицистичком систему, импликација је сљедећа: Уколико бисмо и тврдили да је трансцендентална аперцепција мјесто утемељења принципа идентитета опште логике, то не значи ништа с обзиром да је само то мјесто утемељења немисливо уколико у обзир не узмемо неки садржај. Мјесто извјесности сазнања не може бити ни мјесто опште/формалне логике ни мјесто трансценденталне логике уколико трансцендентално и даље промишљамо у виду чистих форми сазнања. Још ближе, Кантова дистинкција априори-трансцендентално, о којој смо говорили у претходном поглављу, такође не значи ништа. Фихтеове претходне реченице говоре да је појам трансцендентално немогућ и у случају када од чистих форми разума захтјевамо – како то тражи трансцендентална дедукција категорија – нужну рестрингираност простором и временом. Није ријеч о томе да је чисте форме разума потребно рестрингирати просторно-временским релацијама како не бисмо завршили у области непотврђених тврдњи или, у најбољем случају, метафизичких антиномија, него о томе да је чисте форме немогуће мислити без просторно-временских релација – то је већ даље од Канта – и то таквих просторно-временских релација, још даље од Канта, које су испуњене конкретним садржајем. Отуда и Хусерлова одушељеност Фихтеом.

Фихте инсистира на јединству садржаја и форме о којему се не може рефлектовати у виду даље анализе саставних дијелова, таквог, битно изворног, јединства. То, садржинско, јединство је оно што је безусловни почетак – оно је априори. То јединство

је изворна, активна, дјелатна, свеприсутна и увијекприсутна синтеза, а сваки покушај анализе резултата такве, дјелатне, изворне синтезе, није ништа друго него неаргументована апстракција; покушај разумске петрификације/редукције тока свијести у један, презентан, временски моменат којему, накнадно – у зависности од општости апстраховања – треба дати или одлику неког релативног идентитета или, даље, хипостазирати у виду неког од општијих, логичких, филозофских или научних, принципа.

Долазимо до парадоксалног закључка да је разумска рефлексивна апстракција неаргументована апстракција?

Хегел и Фихте ће казати да је ова (разумска) апстракција легитимна све док је, видјећемо, поимамо као релативну, а не апсолутну. На крају крајева, све док принцип идентитета опште логике поимамо као релативан, а не апсолутан. Штавише, ова разумска редукција је, такође, услов могућности сваког разумијевања – услов, такође, и могућности (коначног) мишљења и могућности језика. Све док разумско апстраховање не доведе до чистих, бесадржајних, форми мишљења и језика, и мишљење и језик остају могући. Све док је садржина присутна, мишљење и језик су безбједни – могућност интерсубјективног консензуса је осигурана.

Али, оно што остаје неријешено с обзиром на Фихтеа и Хегела, поновићемо, јесте питање *осјећаја нужности* – извјесности/прецизности. Како је могућ систем представа које су праћене осјећајем нужности уколико разумска рефлексивна апстракција нема аналитичку аутономију? Која је то моћ сазнања која изворној, умственој, садржинској, струји свијести – било да је ријеч о *духу* било трансценденталном *сопству* – одређује специфично мјесто идентификације неког специфичног садржаја или откуда уопште помисао о логичкој извјесности сазнања, која је неопходна за разумску рефлексивну, уколико сазнање обухвата и будућносну, релативну, регију времена? Може ли продуктивна уобразиља бити мјесто које производи представу релативног, разумског, опште-логичког, идентитета уколико *вријеме временује из будућности*?

Одговор на то питање требало би потражити у оквирима Хјумове *Расправе*, ближе, у оквиру Хјумовог разумијевања временске природе уобразиље.

5. Смисао и апорије трансценденталног обрта

- трансцендентално Ја -

Фихтеово разликовање *духа и слова* Кантове филозофије јасно ће се, у *учењу о науци*, довести у везу са природом и улогом продуктивне, дјелатне, трансценденталне, уобразиље при конструкцији/конституцији. Не, дакле, више, сазнању/посматрању/теорији – цјелокупног садржаја стварствености. „Према томе, Кантовим *словом* свакако потврђена, али заблуда која његовом *духу* потпуно противрјечи, налази се само у томе што објект треба да буде нешто друго, а не производ уобразиље.“²⁸⁴

Објект на који Фихте упућује није само објект у виду једног од мноштва датости цјелокупне стварствености; није у питању неко субјекту наспрамно бивствујуће или цјелокупност бивствујућег уопште него и Ја, сопство, које се испоставља као прости објект онда када претпостави неку спољашњу, од Ја различиту, независну – природу. Претпостављена датост; датост по-себи, имплицира исто тако претпостављено, објективно *Ја* и све теоријскосазнајне проблеме садржане у синтагми субјект-објект релација. Ја, у Фихтеовој филозофији, блиско Делезовој интерпретацији Хјума, заузима подручје регулативног, очекујућег, идентитета или, Ја је резултат „претходећег“ временовања једнако као и било који други предмет свијести.

Оно што је наизглед различито од *апсолутног Ја* може бити само производ истог тог, дјелатног, самоограничавајућег Ја. Отуда читава концепција тзв. *апсолутног, дјелатног Ја* у којему се традиционална, објективистичка, супростављеност Ја – не-Ја, а у виду практичког/слободног самоограничења²⁸⁵ практичког/апсолутног Ја, тек, и успоставља и разрјешава. Али, отуда и питање о могућности избора конкретног, сад-ржинског, мјеста/идентитета гдје се такво самоограничавање Ја одиграва? Фихтеово централно питање о „*поријеклу*“ *представа које су праћене осјећајем нужности*.

Мјесто самоограничења је мјесто логичке извјесности (разумског) идентитета чија се аналитичка аутономија у Кантовој филозофији „доказивала“ одријешеношћу од сваког просторно-временског релативитета – доказивала се самореферентношћу основних трансценденталних законитости. Фихтеово инсистирање на јединству

²⁸⁴ Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, БИГЗ, Београд, стр. 89.

²⁸⁵ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, БИГЗ, Београд, стр. 70. ; Уп. и Ј. Г. Фихте, *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб, стр. 52.

садржаја и форме – садржајном јединству које такође носи одлику самореферентности – проблем извјесности враћа у подручје контингенције просторно-временских релација.

Хегел ће, у великој мјери ослањајући се на Фихтеову „трансценденталну дијалектику“, Кантово „првобитно јединство уобразиље“ исказати као „сам ум који се појављује у сфери емпиријске свијести.“²⁸⁶ Као, додуше, не, више, Фихтеову/Хусерлову „трансценденталну иманенцију“, него као апсолутни умствени принцип који изналазимо у свему што носи предикат стварнога, и то апсолутни принцип који изнова задобија „новоонтолошку“, онто-телео-логичку, „по-себну“, дјелатну одлику субјекта – духа. Одлику истине која, поновићемо, *није проста, наспрамна, бесловесна супстанција* него и, казаће Хегел у уводу у *феноменологију духа* – субјектум/дух. Хегел у Кантовом теоријскосазнајном систему наилази *на један разум који опажа, који је интуитиван – на чулност и разум који су се у шематизму чистих појмова разума поистоветили и тако исказали оно по-себи*²⁸⁷ и на уобразиљу која није само „средњи члан који се умеће између егзистирајућег апсолутног субјекта и апсолутно егзистирајућег свијета...“²⁸⁸

Заједничко и Фихтеу и Хегелу, с обзиром на Кантов проблем „суодноса“ трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље огледа се у покушају да се привидни суоднос испостави као дјело једне, јединствене, сазнајне моћи. Или, и један и други филозоф, уз све специфичности садржане у разликама трансценденталног и апсолутног идеализма, покушавају да искажу својеврсно „умствено“ јединство аперцепције и уобразиље.

Фихте ће тврдити да *одређивање* (пројекција идентитета и/или самоограничавање - трансценденталне аперцепције) и *произвођење* (стални, свеприсутни, а нерелефактовани, дјелатни ток трансценденталне уобразиље) *увијек иду заједно и да је то оно на чему се држи идентитет свијести.*²⁸⁹ Овај процес ће, у Делезовој рецепцији Хјума, добити ознаку *делиријума*. Ток коначне „свијести“ је ток сталног пунктуирања нужних, нових, садржинских творевина исте те, битно дјелатне свијести. Стално, пунктуално, самоограничавање и поновно излагање/произвођење слједећег, наизглед неупитног идентитета/разлике. Иако принципи формалне логике у Фихтеовој филозофији постају релативни; иако се аналитичка извјесност Кантових логичких принципа учинила хипотетичком, они се, као важећи, задржавају у, колико год релативним резул-

²⁸⁶ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Вјера и знање*, у, *Јенски списи*, Логос, Сарајево, стр. 225.

²⁸⁷ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Историја филозофије 3*, Бигз, Београд, стр. 444.

²⁸⁸ Г. В. Ф. Хегел, *Вјера и знање*, у, *Јенски списи*, Логос, Сарајево, стр. 225.

²⁸⁹ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, БИГЗ, Београд, стр. 87.

татима/производима дјеловања апсолутног Ја Фихтеове филозофије. Аналитичка самореферентност логике није више нешто од чега се полази у Фихтеовом учењу о науци, али то не рјешава питање осјећаја извјесности потребног за било који, коначни, разумски, консензус. Извјесност више није аналитичка извјесност принципа опште логике, али питање осјећаја извјесности – помисли неопходне за релативне разумске конструкције – остаје упитна.

Кантова трансцендентална аперцепција нема могућност битно временитог „излажења“, превазилажења, сопствене, чисте форме јер, напосто, нема шта да превазиђе. Ријеч је о чистој форми. Кантова интуитивна, непосредна, саморефлексија – самосвијест – остаје заробљена у самој себи. Ја, које се разумије као мишљење ослобођено садржине, помало парадоксално, себе, као објекат, може самоспознати – уколико би то уопште и било могуће и уколико би то уопште и било неко сазнање, само једном. Рефлективни „сноп“ који у Кантовом трансценденталном Ја види уједно и субјекат и објекат; унутрашња, аналитичка, „дијалектика“ Кантове самосвијести – може, у најбољем случају, видјети само једно и исто и све то само једном. Такво Ја је и непокретно и ослобођено било које разлике/садржаја или оно би, сликовито казано, задобило лик свјетлости ухваћене између два идеално супростављена огледала. Све што такво Ја може казати – уколико би то уопште и било могуће – јесте, Ја.

Фихтеово Ја је саджинско Ја које се налази у сталном самопревазилажењу. Свака рефлексија о таквом „претходећем“ дјеловању апсолутног Ја је нужен редукционизам. Сваки говор о дјеловању таквог Ја увијек каже мање од онога што је његова апсолутна природа, али проста могућност, таквог, па макар и редукованог, разумског, мишљења и језика носи форму логичке извјесности или, носи, одлику осјећаја извјесности. Како је тај осјећај извјесности могућ уколико је дјелатност динамичког Ја Фихтеове филозофије битно временита?

Хегел и Фихте упућују да Кантову „потрагу“ за *заједничким коријеном* чулности и разума с краја увода у *Критику* не треба разумјети у виду потраге за дефинисањем примата једне или друге сазнајне моћи; трансценденталне аперцепције или трансценденталне уобразиље – такви покушаји су резултат Кантових неодлучности присутних у првом и другом издању *Критике* – него као задатак да се *заједнички коријен* исказе као битно јединство двије наизглед супстанцијалне сазнајне моћи. Или, Фихте би, како смо већ устврдили, казао да је дјелатно дејство уобразиље примарна одлика изворног

Ја. У овом контексту бисмо, донекле – и овим проблемом ћемо се додатно позабавити – могли потражити и потврду за тврдњу Дитера Хенриха да и није баш тако лако, као што је то Хајдегер мислио, трансценденталну уобразиљу испоставити као тражени, а непознати, коријен, чулности и разума.²⁹⁰

Уз све разлике, Фихте и Хегел, у односу на Кантов критицизам, покушавају да изнесу својеврсну феноменолошку рехабилитацију цјелокупног садржаја сазнања. *Својеврсну*, стога што и један и други филозоф, супротно Хусерловој феноменологији, и даље од ње, на себисвојствене начине, разоткривају динамичку/повијесну/дијалектичку природу цјелокупности која је у Кантовој филозофији задржана само у области трансценденталне дијалектике – области регулативног, не и конститутивног/супстанцијалног, карактера (регулативних) идеја.

Прво начело учења о науци *своју форму апсолутно одређује својом садржином – апсолутном садржином*.²⁹¹ Док је, са друге стране, Кантова филозофија у потпуности усмјерена ка правилима чистог мишљења, каже Хегел²⁹². Сагледано са становишта теорије сазнања, Фихте и Хегел упућују да је свака теоријска позиција мање-више психологистичка или, ближе, да је сваки теоријскосазнајни став који садржају даје одлику наспрамног, аутономног, „материјала“ који *има способност да афицира наша чула* – психологистички. Фихте и Хегел инсистирају на јединству садржаја и логичких и сазнајних принципа.

Уколико Хјумову филозофију сагледамо у горенаведеном контексту, долазимо до следећих резултата. Релативност Хјумових психологистичких принципа; принципа асоцијативне навике сагледане у контексту проблематике узрочно-последичних веза и принципа увјерења у континуирано трајање било којег појединачног предмета неке каузалне везе – резултат су „богатије“ заоставштине садржајних елемената присутних у мање-више претпостављеној стварствености. У оноликој мјери у којој су логички/сазнајни принципи неизвјеснији; у оноликој мјери у којој су принципи Хјумовог сазнања ближи природи сазнајног *коректива* затечених искуствних датости и искуствених веза, а не природи самореферентне, аналитичке, аутономне извјесности, у толикој мјери је садржај присутнији. Могућност да се Хјумови принципи доведу у везу са садржајем сазнања налази се у позитивној корелацији са релативношћу принципа Хјумовог психологизма.

Разлоге Делезовог и Хусерловог реанимирање Хјумове филозофије у односу на

²⁹⁰ Уп. D. Henrich, *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*, Harvard U.P. London, 1994, стр. 19.

²⁹¹ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, БИГЗ, Београд, стр. 21.

²⁹² Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Наука логике I*, Бигз, Београд, 1976, стр. 65.

Канта, једнако Фихтеу и Хегелу, требало би потражити у покушају спасавања садржаја сазнања, а разлику Делез-Хусерл у Делезовом одбацивању позиције извјесности и приласку Хајдегеровој концепцији могућности. Са друге стране, гледано из позиције Хегелове филозофије, а у контексту Делезовог *коректива*, релативност Хјумовог сазнања можемо разумјети као нерелевантан услов могућности повијесности; као оно што омогућује пут кларификације психолошких појмова ка области *апсолутног знања – чистог појма*. Кантов психологизам је, у односу на Хјумов – још смо на Хегеловом трагу – управо, услед инсистирања на већ датој, извјесној, самореферентној, природи чистих форми сазнања; услед инсистирања на сада и ту датој извјесности уопште, поготово у другом издању *Критике*, на одређени начин даље од Хјума с обзиром на захтјеве Хегелове повијесне концепције. Даље, стога што Кант одбија да прихвати регулативни карактер чистих форми и чистих моћи сазнања и у области трансценденталне аналитике. Ово „одбијање“ доводи и до проблема могућности исказивања јасне повезаности трансцендентално-аналитичких, конструктивних, принципа и трансцендентално-дијалектичких, регулативних, принципа Кантове трансценденталне логике. Проблематика могућности суодноса рецептивитета и спонтанитета, разрјешена – то је, наравно, упитно – шематизмом чистих појмова разума у трансценденталној аналитици, сад се, на готово идентичан начин изналази и у покушају да се исказе могућност јасног теоријско-сазнајног суодноса принципа трансценденталне аналитике и трансценденталне дијалектике.

Регулативни принцип је временски принцип обиљежен регијом будућусног. Оно што је регулативно је оно што се нужно очекује као принцип. Или, оно што је регулативно је оно што се стално очекује као принцип. Он није дата аналитичка извјесност него својеврстан осјећај извјесности. *Стално*, неизмјењиво, оно што је сада и ту задобило одлику неког трајања/идентитета, за своју „презентну сталност“ треба да захвали принципу који је битно будућносни. Регулативни принцип обједињује регију будућносног и садашњег. Он је, супротно безвременој, аналитичкој, природи трансценденталне аперцепције, битно временит. Разликовање шеме и слике можемо разумјети једино уколико се обратимо апоретици времена; уколико појмимо да је привидни, презентни, опажљиви, идентитет било којег чулног егзамплара или било које искуствене везе неког затеченог мноштва чулних егзамплара, резултат функције, шеме, коју не можемо исказати у маниру интуитивне презентности, опажљивости; у маниру дате,

чулне, слике. Штавише, однос шема-слика не треба разумијевати полазећи из позиције потраге за разликовањем шеме и слике него у контексту нужне условљености било које слике – шемом. Условљености онога што је чулно, принципом који се не може чулно представити.

Проблем који смо најавили у претходним дијеловима рада, а који би требало да ријешимо позивајући се на Хјумово разумијевање природе и улоге уобразиље и, прије свега, природе времена у тако замишљеној Хјумовој концепцији, садржан је у питању о моћи која, поновићемо, дјелатном/динамичком сазнању дозвољава логичку извјесност/нужност; питању о теоријскосазнајном мјесту пунктуирања *струје свијести* које треба, у једном, презентном, *сада и ту*, тренутку, заузети како би му се дала ознака привидне извјесности логичког идентитета?

Да би свијест у процесу сталног идентификовања и реидентификовања, процесу произвођења релативних разлика/идентитета, разлика које нужно очекују своју будућу, повијесну, појмовну редефиницију, могла уопште задобити природу знања, па макар оно било и релативно, онда такве, релативне разлике/идентитете, ипак, треба моћи замислити као опште-логички извјесне. То, у оквиру појмова сопственог система, на специфичан начин, каже и рани Хегел. Интерес ума би у потпуности противрјечио сопственој природи уколико би се супроставио разумској рефлексiji. Такав ум би се ограничио, таквом, апсолутном, супротстављеношћу разуму.²⁹³ „...нужно раздвајање је један фактор живота који се образује вјечно се противстављајући, и тоталитет у највећој животности могућ је само путем поновног произвођења из највеће одвојености.“²⁹⁴ Задатак ума је да *очврсле супротности разума учини релативним*.²⁹⁵

Проста моћ разумијевања присутна између мноштва емпиријских, сазнајних, субјеката – проста могућност сазнајног консензуса/разумијевања; интерсубјективност – зависи и од те, замишљене, презентне, логичке/разумске извјесности. Иако произведени идентитети/разлике не могу носити одлику апсолутног идентитета – они су, гледано из позиције повијесности, само владајућа сазнајна филогенетска парадигма; скуп сазнања важећих за *дух времена* – ипак, ни разумијевање њиховог повијесног релативитета не можемо замислити уколико сазнање које вежемо за један специфичан повијесни период нема одлику (разумске) извјесности.

Отуда, још једном, помињемо Хајдегерове и Фихтеове ставове да је мишљење

²⁹³ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Разлика између Фихтеовог и Шелинговог система филозофије, у, Јенски спис, Логос, Сарајево, 1983, стр. 15-16.*

²⁹⁴ Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 15-16.

²⁹⁵ Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Исто*, стр. 15-16.

већ побједа коначности, да је (разумско/теоријско/формално-логичко) мишљење већ својеврстан (нужан) редукционизам, али отуда и Хегелов и Фихтеов и Хајдегеров захтјев да се тај редукционизам сазнања не прихвати као полазна позиција неког филозофског система. Да се не прихвати као конститутиван/*очврснут* него као релативан. За разлику од Канта, који такође тврди *коначност мишљења* – сјетимо се Кантове дистинкције божански-људски ум/разум – али који исто тако избјегава покушај превазилажења коначности; покушај присутан у системима три наведена филозофа. Коначност је, уколико у обзир узмемо само проблематику теоријске употребе ума, полазишно мјесто Кантовог система, а потреба за шематизмом резултат такве полазне перспективе.

Али, уколико су – враћамо се Фихтеовом основном проблему – принципи опште логике изведени из дјелатнога Ја Фихтеовог трансценденталног идеализма, уколико су хипотетички, која је то, онда моћ која одређује егзактну тачку прекида дјеловања свијести, дакле, неки замишљени идентитет неопходан за било какво разумијевање, а која се налази у „претходећем“, дјелатном - Ја? Или, како, такво, практичко Ја производи представе логичке извјесности – принципе опште и трансценденталне логике, чија се извјесност у Кантовој Филозофији „доказивала“ аналитичком самореферентношћу?

Фихтеов „одговор“ смо добили у једном од претходних цитата. „Одређивање“ (трансцендентална аперцепција) и „произвођење“ (трансцендентална уобразиља) увијек иду заједно? Фихте тврди да свијест, уједно, производи и петрифицира разлике/идентитете који су даље, подложни, новом редефинисању. Фихтеова аперцепција је, с обзиром на интенционални/будућносни карактер свијести – регулативна. Али, Фихте, тиме, само каже да битно дјелатна/практичка свијест, с времена на вријеме, одређује своје производе као идентичне/извјесне, а не даје одговор на питање шта је то што одређује специфичан моменат идентификовања/извјесности. Питање поријекла представе логичког идентитета остаје нерјешено. Како је уопште могућа представа неког логички извјесног идентитета? Откуда уопште таква помисао? Подвлачимо ријеч *представа* стога што одбијамо могућност идентитета независног од садржаја; одбијамо идентитет у виду чистог мишљења.

Овдје треба бити опрезан. У питање не доводимо самореферентну, практичку, природу свијести која је нужна одлика општенужности сазнања. Општенужно сазнање мора бити и самореферентно, неусловљено. Овдје питамо за мјесто логичке извјесности

таквих самореферентних/општеноужних принципа сазнања. Или, овдје, покушавамо да начинимо разлику између онога што је општеноужно и онога што је логички извјесно. Ријеч је прије свега о Фихтеовој трансценденталној концепцији, пошто је у Кантовом критицизму, услед аналитичке самореферентности логичких принципа, општеноужност изједначена са логичком извјесношћу. То што је такав, Кантов, доказ логичке извјесности мало вјероватан, то сада није у питању.

Општеноужно сазнање је плеоназам. Битна ознака сазнања је општеноужност, али „показати“ општеноужност у природи самореферентног, апсолутног, Ја, никако не значи и „показати“ неопходну, логичко-математичку извјесност/егзактност, произведених, релативних, принципа таквог апсолутног Ја. То што практички, самореферентни, принципи не могу бити доказани него само показани или постулирани и то што је проста чињеница сазнања већ знак општеноужности – општеноужност је битна ознака сазнања – то још никако не значи и да је логичка извјесност сазнања нешто што је самореферентно/општеноужно. Уколико општеноужност не треба доказ – проста чињеница сазнања је његов доказ – то никако не значи и да логичка извјесност/егзактност не треба доказ. Логичко-математичка егзактност/извјесност није битна одлика општеноужности сазнања – њу је потребно демонстрирати. Уколико су принципи опште логике, како то Фихте каже, хипотетички; уколико су условљени принципима *учења о науци*, онда је таквим принципима, за разлику од самореферентних, категоричких, принципа Кантове *Критике* – потребна демонстрација.

Хјумови принципи сазнања су, такође, општеноужни, али не и логички извјесни. Сјетимо се, Хјум тврди да „сви искуствени закључци, као свој темељ, претпостављају став да ће будућност бити једнака прошлости...“²⁹⁶ Да није тако, да нема те претпоставке о општеноужности сазнања, најобичније искуствено сазнање налазило би се у потпуном релативистичком хаосу не би било могуће. Хјум, једнако Канту и Фихтеу, тврди општеноужност принципа сазнања. Даље, тврди и нужност осјећаја логичке извјесности такве општеноужности – осјећаја који изводи из асоцијативне навике – али не тврди и њихову логичку извјесност или не тврди да су општеноужни принципи сазнања по природи, битно логички. Фихте, са друге стране, не тврди аналитичку извјесност логичких принципа, али критикује Хјумову позицију асоцијативног психо-

²⁹⁶ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 37.

логизма.²⁹⁷ Фихтеова уобразиља, супротно Канту, сада, дословно – сјетимо се Делеза и Хјума – добија назив обмане/фикције уобразиље.²⁹⁸

Каква је природа „осјећаја нужности“ Фихтеовог трансценденталног идеализма?

Најбитнији и најопштији, заједнички, елемент Фихтеове и Кантове трансценденталне концепције треба потражити у инсистирању на интуитивној самореферентности основних принципа сазнања. И један и други филозоф, у мањој или већој мјери – у тој *мјери* треба потражити и разлику ове двије филозофије – задржавају своје трансценденталне концепције у области *радикалног и методског* рационалистичког захтјева за непосредном, интуитивном, априорном извјесношћу почетних, елементарних, закона сазнања, али, наравно, све то уз јасну дистинкцију конструктивног/конститутивног карактера трансценденталних принципа априори сагледаних у виду „услова“ могућности искуства уопште и рационалистичке концепције урођених идеја која је претпостављала по-себну датост декартовске *res extensa*. Једнако Кантовом захтјеву за априорним, самореферентним, карактером чистих форми и моћи сазнања, или једнако његовој тврдњи да су категорије априорни принципи нашег сазнања *који се разумију сами по себи*²⁹⁹, и Фихте захтјева неусловљеност принципа *учења о науци*.

Фихте и Кант, подједнако, инсистирају да у основи извјесности сазнајних законитости мора постојати принцип који је, битно, недоказив.³⁰⁰ У том виду треба прићи и Кантовој тврдњи да приказ развића искуства у којему се појмови априори налазе као принципи не треба разумјети као приказ њихове дедукције (дедукције сагледане у традиционалном смислу; смислу извођења из нечега претходећег, другог, а не у смислу *трансценденталне дедукције категорија*) него као илустрацију.³⁰¹ *Илустрација*, за разлику од дедукције какву видимо у традиционалном теоријскосазнајном и логичком смислу, управо, имплицира сазнајну самореферентност, неизводивост и нужни догматизам с обзиром на поријекло основних принципа сазнања. Илустрација, а не дедукција, нам казује да је могућност извјесности сазнања једино могуће тврдити, али не и доказати по принципу довољног разлога, при чему то *тврдити* не треба разумјети као теоријски, наспрамни, став, него, као, практички, конструктивно/конститутивни чин.

Самореферентност принципа сазнања – овдје не улазимо у проблеме нужне

²⁹⁷ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 89-90.

²⁹⁸ Уп. Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 89-90.

²⁹⁹ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 121.

³⁰⁰ Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 168.

³⁰¹ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 101.

рестрингираности чистим формама чулности који у оквиру Кантове филозофије казују да нема слободе у теоријској употреби ума – код Канта, нужно имплицира претходећи, производећи/практички карактер сазнања. Немогућност супстанцијалне и логичке демонстрације основа трансценденталних принципа, већ, управо, говори о својеврсној слободи у теоријској употреби ума. Принцип који полази од себе као основа, а не из неког спољашњег, хипотетичког услова/узрока, мора понијети и одлику практичког. *Полазити од себе*, у оквиру теорије сазнања, не значи ништа друго него „дати“ нешто од себе „садржају“, придодати нешто прије било којег, очекујућег, садржаја. Значи, априори измијенити „затечени“ по-себни садржај, али и, истим, довести у питању могућност сазнања по-себности уопште. Даље, значи и претходећи, практички, *априори*, испоставити као мјесто могућности теоријског одношења према садржају уопште. Тек када предмету придодемо извјесне, а самореферентне, истим, практичке елементе сазнања, тек тада, сазнање уопште, може постати предметом свијести уопште и предметом теоријског, спољашњег, наспрамног, сагледавања.

Горенаведене ставове треба прихватити са резервом јер досег *практичког* у теоријској употреби ума, и све то сагледано са становишта проблематике односа садржаја сазнања и претходећих, априорних, форми сазнања или, све то сагледано са становишта јасног разликовања појмова *априори* и *трансцендентално*, можемо искористити и као један од примјера теоријскосазнајних проблема на основу којих треба исказати и специфичности Кантовог и Фихтеовог система трансценденталне филозофије. Слободу у теоријској употреби ума код Канта можемо тражити само у оквиру трансценденталне аперцепције ослобођене било каквог садржаја.

Наиме, управо је одбијање аналитичке аутономије принципима мишљења и, истим, одбијање аутономије садржају уопште, садржају по-себи, битна ознака Фихтеовог система трансценденталнога идеализма. Фихтеово разумијевање самореферентне природе сазнања ослобођено је од специфичног, критицистичког, разумијевања појмова *априори* и *аналитичко*. На крају крајева, разликовање априори и апостериори је у потпуности релативизовано у систему *учења о науци*.³⁰²

Сазнајна самоизвјесност основних принципа мишљења, и код једног и код другог филозофа, требало је да прекине дотадашња теоријскосазнајна лутања која су се огледала у мноштву релативистичких покушаја коначног изналажења онтолошког/

³⁰² Уп. Ј. Г. Фихте, *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976, стр. 128-129.

метафизичког основа, смисла и циљева сазнајних стремљења. Трансцендентални обрт треба разумјети као историјско-филозофско мјесто битно обиљежено самореферентним логичким и теоријскосазнајним принципима који носе одлику практичких „услова“ могућности сазнања. Први принципи мишљења су – плеоназам је јасан – само и могли били први (принципи) зато што се изван њих није могла претпоставити ни сагледати никаква, ни референтна ни упоришна, тачка, тако да се чинило да је за своју успјешност сазнање требало захвалити управо немогућности демонстрације сопствених законитости. Уколико бисмо проблему извјесности сазнања приступили полазећи од покушаја дедуктивних или индуктивних демонстрација или из позиције урођених идеја које одговарају поретку стварствености по-себи, тиме бисмо само завршили у некој врсти перманентног, релативистичког лутања од последице ка замишљеном, супстанцијалном, по-себном узроку, чиме бисмо могућност извјесности сазнања увијек објашњавали неким новим сазнањем³⁰³ и чиме би смисао првог узрока (сазнања) увијек остајао присутан као захтјев, а непознат као принцип. Поред тога, било какав покушај дедуктивних или индуктивних извођења сазнајних принципа већ претпоставља неку употребу сазнајних принципа – употребу онога до чијих би битних особености таква дедуктивна и индуктивна извођења тек требало да нас доведу. То што се у свакој од таквих, традиционалних, потрага за замишљеним, супстанцијалним, по-себним, темељом сазнања већ налазило као принцип, принцип који саму потрагу за утемељењем већ, логички дозвољава – управо то је у великој мјери предмет онога што би требало да се назове трансцендентална филозофија.

Нове, трансценденталне, филозофске концепције су до измјене темељних принципе дотадашње логике и теорије сазнања могле доћи једино кршењем основних правила и захтјева традиционалне логике. Једно, наравно, претпоставља друго – до измјене основних, најопштијих принципа логике може се доћи једино њиховим кршењем. Трансцендентална самореферентност, управо, одбацује темељну законитост коју традиционална логика захтјева приликом сваког покушаја дефинисања – захтјев да дефиниција мора да се исказе у позитивној форми; да треба да нам каже шта дефиниендум јесте, а не шта дефиниендум није. Трансцендентална аперцепција не каже шта она јесте или шта нека датост јесте него, сјетимо се „трансцендентално-логичке диференције“, *јестост*, као такву, тек, треба да успостави. Аперцепција је,

³⁰³ Уп. Ј. Г. Фихте, *Исто*, стр. 168.

већ код Канта, претходећи чин који дозвољава било који, накнадни, теоријски, став. Али, казати да принципи сазнања морају бити самореферентни да би били општеноужни, никако не значи и дати одговор на питање њихове логичке извјесности.

Општеноужност и логичка извјесност самореферентних принципа трансценденталних филозофских концепција заснива се на некој врсти негативне дефиниције. Она је, у најширем виду казано, апофатичка извјесност. Трансцендентална филозофија, прије илустрације трансценденталних „услова“ могућности сазнања, треба да нам, у маниру својеврсне трансценденталне редукције, покаже шта сазнање не може да буде. Оно је апофатичко и у историјско-филозофском и у доктринарном смислу. Теоријскосазнајна могућност која у историјско-филозофским одбацивањима остане имуна на критику – одбацивање/критика позиције урођених идеја или, даље, одбацивање емпиристичке позиције и Хјумове скептичке иначе које се огледа у психолошком релативизму – предмет је трансценденталне филозофије. Даље, сагледано са становишта иманентне, доктринарне, природе трансценденталних принципа, они су апофатички и стога што сваки говор о сазнању као теоријском темату или предмету могуће демонстрације већ претпоставља „претходећу“ дјелатну улогу сазнања – дјелатну улогу предмета који је, наизглед, у питању. Или, сваки покушај да се исказе бит или суштина сазнања у виду наспрамне, теоријске датости; у виду предмета могуће анализе; претпоставља дјелатну сазнајну структуру која било који предмет, па и сазнање као предмет, тек, треба да доведе до датости. Дефиниција више није релација него аутономна практичка тврдња – чин. Немогућност теоријског, традиционалног, дефинисања сопствених полазишта, апофатичку природу трансценденталних принципа, трансцендентална филозофија покушава да испостави као принцип који тек и дозвољава било који, накнадни, теоријски став. Ставу претходи чин. Али, доказ, демонстрација, а не просто самореферентно, практично постулирање логичке извјесности таквог чина је нужан јер претпоставља вријеме. Само с обзиром на релативност времена можемо доказати логичку извјесност или „осјећај нужности“ самореферентних принципа. Општеноужност можемо постулирати као принцип, али логичку извјесност таквог принципа морамо доказати с обзиром на будућносни карактер времена.

С обзиром на питање односа Хјума и трансценденталне филозофије, а у контексту управонаведеног проблема Кантове и Фихтеове (практичке) самореферентности основних принципа сазнања, за сада је битно упитати слједеће: Уколико тврдимо да

ниједан предмет није сазнатљив уколико се не „односи“ на априорне моћи и форме сазнања (Кант) или уколико се не односи на сазнање које своју природу уопште исказује у виду практичке самореферентности дјелатнога Ја; оног Ја које саме те кантовске сазнајне форме, „претходећи“, производи и доводи у јединство (Фихте), онда се поставља питање референтне тачке сазнања као таквог; извјесности сазнања уопште. Онда априорна структура основа могућности сваког актуелног сазнања и сама остаје несазнатљива. Та, несазната, референтна, тачка је оно што је у филозофији, овдје смо на Витгенштајновом трагу, остало *неизрециво и немисливо*.³⁰⁴

Још увијек смо у оквиру законитости Кантове и Фихтеове филозофије. И један и други су свјесни потребе за самореферентном природом сазнања, али, обратићемо се Рортију: „Уколико постулирамо да су опште форме сазнања или језика своји, сопствени, *rationes cognoscendi* – да чине себе (само)сазнатљивим, без потребе за одношењем према нечему другом - онда се налазимо пред питањем зашто ова особина није могла да вриједи и за предмете искуства?“³⁰⁵ Отвара се питање зашто смо уопште и помислили да постоји проблем извјесности и оправданости искуствених сазнања? Хјум, сјетимо се, тврди да то што искуственим сазнањима не можемо дати одлику логичке извјесности никако не значи и да, таква, логички релативна, искуствена, сазнања немају своју употребну сврху. Шта је то што, прије свега Фихтеовим трансценденталним принципима, даје одлику и предност нужности у односу на Хјумову теоријскосазнајну концепцију?

Искуствена и научна сазнања су дефиниције предмета својих истраживања тражиле у показивању њихове бити у неким другим, референтним, предметима; ови други су своју специфичну разлику доказивали постојањем неких трећих, и тако у бесконачност... Уколико трансценденталне моћи и форме сазнања, управо услед претензије ка општости и нужности/објективности важења својих принципа, не могу указати на сопствени *ratio cognoscendi* зашто бисмо онда од искуствених сазнања тражили потврду коначне доказивости и утемељивости. „Ова дилема је позната из теологије: ако Бог може бити *causa sui*, зашто то онда не би могло да важи и за свијет? Зашто једноставно не изједначити Бога и Природу – како је то Спиноза урадио?“³⁰⁶

Сама потреба за (традиционалном) филозофијом је, у одређеној мјери, овим, дове-

³⁰⁴ Уп. R. Rorty, *The reification of language, y, The cambridge companion to Heidegger*, 1993.

³⁰⁵ R. Rorty, *Исто*, стр. 337.

³⁰⁶ Уп. R. Rorty, *Исто*, стр. 342.

дена у питање. Уколико филозофија треба да се бави првим и основним принципима мишљења и бивствујућег – било да су ти принципи трансцендентални било онтолошки – и уколико у истима треба да се изрази коначна и потпуна природа појединачног и да се прекине бесконачан ланац искуственог доказивања „увијек нечим другим“, онда је немогућност доказивости извјесне основне структуре првих принципа сазнања уједно и знак темељног неспоразума у првом и битном захтјеву филозофије. Захтјеву који се поставља за свако, само не и за филозофско сазнање.

Хјумова филозофија се критикује тако што се демонстративни, психолошки, принцип асоцијативне навике, испоставља као практичко, претходеће, самореферентно правило којему, с обзиром на Канта, треба дати одлику логичке извјесности, а с обзиром на Фихтеа, одлику осјећаја нужности? Асоцијација се, казали би и Фихте и Кант, не демонстрира навиком него се логички извјесна асоцијација, или „претходећи“ осјећај нужности асоцијације, испостављају као принципи који су услов могућности саме навике или, успостављају се као принцип неопходан и за она искуства која немају одлику општенужности природних или математичких законитости. Отуда и наш став да је проста чињеница сазнања нужен доказ општенужности сазнања – да општенужности није потребна демонстрација. Најобичнија искуствена сазнања су резултат претходеће општенужности – то тврди и Хјум – али општенужности која је или логичка (Кант) или својеврстан осјећај нужности ?(Фихте).

Још једном ћемо поновити да и Хјум и Фихте и Кант захтјевају општенужност сазнајних принципа, али да Хјум не тврди и њихову логичку извјесност. Фихте, такође, не тврди логичку извјесност принципа сазнања која има одлику аналитичке извјесности принципа опште логике ослобођених сваког садржаја. Али, Фихте, такође, не прихвата ни Хјумову психологистичку концепцију асоцијативне навике. Фихте и Хјум говоре о обмани/фикцији уобразиље и о „осјећају нужности“. Каква је природа Фихтеовог „осјећаја нужности“? уколико он није ни аналитички ни психологистички?

Логичка извјесност је, како смо казали, код Канта, изједначена са појмом априори. Општенужно је оно што је већ логички извјесно и што захтјева логичку извјесност на основу ,чисте, од сваког садржаја ослобођене, аналитичке самореферентности Кантових опште-логичких и трансцендентално-логичких принципа. Априори је оно што је општенужно, логички извјесно и тек такав априори дозвољава просту представу објективитета, казао би Кант. Принципи општенужности код Канта не могу имати

одлику релативитета супротну налазима чисте математике и природне науке.³⁰⁷

Колико је такав, аналитички, Кантов, приступ теорији сазнања испуњен тешкоћама, показали смо у претходним дијеловима рада. С обзиром на пријенаведене Рортијеве ставове, Канту постављамо питање зашто се од Хјумовог психологизма, који такође носи одлику општенужности, захтјева и логичка извјесност такве општенужности која у оквирима Кантове филозофије не може доказати сопствени *rationes cognoscendi*? Општенужност сазнања је самодоказива; проста чињеница било којег сазнања или проста чињеница опажања је, казали смо, доказ општенужности сазнања – општенужност сазнања је самореферентна – али логичка извјесност Кантових принципа, у тренутку пуштања у битно временит свијет садржаја било којег сазнања, свој доказ више не може тражити у оквиру аналитичке, самореферентне, ослобођености од времена, него само у оквиру релативности будућносног карактера времена. Све то уколико је уопште могуће и мислити логичке законитости независно од садржаја.

Однос Фихтеовог трансценденталног идеализма и Хјумовог трансценденталног емпиризма, с обзиром на Канта, битно је другачији. Дитер Хенрих ће казати да *дјелатну радњу*, акцију/дјеловање као такво, не можемо проматрати раздвојену од моћи сазнања. Фихте покушава да нам покаже да свијест посједује аспекте који нису подређени или објашњиви ни емиричким извјесностима ни логичким истинама. Шта год да је природа или одлика овако појмљене свијести, она се не може ни достићи ни дефинисати начелима које користимо или које можемо изнаћи у околиштима емпиријских и логичких сазнања и принципа.³⁰⁸ „Дјеловати, знати да дјелујем и, даље, имати на уму циљ и сврху дјеловања; све су то аспекти који су неодвојиви од *дјеловања*. Насупрот овоме, казати да *дјелујем*, па након тога „открити“ да сам дјеловао и, даље, спознати шта је то што сам хтио да постигнем током дјеловања – напосто нема смисла.“³⁰⁹

Општенужност Фихтеових принципа је самореферентна, али не и логички извјесна. Али, за разлику од практичке самореферентности/општенужности за коју је бесмислено тражити доказ – она је напосто практички постулат, Фихтеов осјећај нужности, једнако Хјумовој демонстрацији осјећаја општенужности принципа каузалитета, с обзиром на битно временит карактер садржаја сазнања, треба доказ који нема ни одлику простог постулата ни одлику аналитичко-логичке извјесности. Уоп-

³⁰⁷ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 101-102.

³⁰⁸ Уп. D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard U.P. 2003, стр. 168.

³⁰⁹ D. Henrich, *Исто*, стр. 168.

штено казано, принципи Фихтеовог трансценденталног идеализма, једнако Хјуму, нису принципи извјесности него релативности сазнања. Осјећај нужности, у оквиру садржинско-временске релативности, не може се постулирати – мора се доказивати?

Два су питања која су битна за проблем односа Хјума и трансценденталне филозофије.

Већ смо казали да бисмо погријешили уколико бисмо Кантово задржавање преостатака принципа опште логике у трансценденталном критицизму, напросто, одбацили као бесмислено. Основни принципи опште логике, једнако било којем метафизичком ставу, остају присутни. Принципе опште логике, логике извјесности, можемо, једнако метафизици, разумјети *као природну диспозицију ума*. Иако нам недостаје јасан доказ њихове извјесности, они су, напросто, присутни. Њихова проста присутност захтјева, ако не доказ, онда увјерљиву кларификацију какву нисмо могли изнаћи у оквирима Кантовог критицизма. У одбрану Канта, дакле, поставили смо питање: Како је уопште могућа помисао о тако нечему као што је опште-логички идентитет?

Исти принципи опште логике, с обзиром на Фихтеово инсистирање на садржају, не могу изнаћи ни хипотетички доказ своје извјесности. Готово идентичан проблем ћемо, у слjedeћем поглављу, сусрести и код Хајдегера. Иако са Фихтеовом филозофијом извјесност принципа опште логике губе одлику категоричности, самореферентности – они су изведени из првог принципа учења о науци – то још никако не значи и да Фихте даје одговор о *простој могућности помисли тако нечега као што је опште-логички идентитет* на основу битно садржинских/временитих принципа учења о науци. Та помисао, у Фихтеовој филозофији, није аналитичка, као што је то случај у Кантовом покушају, али ту помисао не можемо „кларификовати“ ни из позиције Фихтеовог учења о науци; позиције релативности битно временитог садржаја сазнања.

Ни Фихте ни Кант, у оквирима својих система, не дају јасан одговор на питање могућности опште-логичког идентитета и, и један и други то не успијевају с обзиром на проблематику времена.

Покушали смо одговорити на ово питање тако што смо се обратити Хјумовом поимању улоге уобразиље, која, супротно Канту из *друге аналогије искуства*, своју сазнајну функцију не мора спроводити само у оквиру пројектовања линеарног слиједа очекујућих догађаја.³¹⁰ Покушали смо, сходно Делезовом одређењу трансценденталног

³¹⁰ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 8-10.

емпиризма, у Хјумовој филозофији, пронаћи принцип који није ни строго трансцендентални ни строго психолошки, а на основу којег бисмо могли одредити поријекло помисли о извјесности општелогичког идентитета.

6. Кант и проблем метафизике

- Хајдегер и Кант -

Хајдегерово *разумијевање духа* Кантове филозофије, било да је ријеч о дјелу *Кант и проблем метафизике* било о другим Хајдегеровим списима који се дотичу Кантовог мишљења, неће нас ослободити од превирања каква смо затекли у досадашњим интерпретацијама Кантове теорије сазнања. Све амбиваленције и сва „изобличења“ присутна приликом *фундаментално-онтолошких* анализа основних мотива Кантових трансцендентално-критицистичких настојања могли бисмо свести на питање о дозвољеном оквиру или коначној граници легитимне интерпретације онога што се у историји филозофије, почевши са Фихтеом, назива *духом*, а не *словом* Кантове филозофије. Гдје је, другим ријечима, критична тачка у којој се разумијевање и разоткривање имплицитних, а неексплицираних, елемената неког филозофског дјела или система у цјелини, његов дух, у овом случају дух Кантовог филозофског пројекта, преиначава у сасвим ново, страно и самосвојно слово?

Спис *Кант и проблем метафизике* заузима посебно мјесто унутар Хајдегерове интерпретације Кантове филозофије. Несумњиво, и овдје, у овом дјелу, присутни су мотиви који смјерају ка покушају да се основни принципи, циљеви и налази Кантове мисли сагледају, представе и критикују из контекста централних питања која су окупирала Хајдегерову фундаментално-онтолошку позицију. Прије свега, питања везаних за проблем смисла бивствовања, проблем времена/временовања и, на крају крајева, њиховог „суодноса“ – онога „И“ Бивствовања и времена. Ипак, за разлику од осталих Хајдегерових списа, укључујући у великој мјери и *Бивствовање и вријеме*, у којима се разумијевање Кантове филозофске позиције може свести на критику још једног, од мноштва, репрезентационалистичких система филозофије – штавише, уколико узмемо у обзир Хајдегера послије „окрета“, ријеч је о врхунцу репрезентационализма – у овом дјелу покушава се показати да *критику чистог ума* не треба промишљати полазећи

из оквирне позиције *теорије сазнања*³¹¹. Иако овакав став, експлиците, можемо изнаћи и у *Бивствовању и времену*³¹², посебност Хајдегеровог промишљања у дјелу *Кант и проблем метафизике* огледа се у, казаћемо, заузимању и форсирању *као да...* позиције. *Као да...* Кантова филозофија није теорија сазнања; *као да...* је ријеч о недовољно промишљеној фундаментално-онтолошкој позицији; *као да...* шематизам чистих појмова разума упућује на регулативну природу, не само идеја, него и априори форми чулности и разума... .

Теоријскосазнајно полазиште, управо, имплицира представљачко мишљење – репрезентационализам – теорију у битно редукованом виду. Традиционална филозофија и њен спекулативни врхунац, метафизика, слушајући Хајдегерове ставове од којих није одустајао ни у једном периоду развоја своје мисли, одувјек је узимала бивствујуће као референтну тачку својих разматрања, притом постављајући и питање о бивствовању самом и/или бивствовању бивствујућег у маниру датог, презентног предмета сваког могућег промишљања. Истим, језик филозофије и метафизике био је обиљежен логичким исказима, шире, ставовима који предмет свог испитивања нужно постављају у опозицију према већ претпостављеном носиоцу таквих ставова – сопству. Ближе истини, ова темељна, а нерелевантна, репрезентационалистичка особеност мишљења тек и дозвољава да се мишљење испостави као својеврсна моћ испитивања већ датих датости – предмета. Да се мишљење појми као испитивачка³¹³ дјелатност. Укратко, *representatio* претпоставља *adequatio*³¹⁴. Оно, мишљење, не чека него, индикативно, савршено самоувјерено, очекује, декартовски, *јасан и разговјетан*, одговор. Захтјева, одговор који је увијек, већ неки, унапријед постављени и замишљени – *adequatio*. Репрезентационализам своју логичку природу гради и исцрпљује из ставова обиљежених заједничким именицима *раздвајања, разликовања и конфронтирања* мишљења и предмета промишљања којима, даље, треба обезбиједити или изнаћи, конструисати, одговарајући, кореспондирајући „одговор од“...предметности.

Оно што не треба заборавити приликом оваквих квалификација најширих репрезентационалистичких методолошких полазишта јесте чињеница да са Кантовом критичитстичком филозофијом овај „испитивачки“ карактер мишљења постаје и његов отворен, релевантан, принцип. Неупитно, почетно правило; експлицитна

³¹¹ Уп. М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 21.

³¹² Уп. М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007, стр. 30.

³¹³ Уп. М. Хајдегер, *Питање о техници, у, Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 21.

³¹⁴ Уп. М. Хајдегер, *Превладавање метафизике, у, Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 65.

и легитимна полазна особеност научних мисаоних настојања. Оно што је до Канта остало самораузмљиво или олако прихваћено, наиме, јасан и разговјетан став који би требало да нам појасни могућност ефикасности природних наука и извјесности њених резултата, са *Критиком чистог ума* постаје расвјетљено и успостављено као прва, најопштија, законитост научних настојања – као, казаћемо, „трансцендентална методологија“. У другом уводу за своју прву *Критику*...Кант ће тврдити да ми *сазнајемо a priori о стварима само оно што сами у њих улажемо*. Овај Кантов став не треба разумјети у смислу својеврсне теоријскосазнајне таутологије, него управо као принцип који обезбјеђује такво нешто као што је могућност објективности, општости и нужности, природних закона и/или законитости и принципа природних наука. „И тако, штавише, и физика има да благодари за тако корисну револуцију у начину свога мишљења једино тој замисли, да она сходно ономе што сам ум уноси у природу треба да тражи у њој (не дајој лажно приписује) оно што од ње има да научи, а о чему сама за себе не би ништа знала.“³¹⁵

За разлику од овакве рецепције, Кантово мишљење се сада, у дјелу *Кант и проблем метафизике*, намјерава представити као историјско-филозофско мјесто у којему се један филозофски систем понајвише приближио могућности расвјетљавања онога што Хајдегер назива *тлом, темељом метафизике*. Питању: „Шта је, у основи узев, метафизика?“³¹⁶ Овом, прије свега отвореном, проблему; проблему метафизике и Хајдегеровом покушају изналажења њеног мање-више јасног „утемељења“ у Кантовој првој *Критици* треба приступити пажљиво.

У кратким предговорима за дјело *Кант и проблем метафизике*, Хајдегер ће упутити и на сврху његовог „насилног“ приступа интерпретацији *слова* Кантове филозофије и на генерални мисаони оквир у којему би требало разумјети његов новоотворени, апоретички, прилаз проблему метафизике. И један и други подухват, тврдићемо, посједују заједничке одлике и мотиве.

Супротно историјско-филолошким анализама и интерпретацијама различитих филозофских система, казаће Хајдегер, дјело *Кант и проблем метафизике* треба разумјети као „мисаони дијалог“ филозофа. Дијалог – покушаћемо разумјети Хајдегерову намјеру – како у овом конкретном случају, тако и проматрано уопште, треба сагледати (боље је рећи прихватити) у виду разговора смјештеног у отвореном

³¹⁵ И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 16.

³¹⁶ М. Хајдегер, *Увод за "Шта је метафизика"*, у, *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, стр. 323.

пољу могућности у којему можемо изнаћи различите интерпретације о истоветном предмету пропитивања, надајући се, ово ћемо оставити као отворен проблем, коначном консензусу. Предмет дијалога, истим, треба ослободити одлике простог темата неког разговора или промишљања, у крајњој инстанци, треба га разријешити и одлике извјесности предметности уопште и придодати му природу апорије у своме дословном, заостреном смислу ријечи. Предмет дијалога није тек тако присутан темат обиљежен скупом већ-датих, познатих/позитивних, било битних било ефермених, ознака, него, прије свега, оно што је непознато у њему. Нити је ријеч о простој анализи неког датог садржаја, у овом случају садржаја Кантове филозофије сагледане у свијетлу заснивања метафизике, нити о покушају адекватног позиционирања Кантове филозофије у агломерату других, традиционалних, филозофских система. Сврха онога што Хајдегер назива „мисаоним дијалогом“ не врхуни толико у кларификацији и елаборацији садржаја, колико у показују да се у садржају изнађу и оне могућности које су у њему живо присутне као неисказане потенције скривене и самом саговорнику/аутору. Још даље, и то је оно што је битно, поље могућности различитих интерпретација не би ваљало појмити као скупину мање-више прикривених, а датих, извјесних, алтернатива/одговора које напосто треба препознати, одабрати, прихватити и примјенити у виду разрјешења за неки претпостављени проблем, него би га ваљало појмити и као услов могућности, *ratio essendi*, дијалога самог. Дијалога у консензусу нема; он престаје да постоји. Непознато у њему не мора бити само циљ, него и услов просте присутности дијалога који се, а то је оно што је готово немогуће прихватити, никада не мора ни разријешити. Уколико је полазиште сваког дијалошког покушаја одређено апоријом; непознаницом; онда је свако иницијално увјерење о могућности њеног коначног разјашњења у претпостављеном консензусу исхитрена и неоправдана претпоставка. Ако, логички казано, не знамо које су битне ознаке предмета пропитивања дијалога, а та непознаница није ништа друго него, управо, услов сваког апоретичког дијалога, онда не можемо ни знати ни очекивати да можемо доспјети до њихове финалне кларификације. Оно што се на почетку сваког дијалога – по свему судећи вођено неком врстом трагичке искључивости и неспоразума – парадоксално, заборавља, јесте - дијалог. Заборавља се могућност да дијалог може имати сопствену сврховитост.

Оно што на овом мјесту треба показати и нагласити јесте да Хајдегеров најопштији

став о историјско-филозофском мјесту и вриједности Кантове филозофије увелико одговара и његовом принципијелном приступу „темату“ *метафизика*. У истој мјери у којој *оно што је филозофско* у Кантовом заснивању филозофије треба потражити у њеном указивању на *оно непознато*³¹⁷ и метафизику као метафизику треба разумјети као отворен, актуелан проблем. Другачије, у дјелу *Кант и проблем метафизике* Хајдегер се не бави толико апоријама метафизике, колико саму метафизику испоставља као апорију. Као непознато, отворено, али, ваљало би нагласити, никако не и мање дјелатно, поље *могућности*. Могућност, не и логичка извјесност, постаје аутономни темат Хајдегерове филозофије. Из истог, поновићемо, оно што је за Хајдегера вриједно у његовом приступу Кантовој трансценденталној филозофској позицији, треба потражити на оним мјестима прве *Критике* у којима Кант, што отворено, што имплиците, каже – „не знам“. Пажња се окреће према оним тачкама у Кантовим списима које се, *указујући на оно непознато, беспретпоставно* отварају према ономе што је метафизичко. Према тачкама које се не могу образложити, појаснити или напросто исказати актуелним терминолошким и појмовним индексом дотадашње филозофије. „За право разумијевање наслова овог списка могао би да послужи упут: оно што је проблем за метафизику, наиме питање Бивствовања као таквог у цјелини, чини да проблем постане метафизика као метафизика. Синтагма „проблем метафизике“ двозначна је.“³¹⁸

Највиша тачка до које нас Хајдегерова интерпретација Кантове прве критике може одвести јесте она у којој се јасно расвјетљава и позиционира евидентна апорија присутна у Кантовој критицистичкој филозофији. Величину апорије не би ваљало размјети као недостатак, него управо као мјесто које се налази у позитивној корелацији са величином живости и актуелности Кантове мисли. Уколико у разумијевање дјела *Кант и проблем метафизике* ступимо полазећи из позиције очекивања одговора на претпостављена питања окупљена око темата *метафизика* или са увјерењем да је ријеч о још једном критичком осврту на застарјеле и неосноване филозофске концепције којима само треба дати и одредити адекватну историјско-филозофску или, у најбољем случају, повијесну позицију у мноштву других, мање-више „успјешних“, спекулативних система - начинићемо иницијалну грешку у приступу разумијевању која ће нам онемогућити увид у стварни значај и значење овог Хајдегеровог списка.

„Критика чистог ума нема никаквог посла са „теоријом сазнања“.“³¹⁹ Нити је

³¹⁷ Уп. М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 34.

³¹⁸ М. Хајдегер, *Исто*, стр. 10.

³¹⁹ М. Хајдегер, *Исто*, стр. 21.

ријеч о покушају успостављања, нити о покушају достатне елаборације неког новог теоријскосазнајног система филозофије. Ако је и ријеч о теорији сазнања, казаће Хајдегер, онда то засигурно није теорија онтичког, него онтолошког сазнања.³²⁰ Тежиште достатног интерпретирања Кантове критицистичке филозофије треба раздвојити од настојања да се анализирају, систематизују или разумију претходећи услови могућности позитивних, искуствених наука/сазнања – тачније, то не би требало претпоставити као примарни циљ Кантове прве *Критике* – и поставити га на мјесто покушаја излагања јасног одговора на питања везана за проблем природе и граница оних сазнајних моћи потребних да би се датост предметности уопште појавила у пољу сваког могућег позитивитета – искуства у најширем смислу ријечи. Проблем могућности датости предметности сваког могућег искуства, али и, то је оно што је битно, сва саморазумљива и предразумљива питања која се отварају приликом радикалне анализе проблема датости, окупирају и дефинишу Хајдегеров правац при интерпретацији Кантове филозофије у спису *Кант и проблем метафизике*. Условно казано – методологија, тачније, приступ проблему је у најширем, хајдегеровском смислу – онтолошки. Коперникански обрт, сагледан са становишта Хајдегеровог мишљења, треба разумјети као покушаја да се испостави достатно разумијевање „претходећег“ поља могућности које тек дозвољава да се предметност испостави као дата „за“ неко сазнајно Ја. Акценат пропитивања се помјера са промишљања окупљених око досезања посебних сазнања – сазнања која се тичу апстракција и генерализација битних особености већ датих датости, а све у сврху њихове „адекватне“ дефиниције – и усмјерава ка, поновићемо, условима могућности тако нечега као што је датост предмета искуства.

Иако овакав, онтолошки, приступ ка разумијевању Канта већ представља велики, никако не и потпун, откол од устаљених интерпретација *трансценденталне естетике* и *трансценденталне аналитике*³²¹, казаће Хајдегер, то још није довољно да бисмо досегнули до онога што је суштинско у Кантовој филозофији. Стали бисмо на пола пута уколико бисмо казали да се онтичка истина „равна“ према онтолошкој. Да онтолошка истина „претходи“ онтичкој. Хајдегер овдје упућује на већ присутна онтолошка разумијевања Кантове филозофије која, са мањим или већим разликовањима, можемо изнаћи и код Хусерла и код специфично „вриједносне“ интерпретације основних принципа Кантове прве критике какву можемо изнаћи код неокантоваца. Историјско-

³²⁰ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 21.

³²¹ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 21.

филозофски гледано, Хајдегерови мотиви за спис *Кант и проблем метафизике* непосредно коријене у неслагању са Хусерловим трансценденталним периодом у развоју феноменолошког пројекта, који експлиците започиње са *Идејама* али и са тада актуелним неокантовским разумијевањима Кантове филозофије. Наиме, и то је мјесто гдје би требало потражити јасан одговор о посебности карактера Хајдегеровог приступа Кантовом трансценденталном идеализму, форсирање било којег вида онтолошког приступа при разумијевању основних принципа трансценденталног идеализма јесте ваљано, али, додао би Хајдегер, не и довољно. Онтологија се овдје, у Кантовој првој *Критици* „по први пут утемељује и враћа к себи као општа метафизика...“³²²

Како би требало разумјети овај Хајдегеров став?

Хајдегер започиње своја промишљања Кантове прве критике уводећи традиционалну, у хришћанској теологији успостављену, подјелу на општу и посебну метафизику – *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*. Метафизичка пропитивања окупљена око испитивања битних особености специфичних регија бивствујућег, прије свега питања о Богу, човјеку и природи; њиховог већ-датог и неупитног *шта* и *како*; називана су теологијом, психологијом и космологијом. Свака од ових „регионалних“ онтологија или специјалних метафизика јасно је тематски одвојена од питања која заокупљају генералну метафизику.³²³ За разлику од покушаја да се до природе, суштине, бивствујућег, било којег од већ датих и претпостављених темата горенаведених специјалних метафизика, допре темељним дескриптивним анализама или апстраховањима најбитнијих ознака датог предмета испитивања, општа метафизика (онтологија) је заокупљена питањима која претходе - која се тичу значења и смисла предиката *бивствујући*. Шта значи казати да било који предмет могућег искуственог, научног или традиционалног филозофског пропитивања може понијети предикат *бивствујући*? Шта значи казати да нешто *јесте* – да *бива*? Без адекватног разрјешења ове апорије, легитимитет сваке партикуларне дефиниција било којег предмета пропитивања заостаје у својеврсној теоријској мањкавости. Свакој од тих дефиниција нешто недостаје или свака од њих нешто претпоставља. Наиме, одговор на питање о условима који допуштају да се нешто уопште и да појавити у пољу сваког могућег позитивитета - бивања. Било да је ријеч о простим искуственим покушајима одређења најбитнијих ознака предмета употребе или пропитивања, било о метафизич-

³²² Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 21.

³²³ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 16-17.

ким дефиницијама које превазилазе сваку могућност искуствене потврде, приоритет питања о бити или смислу онога *јесте, бива, бивствује* остаје нетакнут.

Слушајући Канта, ови услови који допуштају да нешто уопште и може понијети предикат *бивајућег* предмета; услови његове прости манифестности за...неку свијест или услови који допуштају да се датост тек и може појавити у пољу интересовања неке свијести, без обзира на могућност сигурне искуствене верификације природе, граница или карактеристика једне од таквих датости за...неку свијест – изналазе се у априорним, трансценденталним моћима нашег сазнања. Ови трансцендентални услови могућности датости предмета сваког моћег искуства резултат су синтетичког јединства чистих, априорних форми чулности и чистих појмова разума.

Још нисмо у пољу битних налаза и намјера Хајдегеровог мишљења, ближе, његове (фундаментално) онтолошке интерпретације Кантове филозофије. Казати да је „теоријскосазнајна“ проблематика Кантове прве критике онтологија или генерална, општа, метафизика, заправо значи и устврдити да су се традиционални покушаји утемељења филозофије транспоновили у поље оних метафизичких испитивања која се темеље у дефиницијама истине сагледане у смислу *извјесности обезбјеђујућег представљања*.³²⁴ *Adequatio* мишљења и бивствујућег, принцип кореспондентности, сагласности, преображава се у теорију истине која своје извориште тражи у извјесности онога *Ја мислим*, највишој тачки нововјековне логике – трансценденталној аперцепцији.³²⁵ Ријеч је о преображају у којем, по Хајдегеровим ријечима, *adequatio, међутим, остаје сачувано*.³²⁶ Штавише, тек тамо гдје се Ја (мислим, пратим, идентификујем) постави као мјесто извјесности датости предмета сваког могућег пропитивања; гдје се, логичким језиком казано Ја успостави као мјесто које обезбјеђује конзистентност и кохерентност датости, њен идентитет – „тек се ту суштина предмета показује у својој предметности.“³²⁷ Тек се ту суштина датости предметности, њена бит, јасно и неупитно исказује као објект; слика; пред-метнутост за неко сазнајно Ја. Предметност „за нас“. И, истим, тек се ту метафизика јасно разоткрива и испољава као метафизика предметности – метафизика бивствујућег у смислу предмета за... неки сазнајни субјект.

И у овом, негативном, контексту Кантове филозофије, пратећи Хајдегера,

³²⁴ Уп. М. Хајдегер, *Превладавање метафизике*, у, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 57.

³²⁵ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 64.

³²⁶ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 65.

³²⁷ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 65.

можемо увидјети једну историјско-филозофску, мада, казаћемо, непромишљену предност. Тачније, Кантово мишљење можемо сагледати и као јасну историјско-филозофску тачку у којој се оно што је у дотадашњој филозофији било мање-више транспарентно, потиснуто или недовољно рефлектовано, а ипак евидентно присутно, наиме, већ поменута, репрезентационалистичка, истим, испитивачка природа мишљења, сада принципијелно, отворено, јасно и разговјетно, успоставља као његова најбитнија одлика. Доказивање аподиктичке извјесности логичких принципа у Кантовој филозофији не исказује се у покушајима изналажења њихове (традиционално) онтолошке потврде; логички принципи нису инхерентни стварствености (по себи); они нису (традиционално) онтолошке природе, него се измјештају у подручје трансценденталне, дедуктивно неупитне, конзистенте и кохерентне, извјесности оног *Ја мислим*. Трансценденталог Ја; трансценденталне аперцепције. Истим, то „трансцендентално“ се сада исказује као новоуспостављено мјесто *онтолошкога*. Тек се ту притајена субјективистичка струја цјелокупне дотадашње филозофије разоткрива у свој својој евидентности – успоставља се као принцип – и тек се ту, у том историјско-филозофском мјесту, *суштина предмета јасно исказује у својој предметности*. Али, тек ту се – то је та имплицитна (негативна) предност Кантове филозофије коју Хајдегер уочава – у позицији заоштрене теоријскосазнајне интровертности; апсолутне дедуктивне аутономије трансценденталне логике, њене онтологизације, отвара и могућност да се предметност сагледа као „нови истински предмет“ о којему се сада може *безусловно промишљати*.³²⁸ Краће, у оном историјско-филозофском мјесту у којему се сва предметност отворено описује као предметност за-нас, јасно се отвара и заоштрава легитимитет постављања питања о њеном по-себи – казао би Хајдегер. Хајдегер покушава да нам покаже да Кантову филозофију можемо разумијевати у смислу својеврсног историјско-филозофског, спекулативног, раскршћа израслог на темељима радикалног заоштравања субјективистичке полазне позиције. Заоштравања које на основу потенцирања улоге, вриједности и снаге сазнајног субјекта, уједно отвара и могућност другачијег „теоријског“ приступа ономе што се назива предметом сваког могућег искуства. Предметност - њена датост (по себи) - се тек сада, у овом, новом, кантовском филозофском контексту, испоставља као први проблем филозофских пропитивања. Могућност датости предметности по себи, тачније, легитимност

³²⁸ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 64.

питања о датости предметности по-себи – питања које имплицира најоштрији вид агностицизма исказан у потреби да се изнађе доказ о тако нечему као што је постојање извањскога свијета – се са Кантом, коначно, иако имплиците, исказује као приоритетна, прва, филозофска апорија, као својеврсно чудо.

Друго, Хајдегер увиђа да се у Кантовом мишљењу коначно отвара простор у којему се филозофска упитност окреће према промјењивом, ефемерном, мноштву датости стварствености, у којему се бивствујуће уопште ослобођа одлике прости, наспрамне, присутности/објективности или, казано фундаментално-онтолошким језиком – одлике предручности. Општенужност, свеобухватност трансценденталнога Ја, мјесто које обезбјеђује објективност/јединство сваке датости, једнако је присутна и у било којем појединачном предмету који може ступити у поље најпростије перцепције и у сложеним предметима искуства, али и у оним, најопштијим предметима пропитивања који не допуштају могућност своје искуствене потврде – метафизичким тематима. Једно претпоставља друго. Заоштрена, трансцендентална логичка самоизвјесност мислећег субјекта имплицира исто тако неупитну и заоштрену (ново)извјесност одређења природе онога што се назива предметом свакодневног здраворазумског искуства. Од Канта па даље, мишљење се окреће и према ономе што је дотадашња метафизика одбацивала или потискивала као проблем вриједан промишљања. Пажња се обраћа ка временитом; пропадљивом; коначном; ефемерном; контингентном; искуственом; чулном, на крају крајева, личном – сада и ту. Не само то. Исти проблеми који су се изналазили у питањима традиционалне метафизике, сада се изналазе и у најпростијим упитностима везаним за јасно одређење природе и могућности свакодневног искуства и његових предмета. У Кантовој филозофији по први пут на дјелу можемо видјети захтјев који ће се у филозофији експлиците поставити тек почетком двадесетог вијека – *повратак ка стварима самим*. Проблем унутрашње могућности оних сазнања која превазилазе границе чулног искуства, сада се, са Кантовом филозофијом, транспонује на једно општије питање; питање које је заједничко и предметима простог чулног искуства и метафизичким тематима – транспонује се на питање унутрашње могућности отварања/датости бивствујућег као таквог. Проблем утемељења генералне метафизике сада се одваја од питања везаних за бит бивствујућег као таквог; оно није питање ни дескриптивних ни спекулативних анализа које треба да нас доведу до тако нечега као што је суштина (највиши родни појам) већ датих датости, него до одговора на питање о

условима могућности које тек и дозвољавају да се бивствујуће као бивствујуће појави у пољу сваке могуће датости.

Ипак, тешкоћу оваквих филозофских наума, позиција у којима се субјективност успоставља као неодвојиви дио сваке презентне датости која може ступити у поље интересовања свијести, одликују ставови у којима се то што би требало да се исказе као бивствујуће по-себи, коначно, а принципијелно, исказује и као проблем који, нужно, остаје ван домашаја аподиктичких филозофских интересовања. Оно по-себи стварствености се испоставља као „немисливо“. Овакав, агностички, завршетак Кантове субјективистичке позиције; контрадикција по којој бивствујуће по-себи треба доктринарно постулирати и прихватити, али уједно и исказати као оно што мишљењу остаје недохватљиво, пратећи Хајдегера, није резултат, него нужна и очекивана, у зачетку претпостављена, последица у којој је морала завршити Кантова критицистичка позиција. Оном „по-себи стварствености“ треба приступити као проблему који није напросто опскуран или мишљењу недостижан, него као проблему који је у потпуности затворен и/или исконструисан полазним, а принципијелним, филозофским поставкама Кантовог трансценденталног идеализма.³²⁹ Кантова филозофија имплицира парадокс који се огледа у истовременом прихватању и одбацивању хипотезе о ствари по-себи. Учење о трансценденталним условима могућности сваке датости, исказано кроз теорију о суодносу чистих форми чулности и разума испосредованом чистом синтезом априори – било да је та синтеза одлика трансценденталне аперцепције, било да је одлика самосвојне „претходеће“ моћи чисте продуктивне уобразиље – налази се у евидентној контрадикцији са претпоставком о ствари по-себи. Са друге стране, сву своју снагу; дедуктивну неупитност, конзистентност и кохерентност трансцендентално-логичких принципа, трансцендентални идеализам дугује управо постулирању хипотезе о ствари по-себи.³³⁰

Традиционална онтолошка пропитивања сагледана у најширем смислу – смислу горенаведених апорија генералне метафизике – захтјевају даље и изворније потврде. Онтолошка проблематика претходи онтичким испитивањима посебних, позитивних наука, али и она, слушајући Хајдегера, заостају у оквирима наивности/претпоставности уколико у обим сопствене тематизације заокупљене проблемом бивствовања бивствујућег не укључе и питање о смислу бивствовања уопште. Питање о смислу

³²⁹ Уп. D. O. Dalhstrom, *Heidegger and german idealism*, у, *A companion to Heidegger*, Blackwell, 2005, стр. 78.

³³⁰ Уп. H. Philips, *Heidegger's scandal of philosophy*, у, *Transcendental Heidegger*, Stanford U.P. 2007, стр. 170.

Бивствовања претпоставља и тематизацију и кларификацију изворног услова могућности разумијевања оних, управо онтолошких, сазнања и проблема која „леже пред онтичким знаностима и фундирају их.“³³¹ „Сва онтологија, располагала она ма како богатим и чврсто сазданим системом категорија, у основи остаје слијена и једно је изокретање своје најсвојственије намјере, ако пре тога није довољно разјаснила смисао бивствовања и то разјашињење појмила као свој фундаментални задатак.“³³²

Приоритет питања о смислу бивствовања упућује на то да се Хајдегеров смјер у интерпретацији основних филозофски проблема раздваја и од строго феноменолошких питања и праваца. Интенционалност, сагледана у најопштијем, било дескриптивном, било трансценденталном, хусерловском, смислу, није више централна тема Хајдегерових настојања. Свака свијест јесте свијест о нечему... али о нечему што, на неки начин – већ *јесте*. То; „већ“, казује о предразумљивости и саморазумљивости питања о бивствовању присутних и у феноменолошким концепцијама; указује на саморазумљивост присутну и у Хусерловим феноменолошким налазима. Свака саморазумљивост или предразумљивост супротна је Хусерловом темељном захтјеву за безпретпоставношћу – *принципу безпретпоставности*. Актуализовањем питања *смисла бивствовања*, актуализује се и онај правац у мишљењу који тек треба да нам осигура тло на основу којег *усмјереност ка...* предмету сваког пропитивања дугује своју могућност. Тачније, питање о смислу бивствовања требало би разумјети и као позицију у којој се *могућност* бивствовања испоставља као проблем који има посебну вриједност. Питање смисла бивствовања је питање могућности као такве. Не, дакле, питање, логичких услова могућности, али не ни питање предрефлексивних, самореферентних принципа, него могућности да се било које бивствујуће уопште појави као дато – постојеће. Могућност; смисао; Бивствовање; „појмови“ су који у синергији производе таутологије. „Више од збиљности“; од *филозофије као строге науке* и јасно елаборираног и расвјетљеног система њених основних принципа и правила, казаће Хајдегер, „стоји могућност“. „Разумијевање феноменологије лежи једино у томе да се она захвати као могућност“.³³³

На истом трагу, трагу проширивања задатка феноменолошких захтјева, можемо изнаћи и Хајдегерово јасно дистанцирање од Кантове трансценденталне позиције.

³³¹ М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007, стр. 30-31.

³³² М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007, стр. 31.

³³³ Уп. М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007, стр. 60.

Уколико бисмо „методолошки“ правац фундаменталне онтологије (анализу оног бивствујућег које се већ налази у својеврсном разумијевању Бивствовања) и могли разумјети као својеврсну егзистенцијализацију Кантове трансценденталне филозофије, оно што остаје непремостиво у разликовањима Кантовог и Хајдегеровог мишљења огледа се у чињеници да у Хајдегеровом случају смисао/значење може заказати. Датост стварствености се може исказати у виду одсуства значења или смисла.³³⁴ Са друге стране, Кантови услови могућности су априорни, општи и нужни, објективни, истим, свеприсутни смисао садржан у било којем виду датости стварствености. Кантови услови могућности датости предметности не претпостављају могућност грешке. Њихова сврха завршава у одређењу најопштијег, нужног и неупитног, заједничког имениоца датости стварствености.

Горенаведени проблеми онтологије, проблеми пропуштања питања о Бивствовању уопште, које ће Хајдегер без изузетка приписати свим дотадашњим, традиционалним, филозофским настојањима, вриједе и за Кантову критицистичку позицију. Оно што, ипак, Кантове филозофске налазе, пратећи Хајдегера, издваја од осталих, огледа се у томе што су се у њима, по први пут, онтолошка пропитивања довела у непосредну везу са проблематиком времености/темпоралности.³³⁵ Истим, одговор на упитности садржане у Хајдегеровој тврдњи да се у Кантовој првој *Критици онтологија по први пут утемељује и враћа к себи као општа метафизика*, треба тражити у управо исказаном, темпоралном, контексту.

У прилог наведеним Хајдегеровим полазиштима, Кант ће – у принципу (не и по резултатима) идентично Хајдегеровој намјери исказаној у синтагми *фундаментална онтологија* – тврдити да се метафизичке апорије могу разријешити једино полазећи од априорне анализе природе коначног људског сазнања. Коначност, притом, треба разумјети у смислу у којему је то јасно и исказано у *Критици*. За разлику од Божанског, људски разум је неизоставно ограничен, *рестрингиран чулношћу*. Конкретније и даље, а ту је и мјесто гдје се разилазе различите концепције разумијевања Кантове филозофије и гдје Хајдегеров радикализам у интерпретацији долази до изражаја, *шематизам чистих појмова разума*, слушајући Хајдегера, треба разумјети као мјесто у којему се моћи чулности и разума стапају у заједничком коријену, трансценденталној

³³⁴ Уп. S. Crowell, J. Malpas, *Introduction*, у, *Transcendental Heidegger*, Stanford U.P. 2007, стр. 3-4.

³³⁵ Уп. М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007, стр. 44.

уобразиљи³³⁶, која је – тек овдје метафизика задобија одлику отвореног поља могућности – битно темпоралне природе.

Хајдегер намјерава да нас увјери да природу моћи трансценденталне уобразиље не треба разумјети у арбитрарном смислу. Није ријеч о покушају исказивања могућности спољашњег посредништва/везе или суодноса између чистих форми чуљности и чистих форми разума. Између „виших“ и „нижих“ моћи сазнања. Штавише, овакви, градуални предикати приписани моћима сазнања тек и и јесу резултат покушаја исказивања могућности њихове спољашње синтезе. Шематизам чистих појмова разума треба сагледавати из позиције покушаја да се исказе јединство онога што је, каже Хајдегер, на изворан начин разједињено.³³⁷ Другим ријечима, и ту видимо тежину Хајдегерових намјера, централни, радни појмови Кантове критичке филозофије – *синтеза* и трансцендентално Ја, као њен носилац - постају упитни у Хајдегеровој реинтерпретацији *Критике чистог ума*.

Зашто Хајдегер инсистира на „премоћи“ трансценденталне уобразиље?

Поновићемо, полазећи из најширих феноменолошких позиција, можемо казати да је основно питање које се отвара у оквирима Кантове прве критике оно које је везано за могућност адекватног одговора на проблем (услова) могућности датости предметности као такве. Кант ће у првој *Критици* овај проблем означити синтагмом *X-предмета*. Налази *Критике чистог ума* упућују да феномени могу бити дати или се исказати као дати само у односу према једном већ-отвореном пољу могућности сваке датости која се у *Критици* назива (трансценденталним) *Ја*. Ближе, *Ја* тек и може да задобије предикат *трансцендентално* тада када се *Ја* (мислим, пратим) испостави као нужна „карика“ сваке могуће (ре)презентације. Датост стварствености, феномен у редукованом, кантовском смислу ријечи, тиме, може бити само датост за мене. Ми можемо промишљати, представљати или перципирати датости само у случају када је датост већ постављена у релацију са, тек сада, трансценденталним сопством – оним „Ја мислим“. Са, „референтном“ тачком сваке могуће (ре)презентације. Референтност, на шта нас наводници и упућују, треба разумјети условно.

Природа трансценденталнога се прије свега огледа у ономе што се назива *општит и нужност* – објективност исказана из позиције Кантовог термилошког индекса. Општенужност, свеприсутност трансценденталнога *Ја*, претпоставља и да

³³⁶ Уп. М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 58.

³³⁷ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 45-47.

се референтност, усмјереност, однос – релација или просто одношење ка... некој датости предметности не смије разумјети на спољашњи начин. Није ријеч о корелацији, било позитивној или негативној, већ датих датости, него о могућности да се успостави отворено теоријско поље сваке могуће (ре)презентације. Ријеч је о *Ja* које није у неком одношењу, него таквом које као своју најбитнију одлику испоставља могућност одношења ка... релације. Управо стога, Кант га и назива синтезом априори, *трансценденталном аперцепцијом* или *трансценденталном самосвјешћу*. Трансцендентална аперцепција се успоставља као априорни услов могућности било које синтезе, било да је ријеч о синтези простих чулних датости, било о синтези чистих форми чулности – простора и времена. Истим, и то је мјесто Хајдегерове критике Кантове филозофије, *трансцендентална самосвијест*, оно што фундира временитост, не може се и сама исказати као временита.³³⁸ Вријеме је у Кантовој првој критици редуковано на трансценденталну самосвијест као на својеврсно безвременно мјесто, темељ, времена.³³⁹

Хајдегерови мотиви произилазе из покушаја да се природа трансценденталне аперцепције – наравно, треба показати и зашто – искаже у виду једног од модуса временитости. Не, као темељно, самореферентно мјесто сваког могућег овременавања, него само као један од видова/резултата „претходеће“ функције временовања самог. Овакве радикалне измјене у поимању природе и улоге темељних онтолошких и/или теоријскосазнајних појмова претпостављају и заузимање темељно другачије позиције при покушају одређења, редифинисања, суштине сазнајног субјекта – *субјективности субјекта*. Оно што је дато као прво, каже Хајдегер, није неко „мислеће Ја“, испостављено као претходеће чисто, априори, па тек онда вријеме као мјесто сваког могућег посредовања, које тек дозвољава сусрет са мноштвом датости предметности; свијетом; стварственошћу; него, напротив, бивствовање субјекта самог, у смислу тубивствовања, јесте бивствовање-у-свијету, а то бивствовање-у-свијету тубивствовања и јесте могуће зато јер је темељна структура његовог бивствовања – вријеме само.³⁴⁰

Хајдегер настоји да покаже да Кантово разумијевање безвременог, самореферентног, трансценденталног субјекта преиначава његову природу у својеврсно самоидентично, аутономно сопство једнако самом (и само) себи. Сопство које посједује

³³⁸ Уп. В. Han-Pile, *Earlie Heidegger's appropriation of Kant*, у, *A companion to Heidegger*, Blackwell, 2005, стр. 78.

³³⁹ Уп. М. Heidegger, *Logic, the question of truth*, Indiana U.P. 2010, стр. 224.

³⁴⁰ Уп. М. Heidegger, *Исто*, стр. 289.

исте предикате које можемо изнаћи у традиционалној дефиницији супстанције. Дакле, сопство које је затворено у конзистентну и кохерентну, самодовољну структуру која не дозвољава могућност адекватног одговора на питање могућности сусрета са оним што се назива мноштво датости стварствености. Битна импликација овакве Хајдегерове критике састоји се у критичком изједначавању традиционалних појмова супстанција и форма. Насупрот безвременом, супстанцијалистичком, себи-односећем, аутономном, самореферентном схватању трансценденталне субјективности, сопства сагледаног у Кантовом теоријском оквиру, Хајдегер инсистира на томе да је једна од најважнијих одлика онога што се у *Бивствовању и времену* назива тубивствовање – отвореност. Отвореност/откљученост³⁴¹ тубивствовања упућује на то да се оно, у своме бивствовању већ налази у својеврсном одношењу према бивствовању бивствујућег у цјелини, укључујући и оно бивствујуће које је оно само. Укључујући и сопство.

Отвореност/откљученост бивствовања тубивствовања упућује на већ присутну, „претходећу“ херменеутичку природу тубивствовања. Могућност да се сопство налази у „одношењу“/разумијевању према бивствовању бивствујућег понаособ или у цјелини, произилази из природе тубивствовања да у себи већ посједује могућност својеврног предразумијевања или саморазумијевања бивствовања бивствујућег. „Одношење“, „однос“ – „интенција“ – усмјереност ка... треба да се исказе као „претходећа“ могућност – отвореност тубивствовања за... не извјесност, него неизвјесност – могућност. Одношење треба да се исказе као (већ-присутно и могуће) разумијевање. Разумјети, опет, у Хајдегеровом контексту, не значи стајати насупрот, при, поред датости предметности или, истим, посједовати конгломерат математичко-логичких, формалних инструмената којима се предметност разоткрива у својој „истинитости“. Разумјети, не значи имати став о...бивствујећем (као бивствујућем) или његовом бивствовању, него, више, посједовати предонтолошку могућност, оквир, хоризонт, да се став уопште и може заузети. Могућност разумијевања претпоставља сопство које није затворено у дедуктивно савршено јасну и исказљиву структуру коју треба поставити насупрот мноштва бивствујућег или, ближе логици трансцендентализма – коју треба пројектовати на мноштво датости стварствености и тако исказати оно – *за нас*. Хајдегер претпоставља сопство, ту-бивствовање, које је увијек - већ изван себе; већ у могућности да буде са или поред - уз бивствујуће. Ово, већ бити-изван-себе сопства имплицира његову, не

³⁴¹ Уп. М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007, стр. 31.

безвремену, па не ни омнитемпоралну, него, времениту, коначну, природу.

Хајдегера намере су донекле јасна. Апсолутни идеалитет самореферентних форми сазнања, који није ништа друго него неоснован резидуум недовољно критиковане традиционалне логике, требало је учинити хипотетичким. Основним принципима старе логике, којима се, *критиком*, одузела особеност оруђа за стицање, проширивање, сазнања, требало је одузети и петрифицирану, канонску, одлику нужног услова њихове ваљаности која се кроз појам *форма* екстраполирала као неодвојива ознака природе чистих елемената сазнања. Без тог преокрета сваки покушај јасног и плодног исказивања могућности синтезе његових елемената био би незамислив. „Међусобни однос елемената казује да њихово јединство није „касније“ од њих, него да мора у њима бити засновано „раније“ и служити њиховом утемељењу. Ово јединство сједињује елементе као изворне, тако да елементи у сједињавању, као такви, тек настају и тек се тим сједињавањем одржавају у јединству.“³⁴²

То да јединство није „касније“, него да мора бити засновано „раније“ – значи навода у горенаведеном цитату су индикативни – казује да не може бити ријечи о синтези која стоји наспрам; при; упоредо; поред... елемената сазнања који већ посједују зготовљену, неизмјењиву, форму, него да сама форма и јединство исте јесте дјело и, тиме, само, различит, модус једне, темељније, сазнајне моћи. То значи да чулност и разум нису подвргнути синтези, нити да врше акт синтезе, него да изворна синтеза, управо, има природу, својство, онога чулног и онога разумног.³⁴³

Форме чулности и разума, а тиме и појам *форма* уопште, тако, не могу посједовати одлику апсолутног, неизмјењивог, идеалитета резервисаног за принцип идентитета, просте, формалне логике. Трансцендентални идеалитет форме не може бити ни дата полазна тачка за стицање сазнања, али ни – управо то је битно – тражено коначно упориште у којему би се завршила укупност његовог кретања; идентитет форме није дат, али није ни задати идентитет који тек треба, коначно, успоставити; није нешто што се појављује међу емпиријским одређењима наше свијести, али ни израз највишег захтјева сходно којему треба уобличити све што је разнолико у напредовању сазнања.³⁴⁴ „Јединство, за које се ту везује свеколико сазнање, „јесте“ само уколико се стално изнова успоставља на привидно опречном материјалу. А у том свом самопроизвођењу

³⁴² М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 45.

³⁴³ Уп. М. Хајдегер, *Исто*, стр. 115.

³⁴⁴ Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба 3*, С.Карловци, 1999, стр. 125.

оно не признаје никакву апсолутну границу.³⁴⁵

Није, отуда, искључиво, ријеч о томе да је формални идентитет, задржан у појму *форма* трансценденталне логике, хипотетичког карактера стога јер је само прости производ и израз свога, претходећег услова. То је тачно, али не и довољно за потпуну експликацију неизоставних особености *форме/идентитета* Кантове *Трансценденталне теорије о елементима*. Хипотетичност се огледа и у, казаћемо, „никаддосезљивом“ и „никадпредстављивом“ – безусловно регулативном карактеру елемената чистог сазнања и њиховог јединства. Краће – претходећа јединећа синтеза продуктивне, трансценденталне, уобразиље није, нити може бити, *довољан разлог* и јединство формалнога уопште. Резултат, или, тачније, посебни изрази продуктивне уобразиље никада не могу имати својство простог, формалног, идентитета традиционалне логике. Као што се јединство формално идентичних елемената није могло актуализовати арбитрарном, модераторском, улогом „саприсутне“ продуктивне уобразиље – завршили бисмо у, већ поменути, тешкоћама декартовске, „супстанцијалне кризе“ – исто тако би се тренутак њиховог фабриковања посредством претпостављене дјелатности моћи уобразиље морао означити и као моменат краја било какве могућности њиховог заједништва. Ако се јединство „већ датих“ идентитета није могло испосредовати, истим, не можемо очекивати и да се оно, услед акта пријашњег образовања, може одржати.

Заједнички проблем трансценденталних филозофских концепција послје Канта и Хајдегерове фундаментално-онтолошке позиције, огледа се у тешкоћама присутним при покушају дефинисања накнадног, изведеног, хипотетичког, (осјећаја) логичке извјесности сазнајних принципа. Оног тренутка када се напусти позиција „стварствености по себи“ улазимо у подручје сазнајног релативизма насупрот којег је Кантова филозофија градила своје критицистичке принципе. Аналитичка извјесност логичких принципа Кантове филозофије образовала се насупрот постулираној несазнатљивости стварствености по себи. Позиција стварствености по себи, са друге стране – једно претпоставља друго – темељила се на основу аналитичке логичке извјесности критицистичких сазнајних принципа. Иако и Хјум и Фихте и Хајдегер и велики број других настављача и критичара Кантове трансценденталне парадигме релативизују аналитичку самореферентност традиционалних логичких принципа задржаних у

³⁴⁵ Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба 2*, С.Карловци, 1999, стр. 125.

Кантовој филозофији – њихова вриједност се задржава у хипотетичким оквирима разумске рефлексије – то још никако не значи и да су такви филозофски покушаји дали увјерљив одговор на питање о изворишту увјерења о таквој, хипотетичкој, аналитичкој извјесности логичких принципа и, даље, то још никако не значи и да су такви филозофски науми дали увјерљив одговор на питање о осјећају нужности сазнајних принципа; осјећају који је саприсутан и у њиховим филозофским и теоријскосазнајним законитостима. Иако Хајдегер критикује позицију интенционалности утемељну у сазнајној извјесности, то га, једнако Фихтеу, не ослобађа питања о поријеклу помисли о тако нечему као што су извјесни, аналитички, логички принципи. То што се логички принципи исказују као изведени никако не значи и да смо дали одговор на питање осјећаја њихове извјесности.

Одбацивање позиције о несазнатљивости стварствености по себи одбацује „доказ“ о самореферентној природи аналитичких логичких принципа и пребацује га у област *осјећаја извјесности*. Логички принципи више се не могу користити ни као неупитна полазишна тачка сваког расуђивања ни као самореферентни елемент задржан у природи Кантових трансценденталних моћи и форми сазнања. Одбацивање позиције несазнатљивости стварствености по себи логичким принципима одузима одлику закона који неупитно и извјесно *јесу*, а даје им одлику закона који, на неки начин, *треба да буду*. То, *треба да* претпоставља очекивање извјесности; очекивање није логичко знање него осјећај извјесности чији се доказ не може тражити у оквирима самореферентности. Извјесност више није самореферентна логичка датост него осјећај могућности логичке извјесности.

Хајдегера фундаментално-онтолошка позиција, с обзиром на наведене проблеме, наравно, има и своје специфичности. Позиција (осјећаја) *извјесности* сопства/субјекта дохајдегеровских филозофских система напушта се у корист питања о *смислу бивствовања* које треба разријешити упућивањем на *екстатичку* „природу“ тубивствовања битно обиљеженог одликом *могућности*, а не извјесности. Даље, фундаментално-онтолошка позиција тзв. егзистенцијалне аналитике тубивствовања, послије *окрета*, завршава у предјелима питања о истини тога што Хајдегер назива *бивствовање*. Али, ни једна ни друга струја присутна унутар Хајдегеровог „система“ не одбацује позицију субјективности. Хајдегер, прије свега, казује да субјективност и логичка извјесност нису особине којима се исцрпљује природа тубивствовања и да се

позиција субјективности не може искористити као полазиште филозофских расуђивања. Хајдегеру, другим ријечима, поновићемо, треба поставити исто питање које смо поставили и Фихтеу: Откуда уопште помисао о логичкој извјесности сазнајних принципа присутна унутар релативне/хипотетичке регије субјективности? Иако је релативни, разумски, логички карактер субјекта недовољан да бисмо разријешили филозофске и сазнајне проблеме, тај карактер остаје и присутан и, казали смо, нужан. Он је, на крају крајева, битна одлика структуре језика; структуре присутне и у сваком од покушаја да се искаже „недовољност“ управо такве, разумске/логичке, рефлексije. Тај, логички, разумски карактер, више не можемо дефинисати простом практичком самореферентношћу, али то нас не ослобађа питања осјећаја његове могућности садржане у области Фихтеовог практичног, изворног, Ја или Хајдегерове фундаменталне онтологије.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ РЕЦЕПЦИЈЕ ХЈУМОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

1. Касирерово разумијевање Хјума

- Особености Хјумовог скептицизма -

Једна од највећих контроверзи у историји филозофије, казаће Ендрју Вард, садржана је у питању да ли је Кант успио одговорити на Хјумов скептицизам присутан у његовим теоријскосазнајним пропитивањима везаним за проблем каузалитета?³⁴⁶

Иако овој Вардовој упитности не недостаје историјско-филозофске вриједности и смисла - ријеч је о приступу рецепцији Хјумове и Кантове филозофије и њиховог суодноса који је и данас актуелан - тврдићемо да *одговор на скептицизам*³⁴⁷ није ни довољан ни адекватан теоријски оквир/инструмент на основу којег можемо тражити расвјетљење контроверзе Хјум-Кант. Приступ овом проблему; проблему односа ове двије филозофије; не треба сагледавати само кроз призму потребе да се одговори на тешкоће и захтјеве које су пред нас поставиле радикалне скептичке поставке присутне у Хјумовој теорији сазнања, него би му требало прићи и из позиције која казује да су најбитнија појмовна обиљежја скептицизма, његова садржина, управо његовим радикализовањем доведена у питање у, прије свега, *Расправи о људској природи*. Хјумову филозофију не треба сагледавати само у виду нове теоријскосазнајне позиције битно обиљежене скептицизмом, него и као став који скептицизам као такав доводи пред нове, битне, а нужне, структуралне, функционалне, значењске и, уопште, појмовне измјене. Унутрашња, недовољно рефлектована и неисказана, сврха Хјумове филозофије обиљежена је, можда и прије свега, потребом темељног редефинисања скептичког проблема. Скептицизам као такав; битно измјењену скептичку позицију уопште; такође треба сагледати и исказати као један од централних проблема/налаза Хјумове филозофије.

Темељно другачији приступ проблему Хјумовог скептицизма и скептичких апорија уопште; приступ који у скептицизму не види непрелазну теоријскосазнајну границу коју треба прихватити или одбацити, него, управо, то, гранично, „непрелазно“ види као основни покретач/функцију свих посебних и општих теоријскосазнајних

³⁴⁶ Уп. А. Ward, *Kant: The three critiques*, Polity press, Cambridge, 2006, стр. 91.

³⁴⁷ С обзиром на тематику два битно различита приступа Хјумовој филозофији – натуралистичког и скептичког – Уп. R. J. Fogelin, *Hume's sceptical crisis*, Oxford U.P. 2009. стр. 39-85.

напора уопште,³⁴⁸ присутан је у Касиреровим интерпретацијама Хјумове филозофије.³⁴⁹ За разлику од трансцендентално-феноменолошког одбацивања скептицизма, Касирер истрајава при покушају одбране његове даље употребе и даљег и дубљег осмишљавања.

Истим, а на трагу првонаведеног питања, Кантово теоријскосазнајно полазиште не би требало појмити у виду савршено извјесног филозофског система одријешеног од „скептичких“ апорија. Супротно, категоричку трансценденталну извјесност Кантовог критицизма ваља разумјети као став који своје утемељење дугује управо радикалној онтолошкој „скептичкој“ позицији која принципијелно врхуни у немогућности доказивања аподиктичке аналогije мишљења и предметности сагледане у виду аутономне, супстанцијалне, наспрамне - датости по себи. Сву своју трансценденталну извјесност критицизам дугује, казаћемо, неизвјесности онтолошке „по-себности“. Цјелокупну теорију о могућности објективности, општости и нужности, сазнања, Кант управо и гради на темељима немогућности сазнања онога по-себи.³⁵⁰ Али, сви проблеми су сада садржани у томе како ћемо разумјети ову теоријскосазнајну, „скептичку“, радикализацију?

То што је *по-себи* или то што је, казао би Хусерл, ништа друго до ли *појам објекта као таквог*³⁵¹, ваљало би разумјети и као најопштији регулатив сазнања. Оно није несазнатљиво *нешто* до којег је сазнање дошло и напросто стало, него и *нешто* чему сазнање непрестано тежи. *Нешто* није граница или немоћ сазнања, него његов „првопокретач“. Свако посебно питање и сваки посебан одговор у себи крије непознаницу тога што је по-себи. Његова природа се не исцрпљује у улози тачке у којој сазнање долази до свога краја, него у функционалној, регулативној, улози која тек и може покренути сваки посебан правац и облик сазнавања.

У Кантовом поимању природе самосвјести, у одређењу *трансценденталне аперцепције*, недвосмислено су присутни ставови који *трансценденталну аперцепцију* дефинишу као моћ која није, тек тако, напросто, присутна у неком унутарсвјетском „Ја“ постављеном наспрам мноштва датости предметности, него и као сазнајни услов који имплицира у (само)свијести већ актуелну могућност одношења, релације, према

³⁴⁸ У овом случају требало би размотрити Касирерово поимање филозофских поставки Н. Кузанског – Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, I књига, З. Стојановић, Сремски Карловци, 1998, стр. 28-29.

³⁴⁹ Уп. Е. Casirrer, *Substance and function*, Dover publications, Chicago, 1923.

³⁵⁰ Уп. Р. Ricoeur, *Kant and Husserl, y, Philosophy today*, 1966, стр. 155.

³⁵¹ Е. Хусерл, *Криза европских наука и трансцендентална филозофија*, Дечје Новине, Г. Милановац, 1991, стр. 213.

предметности. Све је сада у томе да се „могућност одношења“ не схвати на спољашњи начин – *начин колица и конопца*³⁵². У питању није веза, него „претходеће“ успостављање везе и њених корелата. Или, у питању није проблем могућности заузимања става о... објективном, него објективизација сама. Конструкција и/или конституција; Кант и/или Хусерл. *Трансцендентална аперцепција* је, казано ријечником трансценденталне феноменологије, битно интенционалне природе.³⁵³ Истим, она треба да се искаже као мјесто „претходећег“ успостављања могућности „односа“ Ја – свијет. Конституенс и унутарсвијетског, емпиријског, Ја и његовог темата – датости предметности. Мјесто у којему појам *објективно/по-себи* тек и може задобити своје адекватно значење.

Овдје, дакле, и у погледу Хјума и у погледу Канта, треба имати на уму да радикализација неког од филозофских становишта подразумијева и квалитативне измјене у садржини – скупу битних ознака, предиката – појмова присутних у дотадашњој, традиционалној, употреби. У нашем конкретном случају, радикализација „скептичке“ позиције имплицира и битне, квалитативне, измјене у дотадашњем приступу, употреби и дефиницији појма/позиције - *скептицизам*. Из истог, однос Кантове и Хјумове филозофије, али и специфичности и једне и друге теоријскосазнајне позиције, не треба тражити нити у превладавању нити у коначном етаблирању мање-више дистингвираних скептичких полазишта. Радикализацију скептичке позиције, која је на различите начине присутна и код једног и код другог филозофа, треба разумјети и као полазиште које се налази само на корак од става о одбацивању скептицизма као увјерљивог филозофског прибјежишта.

Питање које, можемо то казати и на овај начин, много више одговара духу проблематике разрјешења суодноса *Кант-Хјум*, није толико питање о могућностима превазилажења Хјумовог скептицизма, колико, ближе, питање, зашто, прије свега у *Расправи*, Хјум, скептицизам и даље задржава као полазиште које има било какву теоријскосазнајну вриједност? Поред тога што нови теоријскосазнајни резултати и новопостављени филозофски проблеми које можемо изнаћи у Хјумовим дјелима указују на битне, иманентне, противрјечности присутне при заузимању било које, па и Хјумове, новонастале, скептичке позиције, скептицизам, ипак, у великој мјери и даље задржава своје старо, традиционално, логичко значење, вриједност и смисао. Још више, иако битно нарушени Хјумовим радикалним скептицизмом, традицио-

³⁵² Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Историја филозофије* 3, Бигз, Београд, 1983, стр. 444.

³⁵³ Уп. D. Carr, *The paradox of subjectivity*, Oxford U.P. 1999, стр. 42.

нални филозофски принципи и појмови и даље, недовољно измјењено и несметано, настављају да живе у Хјумовој теорији сазнања.

У Хјумовој и Кантовој мисли је мање-више јасно – ту, у *мање-више*, треба потражити и разликовање ове двије концепције - присутна потреба за својеврсним смисаоним „преименовањем“; битно другачијим поимањем онога што се традиционално називало скептицизмом и с њим у вези другачијим поимањем свих других, владајућих, традиционалних, филозофских појмова. О измјени теоријскосазнајне/филозофске парадигме. Позицијама у којима се онтологија, по први пут - пратимо Хајдегерову похвалу Канта - успоставља и исказује у виду „теорије сазнања“.

У једнакој мјери у којој можемо демонстрирати иманенту критику конкретних теоријскосазнајних рјешења Хјумове филозофије – иако психологистички принцип навике трансцендира сферу непосредно датих импресија; сферу иманенције; навика³⁵⁴ се и даље, контрадикторно, користи у сврху демонстрације могућности (колико год извјесног) искуства – можемо показати и неоснованост инсистирања на даљој употреби традиционалног појма – скептицизам. *Расправа*, која нам казује да се у свакој појединачној представи предметности крију сазнајни „преостаци“³⁵⁵ не схвата да тиме нарушава владајућу, традиционалну, дуалистичку шему: (само)свијест – предметност; субјект – објект. Имплицитну, репрезентационалистичку тезу било које скептичке позиције. У *Расправи*, вриједно је поновити, по први пут видимо јасне захтјеве да се обратимо и оним, најнижим, чулним, регијама искуства у којима, услијед откривања проблема њиховог континуираног трајања, изналазимо јасне функције синтезе; улогу сазнајних аката, који тек и дозвољавају такво нешто као што је, до тада претпостављена, представа идентитета дате објективне, појединачне, предметности. Кратко – *Расправ* показује да идентитет није ствар ствари. Или, да је то што називамо *објективним* много ближе функцији/начину сазнавања, него предмету сазнања.

Скептицизам, једноставно, није могао задржати исто значење и смисао какве смо затицали у дохјумовским теоријскосазнајним концепцијама које нису изналазиле општенужну, објективизирајућу, конструктивну/конститутивну, дјелатну моћ „сазнања“ присутну већ у свакој од појединачних представа сваког могућег искуства.

Трансцендентално-феноменолошко разумијевања Хјума одликовало се приступом *филозофије као строге науке*. Разумијевањем у којему је требало показати неадек-

³⁵⁴ Уп. R. J. Meyers, *Understanding empiricism*, Routledge, New York, 2006, стр. 53-73.

³⁵⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 187-219.

ватност скептицизма било којег обима или вида. Хусерлова интерпретација је инсистирала на категоричком провођењу Хјумовог захтјева да се извориште свих наших идеја; свих деривата духа; мора потражити у неупитном, непосредном, подручју њима „одговарајућих“ импресија. Одустајање од непосредно датог, чулног, феноменалног; *трансцендирање сфере сензуалистичке иманенције*³⁵⁶ - Хјумова неконсеквентност - завршава у асоцијативном психологизму³⁵⁷. Психологизам³⁵⁸ имплицира скептицизам.

За разлику од трансцендентално-феноменолошког приступа Хјуму и Канту у којему се сваки облик скептицизма унапријед означава као једно од атавистичких лица репрезентационалистичке, дуалистичке, теоријскосазнајне парадигме - као слабост - Касирер остаје при даљој употреби, али и даљем и дубљем осмишљавању, скептичке полазне позиције. Ово ново осмишљавање скептицизма - његове теоријскосазнајне улоге - можемо означити као најопштији Касиреров приступ промишљањима Хјумових и Кантових филозофских ставова и њиховог суодноса.

Одлика Касиреровог разумијевања ове двије филозофске концепције обиљежена је управо јасном експликацијом оних питања која су у Хјумовој - у мањој мјери и Кантовој - мисли остала недоречена. Прије свега поновићемо питања: зашто, поред свих теоријскосазнајних измјена; поред свих нових, а битних, налаза или нових теоријскосазнајних могућности присутних у *Расправи* Хјум, скептицизам, и даље задржава у оквирима традиционалног значења и смисла? Или, још даље, зашто, поред свих темељних, садржинских, унутрашњих појмовних измјена, сам термин *скептицизам* и даље има било какву употребну вриједност?

Историјско-филозофско разликовање и вриједност Хјумовог скептицизма, насупрот античком, традиционалном, Касирер проналази у Хјумовом сензуализму. Сву своју снагу традиционални скептицизам темељи на непотврђеној, исхитреној, претпоставци о супстанцијалној аутономији датости наспрамне, објективне - стварствености.³⁵⁹ Напросто, темат сазнања је већ нека оформљена спољашњост коју треба адекватно и мисаоно сагледати и самјерити актуелним принципима сазнања. Традиционални предмет сазнања и традиционални предмет сумње је објекат - ствар. Објекат сумње је (већ некако дата) пред-метнутост. Или, и предмет и проблем античког скеп-

³⁵⁶ Уп. Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, Бигз, Београд, 1975, стр. 34.

³⁵⁷ С обзиром на проблеме јасне дистинкције психологије и теорије сазнања у Хјумовој филозофији, Уп. F. F. Schmitt, *Hume's epistemology in the treatise*, Oxford U.P. New York, 2014, стр. 14-16.

³⁵⁸ Уп. Е. Хусерл, *Прологомене за чисту логику*, Брежа, Загреб, 2005. стр.71-106.

³⁵⁹ Уп. Е. Casirrer, *Substance and function*, Dover publications, Chicago, 1923, стр. 391.

тицизма остају у онтолошкој парадигми по-себности; *бивствујућег као бивствујућег - бити, суштине, бивствујућег*.

Хјум, насупрот традицији, предмет и проблем сазнања премјешта из оквира спољашњих, објективних, датости у оквир непосредног, унутрашњег, психолошког, подручја мноштва сензуалних података. Из поља већ оформљених предмета/објеката/ствари у поље непосредно датих представа. Другачије, Хјум једноставно, категорички инсистира на разликовању: (унутрашња, непосредна, неупитна) представа, са једне стране - (наспрамни, дати, упитни) предмет/објект/ствар, са друге³⁶⁰. Претпостављени, саморазумљиви, појам објекта/по-себности, постаје проблемом објекта/по-себности.

Вриједност и важност Хјумових измјена огледа се у томе што се објекат традиционалне скепсе увијек проматрао у виду објекта у времену и простору. Његова наспрамност, пред-метнутост, датост, темељи управо у непотврђеној претпоставци о аутономној, супстанцијалној, бити простора и времена. Или, објекти традиционалног скептицизма могу бити сагледани као објекти у времену и простору само ако се и сама природа простора и времена претпоставља у види наспрамног, датог, објекта. Објекти заузимају неки (дати) простор по себи и трају у неком (датом) времену по себи. Објекти су просторни и временити - имају свој, „интерни“ временски континуитет и просторни реалитет - само зато јер су у простору и времену. Управо је та предрасуда; *емпиријски реалитет* простора и времена; доведена у питање Хјумовим хипостазирањем регије непосредно чулног, насупрот регији већ оформљеног, објективног - емпиријског.

Хјумов преокрет у теорији сазнања можемо исказати и овако. Простор и вријеме нису искуствене чињенице. Они нису објекти сазнања. Или, просторност и временитост предмета искуства није неупитна претпоставка. Да би било који темат искуства мога понијети одлику предмета/објекта/ствари - одлику наспрамне датости - он тек треба доказати континуитет³⁶¹ свога трајања који му тек и може обезбиједити одлику независне, дате, ствари у простору; који му тек може обезбиједити одлику објекта - аутономног, и у том смислу супстанцијалног - бивствујућег.

Представе чулности, насупрот искуственим, наспрамним, објектима, немају одлику просторно-временског реалитета. Оне су непосредне датости, импресије, на основу којих тек треба показати и доказати „реалитет“ простора и времена. Конзистентност и кохерентност импресије нестаје онога тренутка када престаје њено непо-

³⁶⁰ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 188.

³⁶¹ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 188.

средно опажање. Импресије *постоје само уколико су опажене*.³⁶² Уколико импресије јесу просторне и времените, онда су оне такве само тренутно сада и непосредно ту. Онда, у најбољем случају, обухватају само регију садашњег. Да би темат традиционалне скепсе могао уопште и понијети одлику предмета/објекта, он тек треба да докаже свој олако претпостављени, просторно-временски, емпиријски - реалитет који подразумева обухватање свих темпоралних регија. Традиционални појам објекта олако претпоставља општенужност - континуитет који је био, који јесте и који треба да буде. Објекти традиционалне скепсе - то је једна од најважнијих импликација Хјумовог хипостазирања³⁶³ подручја непосредно чулног - нису у простору и времену - то тек треба доказати. Објективност је проблем, а не олако прихваћена претпоставка. Или, просторност и временитост треба „примјенити“, „укључити“ у то што мислимо да је објективно. Они не чине него тек треба да сачине/сачињавају, објекат објектом. Ријеч је о чињењу - пракси. Не о опажању и сабирању непосредно сагледивих, разноврсних, података чулности, него ближе, сјетимо се Канта - својеврсном цртању. Динамици уображавања утемељеном на простору и времену сагледаним у виду „претходећег“, априорног начина уображавања представа. Апрехензија није наспрамни однос, него динамички суоднос.³⁶⁴

Сјетимо се, једно од кључних питања које нам Хјум поставља јесте питање *узрока који нас наводи да вјерујемо у постојање тијела*.³⁶⁵ Постојање захтјева доказ о континуираном трајању (постојаности/конзистентности) независном од субјекта опажања. Претпоставља независно, суспстанцијално, трајање импресија и онда када исте престају бивати тематом непосредног опажања. Слично Кантовом примату времена, насупрот простору³⁶⁶, Хјум казује да је просторни реалитет неодвојив од доказа о континуираном, временском, трајању импресије. Поновићемо: постојаност (временски континуитет) доказује постојање у смислу просторног, објективног, емпиријског реалитета. Тек тад, уз доказ ненарушеног континуитета, темат сазнања може понијети назив тијела; објекта; предмета - бивствујућег као бивствујућег. Вријеме, у Хјумовој филозофији, задобија одлику својеврсног традиционално-онтолошког прекурсора.

³⁶² Уп. G. Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Project Gutenberg, ел.књига, www.gutenberg.net, 2009, стр. 11.

³⁶³ Уп. E. Casirrer, *Substance and function*, Dover publications, Chicago, 1923, стр. 391.

³⁶⁴ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 119.

³⁶⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 187

³⁶⁶ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 61.

Супротно Хајдегеровој похвали Кантовог „открића“ времена³⁶⁷, управо се Хјумова филозофија, историјско-филозофски гледано, издваја од осталих по томе што су се у њој, по први пут, онтолошка пропитивања довела у непосредну везу са проблематиком времености/темпоралности.

Сазнање, колико год непристрасно оно било, истим, није пасивно проматрање својих темата, а све у сврху проницања у њихову бит/суштину, колико динамичко - ријеч је о временском континуитету који тек и обезбјеђује наспрамни темат - конструисање сопствених предмета пропитивања. Континуитет имплицира динамику. Имплицира праксу и произвођење. Не, непристрасно проматрање сада и ту представљених предмета, а у сврху разумијевања или разоткривања њихове омнитемпоралне бити/суштине - него динамичко произвођење. Вријеме није ни изведеница настала елаборантским сажимањем релација мноштва презентних датости, ни омнитемпорална, строго супстанцијална празнина. Сазнање, истим, јесте (наспрамно) теоријско, али тек пошто се предмету сваке теорије „обезбиједи“ континуитет. Тек пошто се изврши „претходеће“, априорно конструисање сваког могућег предмета искуства. Временски континуитет; континуитет који тек и обезбјеђује темат „пасивног“ проматрања теорије имплицира и оно што је било и оно што јесте и оно што треба да... буде.

Трансценденталну феноменологију и трансценденталну филозофију уопште - ту изналасимо Хјумову важност - не искључиво, али прије свега, поновићемо, брину управо тешкоће могућности датости „објективне“ стварствености. Принципи могућности њене објективизације. Ријеч је о томе да сама могућност појављивања постаје предмет „теоријскосазнајних“ испитивања.³⁶⁸ Не, шта је појава, него, прије - како појављивања; како датости предметности. Не, наине, само загонетка демонстрације општенижних, аподктичких, узрочно-посљедичних веза присутних у већ некако датој, петрифицираној, објективизованој, стварствености. Или, не, искључиво, проблем синтетичких судова априори, него тешкоћа претходеће чисте продуктивне синтезе потребне да би се објект уопште могао појавити у пољу сваког могућег испитивања. Хајдегера тврдња изнесена приликом разумијевања Кантове филозофије; тврдња да је сазнање прије свега опажање, а не суђење (мишљење), у једнакој мјери одговара и имплицитним налазима Хјумове *Расправе*.³⁶⁹ Иста та тврдња језгровито упућује и на

³⁶⁷ Уп. М. Хајдегер, *Битак и вријеме*, Сл.Гласник, Београд, 2007. стр. 44.

³⁶⁸ Уп. Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, Бигз, Београд, 1975, стр. 28.

³⁶⁹ Уп. М. Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979, стр. 26.

најбитинију разлику *Расправе* и *Истраживања*.

Хјумову *Расправу* требало би разумјети у виду филозофског система у којему се нерелефловани сазнајни психологистички „преостаци“ коначно пружају, нуде, у смислу незаобилазног, нужног, логичког услова могућности датости било којег предмета сазнања уопште.³⁷⁰ „Знати неки садржај, значи начинити садржај објектом, ослобађајући га одлике просте датости и то тако што ћемо му обезбиједити својеврсну логичку постојаности општост.“³⁷¹ Минесазнајемо „објекте“, него објективно сазнајемо. То, *објективно*, је наш начин сазнавања. Сазнање није на просто моћ проницања или упознавања аутономног, супстанцијалног, садржаја, него супстанцијализација сама. Хјумови психологистички „преостаци“ нису никакав сазнајни сувишак, него нужни, неизоставни садржај било којег предмета искуства. Појам објекта; датости; ствари; предмета искуства; упућује на општеножни, логички, начин сазнавања. На питање, *како*, а не *шта* - сазнајемо. Објекат није загонетна, наспрамна по-себност којој треба, колико је то могуће, изнаћи одговарајуће предикате или, даље, адекватно мјесто у систему других, наизглед наспрамних, аутономних - по-себности, него начин на који сазнајемо - објективизација. Не шта јесте објект, његова бит (супстанција), него како објективизације (функција) - сазнања.

Проблем који Хјумову филозофију и даље задржава у оквирима традиционалне скептичке парадигме, тврдиће Касарире, није толико ствар садржине сазнања, колико његове форме. Иако је хипостазирањем регије унутрашњих садржаја свијести; непосредно сагледивих импресија; увелико нарушена дотадашња теоријско-сазнајна и скептичка парадигма - субјект насупрот аутономном, пред-метнутом објекту - најопштије одлике традиционалног скептицизма и даље остају присутне у Хјумовој филозофији. Каква год да је садржина предмета нашег сазнања, њене одлике, она ће се нужно испоставити као несавладива скептичка апорија онога тренутка када се иста та садржина испостави као супстанција. Проблем не проистиче из природе темата сазнања, него његовог хипостазирања.³⁷²

Оног тренутка када се сазнање испостави у форми односа према претпостављеном апсолуту - можемо казати и у форми *односа* уопште - било да је ријеч о спољашњем, просторно-временском, наспрамном објекту, било о непосредној, унутрашњој

³⁷⁰ Уп. Е. Casirrer, *Substance and function*, Dover publications, Chicago, 1923, стр. 303.

³⁷¹ Е. Casirrer, *Исто*, стр. 303.

³⁷² Уп. Е. Casirrer, *Исто*, стр. 391.

импресији, сазнање постаје принуђено да поништи могућност своје извјесности.³⁷³ Хјумова филозофија и даље остаје филозофија *односа*. Филозофија супстанцијалних релација и свих проблема проистеклих из покушаја да се могућност те релације исказе на сазнању примјерен начин. Номинално, Хјум негира појам објективно, реално, тај појам остаје прикривена, психологистичка, претпоставка његове филозофије.

Хјум не разумије да је транспонованем проблема сазнања у регију непосредног, чулног, дошао у позицију у којој га више ништа не спријечава да појам *објекта/ствари* - наизглед наспрамне, загонетне, материје сазнања - сагледа у виду израза, начина, форме на основу које је саздана природа нашег сазнања. „Можда је навика као таква „слијепи“ инстинкт, као што он њу и описује: али уздижући је у *принцип* душевног збивања, он тако већ примјењује једну одријешену каузалну *методику* и у њој одређене логичке претпоставке.“³⁷⁴ Објекат је логички израз, а не мрачна, наспрамна, недохватљива ствар.³⁷⁵ „Оно што је метафизика приписивала природи ствари по-себи, сада се исказује као нужни елемент у процесу објективизације.“³⁷⁶ Истим, метафизика се сада, са Хјумом, нужно транспонује и у „најниже“, „приземне“, запостављене регије духа.

Вријеме се, у Хјумовој филозофији, његовом психологизацијом и/или супстанцијализацијом исказаном кроз функцији навике, примјењује **на** импресију, или изводи **из** импресије, а све у сврху досезања или доказивања тако нечега као што је до Хјума претпостављени, саморазумљиви, појам објекта/предмета/ствари. Оно што недостаје Хјумовој филозофији, о томе ће више бити ријечи у једном од сљедећих поглавља рада, јесте кантовско становиште у којему се вријеме, и из њега изведен просторни „реалитет“, исказује и као опажај; опажај априори. Вријеме није ни *из* ни *на* у односу на импресију - оно је импресија. Или, Хјумовим ријечником казано, његовој филозофији недостаје помисао о тако нечему као што је иманентно временита импресија и/или импресија времена. Хјумова филозофија остаје у подручју суспстанцијализма зато што дефинишући карактер времена психологистичком функцијом навике - супстанцијализује вријеме. Импресије остају наспрамни супстанцијализовани пол његове теорије сазнања услјед психологизације/суспстанцијализације времена.

³⁷³ Уп. Е. Casirrer, *Исто*, стр. 391.

³⁷⁴ Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, II књига, 3. Стојановћ, Сремски Карловци, 1998, стр. 258.

³⁷⁵ Уп. Е. Casirrer, *Substance and function*, Dover publications, Chicago, 1923, стр. 303.

³⁷⁶ Е. Casirrer, *Исто*, стр. 304.

Супстанцијализацији импресије претходи супстанцијализација времена. Али, оно што недостаје Канту, видјели смо, огледа се у апоретици доказивања извјесности/прецизности математичких предмета и принципа, неопходној за доказивање општенужности импресија простора и времена. Како Кант изводи синтетички суд априори у којему тврди прецизну величину збира углова једног троугла или на основу чега се појам извјесности/прецизности изводи из појма општенужности нашег сазнања?

Даље, Кантова филозофија, гледано другачије, остаје у оквиру супстанцијализма имплицитном формализацијом својих трансцендентално-логичких правила проистеклом из става о безвременом карактеру трансценденталне аперцепције. Трансцендентална аперцепција се успоставља као априорни услов могућности било које синтезе, било да је ријеч о синтези простих чулних датости, било о синтези чистих форми чулности - простора и времена. Истим, и то је мјесто критике Кантове филозофије, *трансцендентална самосвијест*, оно што фундира временитост, не може се и само исказати као временито. Вријеме је у Кантовој првој критици редуковано на трансценденталну самосвијест испостављену у виду својеврсног безвременог мјеста, темеља, времена.³⁷⁷

Кантово разумијевање безвременог, самореферентног, трансценденталног субјекта преиначава његову природу у самоидентично, аутономно сопство једнако самом (и само) себи. Сопство које посједује исте предикате које можемо изнаћи у традиционалној дефиницији супстанције. *Онога што у себи јесте, што се помоћу себе схвата и чему није потребан појам неке друге ствари да бисмо га дефинисали.*³⁷⁸ Дакле, сопство које је затворено у конзистентну и кохерентну, самодовољну структуру која не дозвољава могућност адекватног одговора на питање могућности сусрета са оним што се назива мноштво датости стварствености. Битна импликација овакве критике Кантове филозофије састоји се у критичком изједначавању традиционалних појмова супстанција и форма.

Иако транспозиција из регије онтолошког у регију трансцендентално-логичког заиста представља специфичну одлику Кантове филозофије - њен оригинални дио - таква транспозиција тек треба да одговори на питање могућности суодноса, по природи различитих, чистих, наизглед пасивних форми чулности са једне стране и чистих форми разума, битно обиљежених одликом спонтанитета, са друге. Формални и/или

³⁷⁷ Уп. В. Han-Pile, *Early Heidegger's appropriation of Kant*, у, *Blackwell companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005.

³⁷⁸ У питању је Спинозино одређење супстанције какво изналазимо на почетним страницама *Етике* Уп. Б. Спиноза, *Етика: геометријским редом изложена и у пет дијелова подијељена*, БИГЗ, Београд, 1983.

супстанцијални карактер чистих елемената Кантове теорије сазнања резултат је става о безвременој, темељној, природи трансценденталне аперцепције пројектованој на сваки од тих посебних, чистих елемената.

Насупрот безвременом - супстанцијалистичком, себи-односећем, аутономном, самореферентном схватању трансценденталне субјективности, сопства сагледаног у Кантовом теоријском оквиру, Хајдегер инсистира на томе да је једна од најважнијих одлика онога што се у *Бивствовању и времену* назива тубивствовање - отвореност. Уколико би требало потражити и показати Хјумову предност у односу на Канта, онда би се она могла изнаћи управо у скептичкој, неаподиктичкој, отворености присутној у његовој теорији сазнања. Отворености која се понајбоље исказује у Хјумовом претпостављању увјерења/вјере у односу на сигурно, јасно, неупитно - знање.³⁷⁹

Какогод, свако скептичко полазиште, незнано, сву своју снагу црпи из области супстанцијалистичког/формалистичког дуализма. Било да је ријеч о онтолошкој подвојености мишљења и предмета промишљања, било о њеном транспонованом (трансцендентално)логичком наличју управо исказаном у критицистичком проблему исказивања могућности јасног суодноса чистих форми чулности и разума - скептицизам континуирано и несметано, а битно неизмјењено, опстаје, и гради се на основу непознанице јединства/везе, наизглед супростављених, аутономних онтолошких и/или логичких полова. Даље, а из истог, свако од наличја скептичке/дуалистичке³⁸⁰ позиције, мање-више изричито и јасно, претпоставља психологизам. Психологистички став - мјесто у којему треба тражити могућност рјешења свих недоречености и контрадикторности и Хјумове и Кантове филозофије - хтио не хтио, саморазумљиво прихвата и тиме недовољно критички сагледава натуралистичку/објективистичку онтолошку позицију. „Свако психолошко одређење је ео ipso психофизичко...сваки психолошки суд укључује у себи **егзистенцијално** постављање физичке природе, изричито или не.“³⁸¹ То опет значи да је психологизам, чак и ако се исказује у своме „апсолутном“ облику; облику „банкрота објективног сазнања“; виду Хјумовог заоштреног скептицизма - утемељен на прикривеној онтолошкој (објективистичкој) поставци која се, нећемо погријешити, у једном или другом виду, појављује битно неизмјењена кроз читаву историју тради-

³⁷⁹ С обзиром на проблем Хјумовог *непознатог нешто* – Уп. М. Хајдегер, *Увод у метафизику*, Еидос, Врњачка Бања, 1997, стр. 28-40.

³⁸⁰ У погледу Хјумовог односа према метафизичким проблемима сагледаних у контексту скептицизма – Уп. D. C. Ainslie, *Hume's true scepticism*, Oxford U.P. New York, 2015, стр. 9-14.

³⁸¹ Е. Хусерл, *Филозофија као строга наука*, Лјевак, Загреб, 2003, стр. 19-20.

ционалне, досавремене, филозофије. Једно претпоставља и поспјешује друго. Психологизам - објективистичку онтологију; онтологију бивствујућег као бивствујућег, а сваки теоријскосазнајни филозофски подухват утемељен на таквом онтолошком полазишту - претпоставци датости предметности по-себи - знао он то или не - нужно носи психологистичка обиљежја.

Скептицизам се, напосто, храни и успоставља на претпоставкама које, наизглед, пориче. Он, на одређени начин - сјетимо се Хусерловог двоструке природе разума³⁸² - успоставља предмет сопственог „непознавања“. У било којем скептичком ставу - да ли у виду реалистичких/објективистичких преостатака, да ли у виду апсолутне негације објективног - битно је присутна представа објективитета. Та, наизглед упитна и супротна, представа - то, *не-А* - остаје најбитнија ознака сваког скептичког става. Остаје његова суштина. Можемо казати, то, *објективно*; то што се скептицизмом успоставља као несавладива апорија; изналазимо као битно присутно и у сваком полазишном скептичком питању и у сваком етаблираном, коначном, скептичком систему.

Скептицизам претпоставља дуализам, али управо је таква, дуалистичка, теоријскосазнајна парадигма снажно нарушена Хјумовим налазима у *Расправи* да се у свакој појединачној представи предметности крију „психологистички“ сазнајни „преостаци“. Или, управо је дуализам: (само)свијест позиционирана насупрот аутономне; наспрамне; дате; објективне предметности - полазиште и стјечиште сваког скептицизма - доведен у питање Хјумовим изналажењем дјелатне моћи „сазнања“ присутне у свакој појединачној представи сваког могућег искуства.

Хјумове скептичке поставке требало би разумјети и као мјесто у историји филозофије у којему се скептицизам, као теоријско полазиште/став, по први пут, мада недовољно, нејасно, исказује и као моћ практичког. Или, бит скептичког се, сада, са Хјумом, дистингуира као темељна, казаћемо филогенетска, општеноужна, негација непосредно затеченог - објективно датог. Скептицизам нити започиње нити завршава у оквирима пасивног одношења према стварствености; оквирима сумње у резултате актуелних филозофских парадигми и сумње у могућности актуелног теоријскосазнајног инструментарија да нас доведе до адекватног сазнања суштине цјелокупности. Прије него ли се нешто и може довести у сумњу; прије него ли се може поставити питање уопште, то што је „сумњиво“, упитно, мора да се испостави и у виду

³⁸² Уп. Е. Хусерл, *Криза европских наука*, Дјечје новине, Г. Милановац, 1991, стр. 88.

онога што битно, егзистенцијално - *не одговара*. Сумњи претходи и сумњу дозвољава својеврсна „онтолошка/егзистенцијална нелагода“. Она је прије свега дозвољена темељним, а претходећим, неслагањем са затеченим. Дозвољена је неприхватањем; негацијом затеченога.

Традиционални скептицизам, донекле изузимајући Кузанског, не познаје појам *ученог*³⁸³, *дјелатног, незнања*.³⁸⁴ Хјумова филозофија је, управо, изврстан, помало кон-традикторан, али плодан, примјер таквог непознавања. Иако се основни захтјев Хјумове мисли изражава у потреби легитимације свих деривата људског духа у подручјима непосредне датости, његов први, слједећи, теоријскосазнајни корак наставља управо у правцима њиховог трансцендирања - негирања. Почетно повјерење у апсолутни легитимитет затченог, повјерење у мноштво чулних података, у истом маху се поништава/негира покушајима демонстрације идејнога позивањем на асоцијативне, психологистичке, теоријскосазнајне, преостатке. Скептицизам не сумња, колико одбацује, то, непосредно, дато. Или, скептицизам, а не знајућу, не тежи адекватацији, коначном слагању, све-миру, него конструкцији. Он је, тај корак психологистичког трансцендирања непосредне датости, Хјуму незнано и непознато - дјело; радња. Априорни, општеножни, „сувишак“. Синтетички суд априори. То је својеврсна конструкција априори.

На трагу горенаведених ставова, Ернст Касирер ће устврдити да се величина и важност Хјумове теорије сазнања за повијест филозофије аутентично исказује само на оним мјестима у којима Хјум задржава позицију бескомпромисног, казаћемо „аутономног“, скептицизма.³⁸⁵ Скептичку аутономију, у овом, Хјумовом случају ваља разумјети дословно. Као самодовољно, прије свега беспретпоставно, теоријско полазиште и исходиште његовог система. Једноставно, као став који казује да скептицизам има своју, сопствену сврху. Хјумов скептицизам другачије не би требало разумјети као став; као спољашње, наспрамно, скептичко држање, успостављено насупрот упитном предмету пропитивања; *него као основну идеју његовог учења*.³⁸⁶ Не као став, него као радикално постављено, беспретпоставно - „питање“. „Само тамо гдје Хјум истрајава у својој сумњи... он и може да задржи свој нови положај у повијести про-

³⁸³ Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, I књига, З. Стојановћ, Сремски Карловци, 1998. стр. 28-29.

³⁸⁴ Уп. Н. Кузански, *О ученом незнању*, ИЗФ, Загреб, 2007.

³⁸⁵ Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, II књига, З. Стојановћ, Сремски Карловци, 1998. стр. 253.

³⁸⁶ Уп. Е. Касирер, *Исто*, стр. 253.

блема сазнања.³⁸⁷ Поновићемо још једном: Хјумова *Расправа* не нуди одговоре него поставља питања.

Успоставити спољашњи, наспрамни, скептички став, за разлику од „аутентичног“ - ту би требало потражити право значење Касирерове критике рецепција Хјумове филозофије - не значи ништа друго него да смо на основу скупа (додуше негативних) дефиниција, како-тако, већ претпоставили, па макар и само у форми питања, предмет скептичке апорије/анализе. У најбољем случају за било коју скептичку позицију, а у најгорем, али довољном, за било коју критику скептичких настојања - да смо, па макар и само индиректно, претпоставили предметност као такву; бивствујуће као бивствујуће; реалну датост објективне предметности. Оно што не треба губити из вида јесте и да је свака претпоставка датости предметности нужно саодређена већ успостављеним, претпостављеним и оформљеним, а наспрамним, логичким и/или теоријскосазнајним принципима. Спољашњи скептички став претпоставља и скуп инструменталних правила и предмет трпљења њихове примјене - претпоставља (критицистички) дуализам. Супстанцијализам претпоставља формализам.

Касирер тврди да тамо гдје Хјум покушава да да одговоре на проблеме који су се разоткрили у његовим теоријскосазнајним поставкама, он, нужно и изнова, исхитрено, отвара поље управо оних, традиционалних, системских рјешења који су се и довели у питање у, прије свега, *Расправи о људској природи*. Иако су тадашњи, актуелни, и рационалистички и сензуалистичко/емпиристички, системи и принципи, управо у Хјумовој филозофији, доживјели својеврсно демонстративно понижење, теоријски пад, они и даље налазе начине да заобилазно, у форми асоцијативног психологизма, готово неизмјењено, задрже своје старо значење и смисао. Новонастале апорије су се, а незнано, рјешавале доказано истрошеним инструментима. „Позитивна и плодна супстанца његовог мишљења лежи једино и само у његовој *скепси*...“³⁸⁸

Треба разумјети да скептицизам има *своје сопствено право* и то такво које је најбитинија одлика и покретач сазнања као таквог. Није ријеч о простој деструкцији или негацији сазнања и предмета сазнања, него о њиховом нужном предуслову. „Сваки истински скептицизам је релативни скептицизам.“³⁸⁹ Његова сврха не завршава у проказивању нерјешивог/апоретичног, него у даљем покушају да се предмету сумње

³⁸⁷ Уп. Е. Касирер, *Исто*, стр. 253.

³⁸⁸ Уп. Е. Касирер, *Исто*, стр. 253.

³⁸⁹ Е. Cassirer, *The logic of the humanities*, Yale, 1961, стр. 177.

одреди адекватна, сигурнија и јаснија, позиција и природа.³⁹⁰

Уколико је сваки истински скептицизам - *релативни скептицизам*, могли бисмо (ту би требало потражити могућност критике Касирерових позиција) устврдити и да је Хјумова позиција, позиција својеврсног „релативног реализма“?

На овом трагу Хелен Биби ће, позивајући се на Џона Рајта, казати да Хјумове теоријскосазнајне поставке треба разумјети у маниру, додуше не релативног, него - „индиректног реализма“.³⁹¹

О овом проблему казаћемо више бавећи се односом Хусерлове и Хјумове филозофије, за сада, налазе *Расправе*, прије свега мислимо на поглавље о *Скептицизму с обзиром на чула*, треба јасно раздвојити и од Берклијевог феноменализма - увјерења да наше сазнање има посла само са оним што је непосредно перципирано - и од Кантовог става о присутности, али категоричкој немогућности адекватног сазнања ноуменалне стварствености.³⁹² Берклијеве и Кантове позиције су битно рефлексивне. Оне нису позиције непосредне људске природе, него **став о...** људској природи и природи уопште. Присјетићемо се, слушајући Хјума, свакодневно, непосредно, здраво-разумско искуство, захваљујући предрефлексивној улози моћи уобразиље, „грешком“ претпоставља да су наше сензуалне импресије одраз спољашње, објективне, дате, стварствености. Здрав разум не чини разликовање између представе и предмета. Не поставља питање о легитимности нашег увјерења о постајању спољашњег, објективног, предметног - свијета. Вулгарни, свакодневни, природни „став“ представљама неразложно придодаје одлику континуираног, истим, независног, објективног постојања.

Проблему *људске природе* можемо приступити на сљедећи начин. Увјерење о постојању спољашњег свијета; саморазумљива и предразумљива неупитност *људске природе*; централни темат Хјумове расправе, није посредан став о... природи изведен уз помоћ скупа елаборираних, употребних, логичко/искуствених правила. Не, систем научно/филозофских принципа. Није ријеч о онтологији, него о предонтолошком; фундаментално онтолошком; увјерењу на основу којег тек и можемо градити било коју традиционалну онтолошку зграду. Тек када се накнадно, изведено, из таквог предонтолошког увјерења, (онтолошки) став о....стварствености успостави, он тек тада и може

³⁹⁰ Уп. Е. Cassirer, *Исто*, стр. 177.

³⁹¹ Уп. Н. Beebe, *Hume on causation*, Routledge, London, 2006, стр. 17.

³⁹² Уп. Н. Beebe, *Исто*, стр. 17.

постати упитан; може постати проблемом скептичких пропитивања. Хјумов радикални скептицизам не би ваљало разумјети као становиште које нам казује да постоје ставови који су упитни, него, шире, више, „радикалније“ - да је свако успостављање става о... темату било којег могућег пропитивања/искуства - позиција која нужно имплицира могући, а наизглед легитимни, скептицизам.

Уколико су и принципи разума и принципи чулности недостатни да докажу континуирано, независно, постојање, спољашњег свијета, а такво увјерење је битна одлика, „принцип“, неупитност људске природе, све што можемо са сигурношћу извести из таквог стања ствари јесте да су дотадашњи, актуелни, логичко-искуствени закони недовољни да нам понуде доказе о егзистентности, не и да је објективна егзистентност уопште недоказива. Из истог претходеће фундаментално-онтолошко увјерење о егзистентности објективне стварствености присутно у *људској природи* - треба разумјети као мјесто у којему се људска природа исказује као подручје много богатије и шире од простог скупа логичко-искуствених принципа. Као подручје у којему увјерења *људске природе* поништавају скептичке налазе традиционалних логичко-искуствених система. У најбољем случају можемо казати да је *људска природа* и логичка и искуствена, али никако и то да се њена бит, суштина, исцрпљује у дотадашњим логичко-искуственим принципима. Скептицизам није ништа друго него редукционизам настао на основу управо наведеног неразликовања.

Оваква позиција при разумијевању Хјумове филозофије, много мање одговара Касиреру, а много више полазиштима Хајдегерове фундаменталне онтологије. Полазишту анализе оног бивствујућег које се већ некако налази у (пред)разумијевању смисла/истине бивствовања.

2. Кант и Хјум

- Критицистичка анализа Хјумове филозофије ограничена на *Истраживање о људском разуму* -

У једном од додатака за *Критику чистог ума* - *Општи проблем чистог ума*, додаток бр.6 - Кант ће, хипотетички, устврдити да је Хјум на основу својих скептичких налаза везаних за проматрање и критику могућности априорне (метафизичке) при-

роде принципа каузалитета - што није ништа друго до скептицизам у погледу сазнајне извјесности/доказивости синтетичких судова апприори - требало да дође и до увида да је чиста математика као наука у једнакој мјери немогућа/недоказива као и било који принцип традиционалне метафизике.³⁹³ Овај став Кант брани на основу увјерења које није, а требало је, бити доступно Хјуму - да су и математички судови, једнако као и сви судови метафизике и велики број основних принципа природне науке, заправо - синтетички судови апприори. Релативизам искуствених сазнања, тврди Кант, афицирао би тада и општенужност математичких принципа на исти начин како је то заде-сило и метафизику, што би било више него довољно да Хјум изнова поразмисли о питању могућности логичке, општенужне, извјесности принципа каузалитета и/или извјесности синтетичких судова апприори - њихове природе и граница њихове употребе. Скоро идентичан став Кант изриче и у *Пролегоменама*³⁹⁴ с том разликом што се тврдња о *немогућности* математике тамо изоставља.

О проблему могућности општенужности и извјесности/прецизности математичких принципа говорили смо у првом дијелу рада. Насупрот Кантовим ставовима из прве *Критике* и *Пролегомена* видјели смо да је у *Расправи*, Хјум, управо, довео у питање и општенужност и извјесност/прецизност математичких принципа, с том разликом што је остао при ставу о њиховој релативности. Даље, показали смо и да је Хјумово поимање геометријских принципа изузетно блиско Кантовој критици неоправданог проширивања аналитичких судова и на садржај који није непосредно присутан у њиховој дефиницији. Овај дио рада ограничићемо на Кантову рецепцију онога што му је било доступно од Хјумове филозофије; на рецепцију *Истраживања* и њене специфичности. Сврха оваквог приступа је, понајвише, историјско-филозофска. Ријеч је о томе да (историјско-филозофски) упоредимо битне разлике Кантовог разумијевања Хјума са оним рецепцијама које у обзир узимају и *Расправу*. Понајвише историјско-филозофска; дакле, не само историјско-филозофска; стога што ћемо и у границама Кантовог разумијевања *Истраживања* покушати показати да је Кантова тврдња да су судови математике важећи за *Истраживање* аналитички у одређеној мјери упитна.

Овакав Кантов приступ разумијевању Хјумовог *Истраживања* је, услед фокусирања на проблем општенужности искуствених веза, помало заводљиви. Не треба губити из вида да проблемским увођењем синтетичких судова апприори у теорију

³⁹³ I. Kant, *Critique of pure reason*, The Macmillan Co, N.Y, London, 1922, стр. 724.

³⁹⁴ Уп. И. Кант, *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005, стр. 23-24.

сознања и логику, Кант, повратно њиховим открићем и дефинисањем њихове природе и дефинисањем граница њихове употребе, даје и другачији одговор на питање могућности, употребе и граница „аналитичких“ судова. Хјумовој филозофији, онако како је испостављена у, Канту доступном, *Истраживању*, заиста недостаје могућност аподиктичке потврде априорне природе математичких и логичких принципа, али то још никако не значи и да је ту само ријеч о проблему „аналитичких“ судова. Логика и математика **уопште** не могу изнаћи своју општенужну потврду у контексту *Истраживања*.

Проблем је **наизглед** тројак. Прво, усљед Хјумове тврдње о релативности искуствених сазнања - дакле, каузалној релативности; говоримо о *Истраживању* - општенужна **примјена** општенужних, и логичких и математичких, принципа у релативној области (психолошких) искуствених сазнања постаје недоказива. Отвара се (кантовско) питање могућности везе/примјене, супсумције, два разнородна садржаја и/или двије разнородне моћи сазнања.

Друго, немогућност јасне демонстрације везе/примјене општенужних математичко-логичких сазнања и релативних искуствених сазнања доводи и до питања, казаћемо - унутрашњег смисла самих логичких и математичких законитости. Иако, казаће Кант, основни ставови математике „постају у духу сасвим априори“, такви ставови не би имали никакву вриједност и значење уколико би им мањкала могућност њихове (општенужне) примјене у области искуства.³⁹⁵ „Према томе, сви појмови и са њима сви основни ставови, ма како били могући априори, ипак се примјењују на емпиријске опажаје... Без тога они немају никакве објективне вриједности, већ су проста игра, било уобразиље било разума...“³⁹⁶ Све, дакле, што у духу постаје априори; све што носи одлику неке општенужности; може имати објективну вриједност само ако покаже могућност своје **извјесне** примјењивости у емпиријским опажајима. Априорни легитимитет уопште; укључујући и легитимитет Хјумове преостале логике - *сви појмови и са њима сви основни ставови, ма како били могући априори* - морају доказати своју **извјесну** искуствену примјену и улогу.

Математика у Хјумовом *Истраживању* заузима мјесто апликативне науке с обзиром на могућност њене примјене на искуствене, природне, науке. Можемо казати да, усљед фокусирања на „примјењивост“, на одређени начин, Хјум, математици, одузима

³⁹⁵ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 190.

³⁹⁶ И. Кант, *Исто*, стр. 190.

предикат природне науке. Она је инструмент, нешто спољашње, помоћник у служби откривања природних закона или изналагања природних закона у неким појединачним случајевима - самјеравања јачине њихове присутности у појединачном³⁹⁷ „али откриће самих закона дугујемо једино искуству и никакво апстрактно промишљање не би нас могло довести до њиховог открића“.³⁹⁸ Отуда и наша реченица да је, у одређеној мјери, Хјумово *Истраживање* ближе теоријскосазнајним налазима Ајнштајнове физике. Математика *Истраживања* поима се као аксиоматски систем независан од искуства, али примјењив на искуство. Ни Ајнштајн, сјетимо се, није одбацио аксиоматику. Али, то и једног и другог; и Хјума и Ајнштајн, а с обзиром на налазе Кантовог критицизма, задржава у теоријскосазнајном догматизму. Хјумова и Ајнштајнова близина с обзиром на *Расправу* садржана је у релативистичким резултатима примјене математичких принципа у области искуства.

Хјуму, казао би Кант, недостаје сазнање да и могућност закона *кретања* и *каузални односи*³⁹⁹ у природи, као и сви остали закони природне науке, имају исти, *заједнички коријен* који тек и дозвољава просту апликативну примјену математике у физици. Још више, заједничко и једној и другој науци је посебна, трансцендентална, природа простора и времена која могућност апликације математике на природне законитости доказује тек пошто претходно докаже и могућност аподиктичке општенужности математике саме. Исти, онај, заједнички, општенужни елемент присутан при изналагању и етаблирању општенужности природних законитости. Да би се математика уопште могла примјенити у природним законитостима, било је потребно пронаћи *заједнички коријен* и једне и друге науке. Наравно, наведене Кантове ставове, у контексту критицизма, треба проматрати и као таутологије јер нужна примјењивост *свега онога што у духу постаје априори* на регију емпиријског - емпиријском одузима одлику стварственост по себи.

Треће, услов општенужности математичких и логичких принципа уопште, без обзира на могућност њихове примјене у искуству - њихова унутрашња, формална, извјесност - у контексту *Истраживања* добија сасвим другу основу након Кантовог открића синтетичких судова априори.

Проблем је *наизглед* тројак стога што ће резултати Кантове прве *Критике*

³⁹⁷ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 31.

³⁹⁸ D. Hume, *Исто*, стр. 31.

³⁹⁹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 31.

показати да су (синтетички, а априори) услови могућности искуства, који су уједно и услови могућности предмета искуства, исто тако и претходећи услови било какве општеноужне употребе логичких и математичких принципа. Да сваком аналитичком суду, као услов његове општеноужне, логичке природе, видјели смо, претходи синтетички принцип априори.⁴⁰⁰ Или, разликовање *аналитичко-синтетичко* и није неко разликовање колико **успостављање** разлике открићем синтетичких судова априори. Најтачније би заправо било казати да и није у питању разлика него откриће да је наша моћ суђења синтетичка, а априори.

Логика и математика - поред свих принципјелних специфичности - у Хјумовом *Истраживању*, с обзиром на Кантову тврдњу о аналитичкој природи његових математичких принципа, имају заједнички проблем. Недостаје им мјесто потврде, али не још аналитичке природе њихових принципа, него, поновићемо, мјесто потврде општеноужности њихових принципа уопште.

Уколико је, с обзиром на логику, Хјумово *Истраживање* показало да се узрочно-последичном односу не може дати одлика логичке извјесности или уколико се искуственим сазнањима одузео предикат општеноужности, онда би и садржај било којег појма и његова анализа априори изведена уз поштовање принципа противрјечности требало да понесу одлику релативности искуствених сазнања. Претходећи, синтетички, судови априори тек и дозвољавају логичку конзистентност и кохерентност неког искуственог садржаја неопходну за општеноужну анализу априори. Да би принцип противрјечности могао понијети одлику неупитног важења, прије тога би требало обезбиједити и неки непротиврјечан садржај. Даље, да би принцип противрјечности могао имати и своје унутрашње, аутономно, важење, без обзира на било који искуствени садржај, прије тога би требало показати и обезбиједити (трансцендентално-логичке) услове који садржају уопште могу дати одлику непротиврјечности уопште. Ако би, са друге стране, сад с обзиром на математику, требало доказати да је *квадрат над хипотенузом једнак збиру квадрата катета правоуглог троугла*⁴⁰¹, онда би, уколико узмемо у обзир релативни, психолошки карактер искуствених сазнања, овај Хјумов став такође било немогуће потврдити.

Иако математика своје ставове, по Хјумовим ријечима важећим за *Истраживање*,

⁴⁰⁰ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 162.

⁴⁰¹ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 25.

може са апсолутном извјесношћу изводити независно од „било чега што постоји у универзуму“⁴⁰²; „математички искази су изводиви употребом простих мисаоних операција“⁴⁰³. Хјуму, услед недостатка открића синтетичких судова априори недостаје и могућност било интуитивне, било демонстративне извјесности математичких сазнања. Ако нам, по Хјумовим ријечима, за аподиктичку извјесност неког математичког суда није потребно позивање на реално искуство - чиме се избјегава релативност и, наизглед, доказује аподиктичност таквог суда - ипак, тврдио би Кант, ни општенужна анализа **апстрактног** садржаја датих математичких појмова ни општенужно проширење нашег сазнања о математичким принципима, не би били могући у теоријскосазнајном контексту који затичемо у Хјумовим дјелима.

Хјуму, казао би Кант, напросто недостаје појам чистог искуства; услова могућности искуства уопште. Искуство је, било да је ријеч о реалним искуственим феноменима, било о чистим, апстрактним принципима независним од неког реалног садржаја увијек, како-тако, резултат својеврсног проширивања садржаја непосредних перцептивних података - оно је увијек нека синтеза. Или, уколико говоримо о искуству; синтези; већ говоримо и о некој врсти знања. Став да апстрактним математичким сазнањима није потребно позивање на реални искуствени садржај, не диспензира од потребе да математичке ставове треба претходно установити у једној од области чистог искуства. У чистој, претходећој, синтези априори простора и времена заједничкој и математици и физици.

Све што ми, слушајући Канта, један дискурзивни суд о природи математичких принципа може понудити јесте проста „аналитичка“ експликација битних ознака, садржаја, неког математичког појма. Никаква анализа садржаја појма геометријског лика који је са три стране ограничен правим линијама, не може ме довести до сазнања да је - уколико је један од углова те фигуре прави угао - квадрат над хипотенузом једнак збиру квадрата над двјема катетама.⁴⁰⁴ „Филозоф може да размишља о овом појму колико му је драго, он ипак неће пронаћи ништа ново.“⁴⁰⁵ Пронаћи нешто ново; проширити садржај дефиниције апстрактних, општенужних, математичких појмова, имплицира претходећу, општенужну, чисту (апстрактну) синтезу априори. Помало парадоксално, Хјум би - управо услед непознавања или неприхватања могућности претходеће,

⁴⁰² Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 25.

⁴⁰³ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 25.

⁴⁰⁴ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 432.

⁴⁰⁵ И. Кант, *Исто*, стр. 432.

чисте, синтезе априори - и до унутрашње, аутономне, општеноужности математичких дефиниција и до принципа који превазилазе садржај своје просте дефиниције могао доћи једино уколико би учинио оно што у самом почетку одбија - уколико би упоредио (апстрактни) садржаја било које од тих дефиниција или било којег изведеног принципа са свим могућим варијацијама њиховог емпиријског опажаја. Са сваком, појединачно нацртаном, фигуром троугла.⁴⁰⁶ Хјуму недостаје појам „неемпиријског опажаја“ - могућности да се појам, оно што је опште, представи као појединачан објекат (опажај).⁴⁰⁷ Отуда и наш став да није баш све тако једноставно што се тиче Кантове тврдње да су Хјумови математички судови везани за *Истраживање* - аналитички.

У одређеној мјери, Хјум је изузетно близу рјешења; близак је Кантовом поимању *конструкције*. Предност математике с обзиром на друге науке, каже Хјум, састоји се у могућности чулне опажљивости математичких идеја, што им и даје степен њихове **више** јасности, одређености - извјесности. Приликом дефинисања било којег термина у геометрији, моћ нашег сазнања има могућност да из саме себе, не позивајући се на неко варљиво, спољашње, искуство, **смјеста**, изведе дефиниције чија се извјесност не може мјерити са дефиницијама других наука.⁴⁰⁸ „Или, чак и када ниједна дефиниција није употребљена, сам предмет може бити представљен чулима и то на јасан и разумљив начин.“⁴⁰⁹

Хјум, једнако као и Кант, тврди да је једна од специфичности математичких појмова у односу на филозофске то што се математички појмови могу чулно приказати. Принцип каузалитета заиста није нешто што може бити представљено непосредном сагледавању. Било који принцип природне науке и филозофије није нешто што, насупротив математичким појмовима, можемо приказати у непосредном опажању. Филозофски појмови и (општеноужно) јединство општег и појединачног - супсумција опажаја под појмове разума; извјесна примјена разума и чула - могу бити исказани само као правила/функције/шеме - не и слике. Али, да би се доказала аподиктичка извјесност математичких принципа, потпуна извјесност, општеноужност њених правила, није довољно показати њихову **вишу** јасност у неком емпиријском опажају. У том случају, поновићемо, Хјуму би биле потребне све појединачне, чулно приказане,

⁴⁰⁶ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 430.

⁴⁰⁷ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 430.

⁴⁰⁸ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 61.

⁴⁰⁹ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 60.

варијације једног математичког појма како би доказао њихову аподиктичку извјесност. Иста мјера која вриједи за све природне законе - њихова релативност - вриједила би у том случају и за математику. Хјум, једнако Канту, заиста показује дефиницију у опажају, опште у појединачном, али не разумије и да је сваки опажај оно што је опште - резултат претходећих, конструктивних, општеноужних, динамичких/синтетичких трансценденталних законитости, које га тек и дозвољавају и које су присутне у било којем природном закону.

Улога коју је математика одиграла у Кантовој филозофији, сада, појмом конструкције, показује своје право значење и значај. Да чисте форме чулности и чисти појмови разума представљају својства идентична природи ствари, или да представљају завршене форме сазнавања психолошког субјекта или резултат апстракције из емпиријске стварности – не би могло бити говора о објективности нашег сазнања. *О стварима a priori* можемо сазнати само оно што ми, конструкцијом, сами ставимо у њих. Специфична разлика трансценденталног идеализма састоји се у ставу да се наше сазнање, уколико жели носити ознаку објективности, не може заснивати на афекцијама. „Математичко сазнање је сазнање на основу конструкције појмова. Конструисати пак један појам значи: представити априори онај опажај који му одговара. Према томе, за конструкцију некога појма потребан је један неемпирички опажај који је због тога као опажај један појединачан објект, али који при свему томе као конструкција једног појма (једне опште представе) ипак мора да изрази у представи општост за све могуће опажаје који потпадају под исти појам.“⁴¹⁰ Конструисати неки појам не значи нацртати његов емпиријски лик или, како је то Хјум чинио, показати његову **вишу** извјесност упоређивањем у емпиријској конструкцији. Доказивање које своју основу налази у упоређивању - уколико би је уопште и могло изнаћи - може имати само релативну извјесност.

Овдје треба застати и појаснити важност и улогу изнесених ставова за развој трансценденталног идеализма. Да простор и вријеме представљају „спремне“ и завршене, већ обликоване, форме чулности психолошког субјекта, које стоје упоредо са стварима и према којима ствари треба да се „равнају“, онда би било онолико различитих простора и времена колико и индивидуа које би различито осјећале. Или да су, у другом случају, простор и вријеме идеалне форме самих ствари - њихово опште и нужно, неодвојиво, својство - онда остаје нејасно како бисмо такав „идеалитет“ уопште

⁴¹⁰ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 430.

могли спознати, пошто би о простору и времену тада могли знати само на основу искуства, а оно нам може понудити само непотпуну, емпиријску, општост. У оба случаја, другачије, не би могло бити говора о идеалитету простора и времена - а тај идеалитет је први и основни услов јединства искуства уопште - објективности сазнања.

Иако у Хјумовој психологији, вријеме, сад с обзиром на *Расправу*, заиста служи сврси могућности датости сваког појединачног предмета неког каузалног склопа, вријеме, ту ипак, има исту апликативну природу какву Хјум приписује математици. Кант и Хјум заиста захтјевају претходећу улогу временовања неопходну за објективизацију било којег предмета искуства. Синтетичко јединство уобразиље претходи и код једног и код другог филозофа. Проблем је у томе што Хјумова апликативна примјена времена - вријеме је увијек ту, али увијек мање-више поред - имплицира онолики број времена колико је и сазнајних субјеката. Чак и када би сваки сазнајни субјект успио сложити конзистентну представу стварствености на основу Хјумових теоријскосазнајних принципа, завршили бисмо у проблему упоређивања и/или тражења општости, заједничког, за сваку од тих посебних психолошких слика свијета. Консензус психолошких субјеката, уколико би уопште и био могућ, не би могао носити одлику аподиктичности - завршили бисмо у новом релативизму сазнања.

Проблем Кантове филозофије је у томе што сви наведени проблеми, с обзиром на налазе савремене физике, управо јесу одлика нашег сазнања. Не постоји такво нешто као што је аподиктичан консензус сазнајних субјеката; постоји само консензус. Показује се да је наше сазнање заиста ближе некој врсти прећутног емпиријског консензуса - мање или више јасности, с обзиром на математику, казао би Хјум - који услед дефицијентности сазнајних моћи може понијети одлику какве-такве општеножности или показује се да сазнајни консензус не може понијети одлику општеножности и извјесности/прецизности какве је претпостављао Кант.

Ограничени смо на *Истраживање*.

Апликативно имплицира психолошко у Хјумовој теорији сазнања; психолошко имплицира репродуктивну, а не продуктивну синтезу уобразиље. Кант потенцирањем синтетичке/конструктивне/динамичке улоге времена показује и шта је специфична разлика појма трансцендентално, насупрот психолошком.

Да би могло бити ријечи о објективности сазнања, простор и вријеме не могу имати, ни психолошки ни емпиријски, него само, трансцендентални идеалитет. То опет

не значи ништа друго него да се простор и вријеме више не могу посматрати у аналогiji са, некаквом, „петрифицираном“ рецептивном формом (психолошки идеалитет) али, исто тако, и да им се мора одузети сваки предметни, стварствени, карактер (емпиријски идеалитет). Једина могућност да се простору и времену обезбиједи идеалитет јесте да се они *претворе од предмета које треба сазнати у функције с којима и на основу којих сазнајемо. Ријеч је о првим и темељним средствима за конструисање предметности - о изворима сазнања из којих садржај предметности тек може настати.*⁴¹¹

Кантов примјер; примјер немогућности извођења „аналитичког“ доказа Питагорине теореме, непосредна је критика Хјумовог извођења истог доказа у *Истраживању*.⁴¹² Ово је и мјесто које може врло добро послужити одговору на питање зашто је Кант сматрао да су Хјумови математички судови „аналитички“ или шта заправо Кант подразумева под појмом *аналитичко* у контексту Хјумове филозофије. Наведени примјер је контроверзан. Он у великој мјери, противрјечи Кантовој тврдњи о „аналитичкој“ природи Хјумових математичких судова.

Уколико бисмо на тренутак заборавили наслијеђену/научену Кантову дистинкцију *аналитичко-синтетичко априори* и уколико бисмо се обратили непосредној анализи Хјумових ставова - дошли бисмо до следећег. Оно што са сигурношћу можемо казати о Хјумовом поимању природе математичких судова у *Истраживања* јесте да су они априори у смислу кохерентног и конзистентног, аутономног/супстанцијалног, система идеалних принципа; принципа чија је извјесност и општенужност независна од било каквог природног поретка.⁴¹³ Априори у овом смислу не значи прије, колико - независно од искуства. Бити „прије“ већ наговјештава конструктивистичку природу логичких принципа коју тек треба разоткрити у надлазећем Кантовом систему. „Независно“, са друге стране, имплицира аутономни/супстанцијални - самодовољни карактер математичког система; имплицира пријенаведену аксиоматску природу. Математичко априори, у Хјумовом контексту, значи општенужни систем независан од искуства, при чему општенужност треба разумјети у смислу апсолутне извјесности; строге узајамне дедуктивне изводивости; логичке неупитности, принципа датог система, никако и као могућност општенужне примјене у области искуства. Математички судови у Хјумовом *Истраживању* логички су неупитни и независни од искуства.

Даље, са сигурношћу можемо тврдити и да природа Хјумове математике није

⁴¹¹ Уп. Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба 2*, С.Карловци, 1999, стр. 481.

⁴¹² Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902, стр. 25.

⁴¹³ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 25.

аналитичка у виду који нам је понудио Кант приликом разликовања формалне и трансценденталне логике. Математички судови нису ни формално-логички *conditio sine qua non* истине.⁴¹⁴ Они јесу непротиврјечни, али њихова непротиврјечност је унутрашња непротиврјечност аутономног система. Непротиврјечност математичких судова Хјумове теорије сазнања нема ни улогу нужне, несадржинске, формалне претходнице коју треба испоштовати прије извођења било којег искуственог, садржинског, истинског суда. Они су, поновићемо, независни од искуства. Нису ни формално ни конструктивно (трансцендентално) *априори*.

Даље, Хјумови математички судови су проширујући. Питагорина теорема, по Кантовим ријечима, не може бити дискурзивна. Скоро све што Хјум може рећи о троуглу, казао би Кант, јесте да је троугао геометријски лик са три стране ограничен равним линијама. Хјум, управо супротно, изводи синтезу априори у пријенаведеној дефиницији из *Истраживања*. Хјумови математички судови су, гледано из ове, непосредне, перспективе – априорни синтетички судови. Хјум априори проширује знање које му може дати проста дефиниција троугла. Хјумови математички судови, непосредно гледано, нису аналитички ни у виду експликације битних ознака неког појма. Питагорина теорема у Хјумовом примјеру из *Истраживања* априори превазилази/проширује просту дефиницију троугла.

Гдје је проблем? Кант и Хјум тврде синтетичку природу (априорних) математичких судова, с том разликом што Кант покушава да да и доказ њихове могућности упућивањем на трансценденталну природу простора и времена. Хјуму недостаје одговор на питање о могућности општеножности математичко-логичких принципа. Када Кант каже да су судови Хјумове математике „аналитички“, он то може казати само у контексту недостатка Хјумовог оправдања њихове синтетичке природе априори или Хјумови судови су, слично судовима метафизике, својеврсне неоправдане синтезе које обитавају у увјерењу да је просто промишљање неког појма/дефиниције/феномена, његова анализа, довољно да из самог себе дође до нових, сигурних, синтетичких сазнања. Ни они, судови математике, као ни судови метафизике, не могу доказати своју аподиктичку извјесност у искуству.

Можемо то казати и овако, Хјумове синтетичке судове априори присутне у математици, Кант назива аналитичким зато што су - догматски. Догматско овдје треба

⁴¹⁴ Уп. И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 133-135.

разумјети у виду који нам је понудио критицизам. „Догматизам је, дакле, догматичко поступање чистог ума без претходне критике своје сопствене моћи.“⁴¹⁵ Математика, у Хјумовој филозофији, за разлику од метафизике, заиста показује своје појмове у чулном опажају, али то није и критички доказ априорне, **аподиктичке**, извјесности њених принципа. Прије употребе својих принципа, математика треба да покаже и услове могућности њене општенужности да би избјегла ознаку догматске науке. Хјумово непознавање неемпиријског опажаја и, истим, непознавање трансценденталне природе простора и времена то не допушта - математику оставља у оквирима догматике.

Овакав критицистички приступ рецепцији Хјумових основних теоријско-сазнајних поставки показује на један алтернативни приступ разумијевању његовог психологизма али, уједно, отвара и мноштво нових теоријско-сазнајних проблема.

Хјумов „рационалистички парадокс“ важећи за *Истраживање* треба проматрати у виду својеврсног протопсихологизма. Или, треба га проматрати из позиције покушаја дефинисања прикривеног темеља из којег проистиче Хјумов, назваћемо га - манифестни, асоцијативни, психологизам. Сви други, посебни, теоријско-сазнајни и филозофски проблеми на које наилазимо у *Истраживању*, а чије смо коријене обично пратили и везивали за проблематику Хјумове „психологистичке навике“, тек разрјешењем „рационалистичког парадокса“ и свих његових импликација, могу очекивати своју јаснију демонстрацију и експликацију.

У једном од претходних поглавља казали смо да и Кант и Хјум заузимају „скептичку“ позицију несазнатљивости стари по себи. Било да је ријеч о општенужним трансценденталним принципима критицизма, било о релативним психологистичким принципима Хјумовог асоцијативног психологизма и један и други филозоф претпостављају неупитну улогу сазнајних моћи приликом грађења конзистентних слика свијета. Мноштво афективних података налазило би се у потпуном сазнајном хаосу - не бисмо могли ни перципирати - да им не претходе мање-више извјесна сазнајна правила која из таквог, хаотичног, мноштва могу сачинити опажљиву или сазнатљиву структуру. Без „претходећих“ сазнајних правила, ниједна слика свијета не би могла добити одлику структуре која је увијек много више од мноштва својих појединачних чланова. Појам *претходећи* налази се под наводницима стога што ни принципи Кантовог критицизма ни принципи Хјумовог асоцијативног психологизма

⁴¹⁵ И. Кант, *Исто*, стр. 26.

нису претходећи у временском смислу ријечи, они су услови могућности искуства уопште. Они не претходе него ближе – временују. Све што има одлику објекта/предмета/датости; било који предмет искуства – своју могућност захваљује већ-присутним, конструктивним/асоцијативним „претходећим“ сазнајним моћима. То што Хјумови принципи немају одлику трансценденталне општенужности, извјесности, аподиктичности не одузима им и улогу нужног услова могућности било којег предмета искуства. Или, сјетимо се Касирера, Хјумовом „манифестном психологизму“ недостаје само један корак ка приступању филозофији трансценденталног идеализма. Корак се састоји у открићу дистинкције: трансцендентална свијест - психолошка свијест сваког појединачног сазнајног субјекта. Трансценденталну свијест одликује поимање простора и времена у виду функција сазнања, а не простих перцептивних форми присутних у сваком сазнајном субјекту понаособ. Понаособност психолошког субјекта имплицира проблем даљег доказивања могућности општенужности, консензуса, сваког посебног искуства сваког појединачног психолошког субјекта. Простор и вријеме нису форме него функције сазнања. Најопштији, темељни, системски приступ који на идентичан начин сажима хаотично мноштво перцептивне датости.

На питање да ли такви, Хјумови, психологистички принципи могу и дати адекватан одговор на проблем могућности сазнања, одговорили смо Кантовим одговором на питање: *Како је сама та асоцијација могућа?* На питање да ли Кантово поимање простора и времена може дати адекватан одговор о условима могућности искуства покушали смо одговорити у првом дијелу рада, критикујући позицију извјесности/прецизности математичких принципа. Проблеми су отворени/нерјешени.

С обзиром на *Истраживање*, Хјумови асоцијативни психолошки закони су, слушајући Канта, неадекватан апаратус за приступ разрјешењу услова могућности сазнања, његових домета и граница његове употребе. С обзиром на проблем ствари по себи, резултат Кантове критике Хјума - која би, хипотетички, обухватила и Канту недоступну *Расправу* - је следећи: номинално, Хјум вјерује у немогућност спознаје стварствености по себи. Хјум је увјерен да наше сазнање није идеална адекватација са стварственошћу, него да је наш појам стварствености резултат претходеће психологистичке синтезе сагледане у виду нужног предуслова могућности датости било којег предмета искуства и природних законитости. Реално, Хјум, а не знајући, дозвољава опстанак стварствености по себи усљед непознавања горенаведене разлике: транс-

цендентални идеалитет - психолошки релативитет и/или, уследијед разумијевања времена, у виду природне перцептивне предиспозиције сваког појединачног психолошког субјекта. Проблем можемо и исказати на следећи начин. Хјум није мога открити такво нешто као што је Кантов неемпиријски опажај услед неразумијевања да је трансцендентална функција времена претходећи услов сваког појединачног, унутрашњег, психолошког осјећаја временског континуитета. Трансцендентална аперцепција није психолошки осјећај него трансцендентална функција. Свијест о моме емпиријском јединству - јединству психолошког Ја, Ега - претходи трансцендентално јединство трансценденталне аперцепције.

Кантово идеално, трансцендентално, Ја је Ја које нужно прати; објективизује; даје идентитет свакој мојој представи па и представи психолошког/емпиријског идентитета сваког појединачног Ја. Општенужност Кантовог трансценденталног Ја обезбјеђује општенужност идентитета сваког предмета искуства и општенужност важења природних законитости. Хјумово психолошко, релативно, емпиријско, Ја – релативност идентитета Хјумовог емпиријског Ја - са друге стране, „обезбјеђује“ релативност идентитета било којег предмета искуства и релативност важења природних законитости. Реално, дакле, овакав, Хјумов, манифестни психологизам, имплицира стварственост по себи. За овакав, Хјумов, теоријскосазнајни приступ рјешењу услова могућности сазнања, домета и граница његове употребе – за Хјумов „психологистички критицизам“ – вриједи Левинасов став да *сваки психологизам претпоставља натурализам*.⁴¹⁶ – Претпоставља стварственост по себи.

Кантов психологизам, са друге стране, огледа се у задржавању позиције унутрашње/формалне логичке извјесности сазнајних принципа чије темеље треба тражити у потенцирању предности/посебности трансценденталне аперцепције и њене безвремене, презентне, природе. Стално презентно „пунктуирање“ трансценденталне аперцепције психологистичко је стога што се односи на битно времениту „струју свијести“. Трансцендентална аперцепција је психологистичка стога што се такође аплицира; аплицира се стога што се примјењује на временито различит садржај. Гдје год имамо присутан раскол у природи сазнајних моћи и предмета сазнајних моћи можемо говорити о психологизму. Проблем сазнања као таквог садржан је у томе што је таква, апликативна, а стална, природа сазнања неизбежна. Стално пунктуирање/

⁴¹⁶ E. Levinas, *Theory of intuition in Husserl's phenomenology*, Northwestern university press, Evanston, 1995, стр. 15.

идентификовање/објективизовање трансценденталне аперцепције нарушава се флексибилним, временитим, дјеловањем трансценденталне уобразиље. Процес је сталан и неизбјежан – отуда Делезов „делиријум“ и отуда све амбиваленције у првом и другом издању прве *Критике*.

Овдје треба нагласити да оштрицу Кантова критике Хјумове филозофије не треба тражити у „манифестном психологизму“ његових теоријскосазнајних покушаја, него, управо у првонаведеном, „рационалистичком парадоксу“ Хјумове филозофије. Или, Кантова критицистичка филозофија и Хјумов „психологистички критицизам“ најближи су – сјетимо се Касирера још једном – на оним мјестима на којима се покушавају исказати јасне разлике: трансцендентални идеалитет-психолошки релативитет; трансцендентално Ја – психолошко/емпиријско Ја; трансцендентална конструкција-психолошка асоцијација... , а најдаљи, управо на мјесту на којему Хјум задржава априорну, опште-нужну, а недоказиву (догматску) извјесност математичких и логичких принципа.⁴¹⁷ Задржавање неког аутономног, идеалног, супстанцијалног, конзистентног и кохерентног система са једне стране, управо, претпоставља исто такву аутономну, супстанцијалну – стварственост по-себи са друге или, Хјумов психологизам је најснажнији управо на мјесту његовог „рационалистичког парадокса“ – у *Истраживању*.

О Кантовом „рационалистичком парадоксу“ било је ријечи у претходном дијелу рада. С обзиром на претходећи садржај и његове налазе – с обзиром на став да Хјумов и Кантов психологизам треба потражити на мјестима њиховог „рационалистичког парадокса“ - овдје би требало обратити пажњу на једну од новијих интерпретација Хјумове филозофије окупљену око дјела *Дебата о новом Хјуму*.⁴¹⁸

Ријеч је о савременим аналитичарима Хјумовог дјела здружених око покушаја да се Хјумова филозофија означи као филозофија тзв. *скептичког реализма*. У питању је теоријскосазнајна позиција која, слушајући наведене ауторе, заузима отклон и од Хјума сагледаног у свјетлу строгог позитивисте⁴¹⁹ и од теоријскосазнајног скептика и која у Хјумовој теорији сазнања покушава показати мјесто извјесних сазнања. Нова, скептичко-реалистичка, интерпретација Хјума тврди да је у његовој филозофији несумњиво присутно увјерење о реалној егзистенцији узрочно-последичних веза⁴²⁰, као и

⁴¹⁷ Данебисмо завршили у неспоразуму – не изједначавамо математику и логику – у Хјумовом теоријскосазнајном систему, математика и логика – поред свих принципијелних разлика – носе заједничко обиљежје система чија се извјесност потврђује или непотврђује на основу поштовања принципа противрјечности.

⁴¹⁸ Приредили: R. Read, K. A. Richman, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.

⁴¹⁹ Уп. S. Blackburn, *Hume and thick connections*, у, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001, стр. 100.

⁴²⁰ Уп. J. P. Wright, *Hume's causal realism*, у, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001, стр. 88-99.

увјерење о простој, реалној⁴²¹, егзистенцији физичких објеката у реално егзистентној цјелокупности бивствујућег, али да о таквим феноменима не можемо знати ништа више до то да они, једноставно, постоје. Скептички реалиста је, дакле, неко ко вјерује у објективно постојање предмета својих пропитивања, али и неко ко одбија могућност њихове теоријскосазнајне детерминације.⁴²²

Мотиви *Дебате о новом Хјуму* су јасни. Прво, требало је начинити разликовање између Хјумове филозофије и опасности које нам је понудила Берклијева⁴²³ солипсистичка концепција у теорији сазнања. Друго, требало је начинити плодну фузију аналитичких и логичко-позитивистичких праваца у савременој филозофији са „изворним“ Хјумом. Али, колико год да су мотиви који су довели до поновне актуализације Хјумове филозофије били јаки, тврдићемо да су они резултат занемаривања трансценденталистичких налаза везаних за Хјумову филозофију. – Да је дебата о Хјуму као скептичком реалисти већ једном била актуализована као теоријскосазнајни проблем.

Разрјешење питања о Хјуму као скептичком реалисти већ је садржано у промишљањима о Хјумовој филозофији присутним у трансценденталистичким правцима у филозофији.

Прва замјерка с обзиром на „новог Хјума“ је спољашња. Кантова интерпретација Хјумове филозофије помиње се само на неколико мјеста у дјелу и то на начин који одговара Кантовим официјелним ставовима везаним за проблематику принципа каузалитета. У питању је приступ који не нуди ниједан нови увид у суоднос Кантове и Хјумове филозофије, поготово с обзиром на проблем (продуктивне) уобразиље и с обзиром на хипотетичко сучељавање Кантове теорије сазнања са *Расправом*. Хусерлово разумијевање Хјума као трансценденталног феноменолога и Хусерл, уопште се не помињу у „дебати“.

Оваква, спољашња, примједба има и своје садржинско наличје. На почецима првог поглавља трећег дијела рада тврдили смо да се проблему скептицизма у Кантовој и Хјумовој филозофији може приступити и на један другачији начин. Оно што много више одговара духу проблематике разрјешења суодноса *Кант-Хјум*, није толико питање о могућностима превазилажења Хјумовог скептицизма, колико, ближе, питање, зашто, прије свега у *Расправи*, Хјум, скептицизам и даље задржава као пола-

⁴²¹ Уп. К. Р. Winkler, *The new Hume*, у, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001, стр. 53.

⁴²² Уп. К. А. Richman, *Introduction*, у, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001, стр. 1

⁴²³ Уп. Е. Craig, *Hume on causality*, у, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001, стр. 118.

зиште које има било какву теоријскосазнајну вриједност? Радикализација Хјумовог скептицизма у *Расправи* толика је да захтјева нову појмовну садржину и нову терминолошку ознаку. Мјесто Хјумовог „скептицизма“ и мјесто Хјумовог „реализма“ треба потражити, казали смо, у Хјумовом *рационалистичком парадоксу*.

Друго, оно што недостаје *Дебати* садржано је у нејасном разликовању натуралистичког и научног, спољашњег, теоријског става. Највећи дио концепције Хјума као скептичког реалисте гради се на Хјумовим натуралистичким ставовима везаним за *Расправу*. Ријеч је прије свега о Хјумовом јасном разликовању природног става – става који не чини разликовање непосредно датих, психолошких, елемената свијести и објективног постојања стварствености – и изведених, артифицијелних, филозофских и научних промишљања. Сваки теоријски став нужно имплицира скептицизам – казао би Хјум. Природни став није наспрамни артифицијелни став него, прије свега, интуитивни став. Али, то исто тако значи и да је појам скептицизам и појам реализам непознат природном ставу – он је већ артифицијелан. Натуралистички став није једнак ставу скептичког реализма.

Разликовање природног става и скептичког реализма или, на крају, било којег научног, спољашњег, *Става*, исказаће се као један од проблема сљедећег дијела рада.

3. Хусерл и Хјум

Сензуалистичке предрасуде Хјумове теорије сазнања

У пољу чисте феноменолошке свијести, предјелу конститутивно-интенционалних аката, отвара се „теоријски“ простор у којему традиционалне нововјековне дистинкције: разум-искуство; рационализам-емпиризам; појам-представа-опажај; субјект-објект, на крају крајева, мишљење и бивствујуће, али и сви посебни теоријскосазнајни и филозофски проблеми, системи и правци, који са мањим или већим разликовањима произилазе и који су садржани у таквим исхитреним „теоријским“ дистинкцијама – задобијају један сасвим другачији, (трансцендентално) феноменолошки, смисао. Пратећи Хусерлове ставове, налазе и намјере у једном од посљедњих периода развоја његове феноменологије, управо Хјумова филозофија представља историјско-филозофско мјесто у којему се предии конститутивно-интенционалног,

изворног и непосредног, искуства, уз све (сензуалистичке) недостатке⁴²⁴, по први пут изричито појављује као централни проблем филозофских пропитивања, а њихово *јасно и разговјетно* расвјетљење као њен примарни циљ.⁴²⁵ Казано Хусерловим ријечником, у Хјумовим филозофским дјелима, *притајена чежња филозофије*, феноменологија, иако недовољно рефлектована, појављује се и исказује јачином која је довољна да нам не дозволи да им приступимо са пажњом која их сагледава из позиције просте историјско-филозофске претходнице.

Управо у Хјумовом првом великом филозофском дјелу, које није наишло на велику пажњу филозофске јавности, *Расправа о људској природи*⁴²⁶, упркос скептичком тону који је обиљежио читаву Хјумову филозофију и уз све, поновићемо, сензуалистичке мањкавости, Хусерл проналази основе за феноменолошку, конститутивну, трансценденталну филозофију. Идеја *иманентне трансценденције* и *конститутивних аката свијести* присутна је, по Хусерловим ријечима, у Хјумовој *Расправи*, а само сензуалистички преостаци Хјумове филозофије нису дозволили да се та идеја у потпуности исказе.⁴²⁷

Хјумова величина садржана је у имплицитним налазима његове филозофије у којима се све што је објективно, дато, по-себи, сада исказује у *конкретности чисте еголошке интериорности* – цјелокупност „објективног“ се појављује као интендирана и на одређени начин опажена захваљујући субјективној генези.⁴²⁸ У својој интерпретацији Хјумове филозофије, Хусерл ће, у себисвојственом маниру својеврсне фузије наизглед различитих или, још више, супростављених филозофских праваца, отићи толико далеко да ће *Расправу*...обиљежити као мјесто у којему се управо мотиви Декартове филозофије – намјера да се на беспретпоставан начин сагледа, демонстрира и исказе као принципијелно филозофско полазиште оно што лежи унутар чисте свијести – по први пут покушавају разријешити на један темељан, радикалан, начин. Унутар такве, хјумовске, унутрашње, али конкретне/садржинске, свијести; унутар поља „опажаја“, „импресија“ и „идеја“; рудиментарног, недовољно образованог, „феноменолошког“ поља, снажно се, слушајући Хусерла, отварају проблеми конститутивне субјективности. – Питање, како, у подручју феноменолошки редуковане свијести,

⁴²⁴ Уп. R. M. Zaner, *The way of phenomenology*, Pegasus, New York, 1970, стр. 89.

⁴²⁵ Уп. E. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Hag, 1969, пар. 100.

⁴²⁶ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888.

⁴²⁷ Уп. R. A. Mall, *Experience and reason – The phenomenology of Husserl and its relation to Hume's philosophy*, Martinus Nijhoff, Hag, 1973, стр. 20.

⁴²⁸ Уп. E. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Hag, 1969, пар. 100.

субјектум изналази такво нешто као што је идеја (иманентне) трансценденције – спољашњег; датог; објективног;⁴²⁹ реалног; увијек претпостављеног поља „искуства“ и свих онтолошких/метафизичких идеја и претпоставки битно садржаних у таквом, непосредном, подручју, феноменолошког, *чистог конкретног ега*?

Предикат *чисто*, како видимо, у оквиру Хусерлове терминологије и с обзиром на Хусерлов прилаз разумијевању Хјума, не треба разумјети у виду логичке, апстрактне, „чистоће“ ослобођене сваког садржаја – то је једно од основних обиљежја Хусерлове критике Кантове филозофије – него, ближе, у виду непосредног, интуитивног, сагледавања битно садржинских елемената свијести из којих „чисто“ теоријско мишљење тек треба да, како то Хусерл каже – „црпи своју истину“.⁴³⁰

Хјумову „трансценденталну феноменологију“, наравно, не треба разумјети у виду недовољно елабориране, системски уређене, претече, (трансцендентално) феноменолошких филозофских праваца. Таква карактеризација Хјумових основних поставки не може вриједити ни за доприносе које је његова филозофија понудила Кантовом критицизму. Ближе историјско-филозофској истини, ријеч је о недовољно промишљеној, имплицитној, али никако и небитној, употреби и форсирању новоотвореног поља феноменолошких и трансценденталних филозофских проблема који се уз све напоре никада ни не би могли изобразити у експлицитан трансцендентално-феноменолошки или критицистички систем. Али, већ у првом дијелу *Логичких истраживања* – ова, најопштија, тенденција при оцјени Хјумове филозофије задржаће се, са мањим или већим интензитетом, у свим периодима Хусерлове феноменологије – Хусерл ће казати да се Хјумова филозофија, уз одговарајуће измјене, може развити у „употребљиву теорију“.⁴³¹

Овдје треба имати на уму и једну историјско-филозофску чињеницу. Хусерлова интерпретација Хјумове филозофије, једнако Хусерловој рецепцији Канта, није била једнозначна током интерног развоја његове феноменолошке концепције. У *Прологоменама за чисту логику*, *Логичким истраживањима*, па и у великом дијелу Хусерловог „трансценденталног преокрета“, укључујући и *Идеје за чисту феноменологију и феноменолошку филозофију*, Хјумова филозофија сагледава се у виду једног од посебних облика психологизма, емпиризма и скептицизма. У дјелима у којима се Хјумова

⁴²⁹ Уп. R. T. Murphy, *Hume and Husserl-Toward radical subjectivism*, Springer, The Hague, 1980, стр. 6.

⁴³⁰ Е. Хусерл, *Идеје за чисту феноменологију и феноменолошку филозофију*, Бреза, Загреб, 2007, стр. 52.

⁴³¹ Уп. Е. Хусерл, *Логичка истраживања*, први дио, Бреза, Загреб, 2005, стр. 191.

филозофија перципира на овакав начин, обично је ријеч о прилазу његовом систему који полази од промишљања проблематике узрочно-последичних веза; о, казаћемо, кантовском приступу Хјуму. Гледано са друге стране, у дјелима гдје се при приступу Хјумовом мишљењу акценат поставља на проблематику могућности датости и идентитета сваког од појединачних чланова каузалне везе, психологистичка, скептичка, па и емпиристичка, карактеризација Хјумове филозофије остаје, али губи на снази.

Хусерлова *Формална и трансцендентална логика и Криза европских наука*, различито од дотадашњих Хусерлових дијела, Хјумовој филозофији даје истакнутије мјесто с обзиром на важност и близину трансценденталној феноменологији и истакнуто мјесто с обзиром на друге филозофске концепције (укључујући и Канта)⁴³² које су се приближиле Хусерловом поимању трансценденталне феноменологије. Хјумов скептицизам, у овим Хусерловим дјелима, не сагледава се више као резултат емпиристичког психологизма него као резултат сензуалистичког атомизма.

Иако је ова тенденција ка приступу разумијевању Хјума присутна већ у *Идејама*, разликовање треба потражити у ономе што се у *Кризи* назива *банкротом објективног сазнања*. *Банкрот*, у случају *Крize*, није више само банкрот могућности логичке демонстрације принципа довољног разлога – банкрот није више везан уз строго емпиристичку проблематику – него и банкрот читаве логике; свих принципа логике и појма објективности као таквог. Ријеч је о – тек сада радикалном – скептицизму који се изналази и у области простог перципирања наизглед објективних датости. У Хјумовој филозофије се, казаћемо, разоткрива поље *радикалне сумње* која нема ни строго методски, декартовски, карактер, али којему, с обзиром на Хусерла, недостаје позиција трансценденталне редукције.

Укратко, а с обзиром на историју филозофије, могли бисмо казати и да тамо гдје се одузима предност Хјуму (*Идеје...*)⁴³³ Кантова филозофија задобија примат, а тамо гдје се предност одузима Канту или, у мањој мјери, Декарту (*Картезијанске медитације*) – Хјумова филозофија преузима примат с обзиром на улогу у развоју Хусерлове трансценденталне феноменологије. Хусерлов интерни филозофски развој је, генерално, препун оваквих амбиваленција.

Оно што је Хјумову филозофију – поред свих предности и разлика у односу на

⁴³² E. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Haag, 1969, стр. 257.

⁴³³ Уп. Е. Хусерл, *Идеје за чисту феноменологију и феноменолошку филозофију*, Бреза, Загреб, 2007, стр. 139.

друге, тада актуелне, теоријскосазнајне системе и правце – задржавало у *духу времена*; то што јој није допуштало да начини квалитативан корак више и ка Хусерловом и ка Кантовом трансцендентализму, темељи у апсолутно прихваћеној, неупитној, позицији сензуалистичког натурализма и скептицизма⁴³⁴, која ће се задржати у Хјумовим дјелима чак и онда када се управо њихово неаргументовано форсирање покаже као мјесто изворишта свих унутрашњих противрјечности, парадокса и „недоречености“ његове филозофије. Гледано из позиције трансценденталне феноменологије, треба казати да је Хусерл био свјестан наведеног проблема. „Због његовог натуралистичког сензуализма, који је могао проматрати једино мноштво плутајућих података смјештених у несупстанцијалној празнини и с обзиром на недостатак слуха за функцију објективизовања интенционалне синтезе, Хјум је запао у противрјечности филозофије као-да.“⁴³⁵

Ове Хусерлове ставове требало би прихватити са резервом. Преостаци сензуализма, тврдићемо, сагледаће се од стране Хусерла у једнакој мјери и као мјесто у којему је Хјум дотакао кључне апорије трансценденталне феноменологије, али и као полазиште које га је задржало у оквиру који му неће дозволити да се ослободи најопштијих претпоставки садржаних у тада актуелној, нововјековној, репрезентационистичкој теоријскосазнајној парадигми. Другим ријечима, уколико бисмо специфичности суодноса ове двије филозофске позиције – Хусерл/Хјум – покушали исказати независно од конкретног, историјско-филозофског, контекста у којем се задесила Хјумова филозофија, онда „сензуалистичке преостатке“ његове мисли заиста морамо разумјети као мањкавост која је условила горепоменути *недостатак слуха* за функцију интенционалне, објективизујуће, синтезе трансценденталнога Ја. Али, уколико бисмо се обратили специфичностима теоријскосазнајног духа времена Хјумове филозофске епохе, притом прије свега мислимо на спекулативно/филозофско подозрење према регији природног, здраворазумског; регији *људске природе*, напоследку – *свијета живота*, као подручја које је неоправдано изостављено из озбиљних филозофских испитивања чак и у емпиристичким теоријскосазнајним струјама, онда би „сензуалистичке преостатке“ Хјумове филозофије требало сагледати као тачку у којој се она понајвише приближила основним принципима Хусерлове трансценденталне феноменологије.

⁴³⁴ Уп. R. M. Zaner, *Hume and the discipline of phenomenology: An historical perspective*, у, *Phenomenological perspectives*, Martinus Nijhof, The Hague, 1975, стр. 19.

⁴³⁵ E. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Hag, 1969, пар. 100.

Притом, конкретно и најближе, мислимо на наизглед негативне теоријскосазнајне импликације Хјумовог става да природна, непосредна, свијест не чини „спекулативно“ разликовање између, видјећемо, „појма“ *представе и тијела*.⁴³⁶

Регија могућности просте датости „објективне“ предметности; регија појединачног, постаје теоријскосазнајни проблем Хјумове филозофије. У *Расправи* по први пут видимо јасне захтјеве да се обратимо и оним, најнижим, чулним, регијама искуства у којима, услјед откривања проблема њиховог континуираног трајања, изналазимо јасне функције синтезе; улогу сазнајних аката који тек и дозвољавају такво нешто као што је јасна представа идентитета неке дате, појединачне, предметности.

На трагу управонаведеног, ваљало би упутити на неколико Левинасових ставова, а све са циљем јаснијег дефинисања појма *сензуализма* – његове разумљиве употребе при Хусерловим интерпретацијама Хјумове мисли.

Наиме, у дјелу *Откривање егзистенције уз Хусерла*⁴³⁷, тврдиће се да инсистирање на регији чулности, онакво какво можемо изнаћи у Хјумовим и Берклијевим филозофским системима, не би ваљало разумијети само у смислу простог потенцирања предности наспрамних, датих, позитивних, чињеница, у којима, даље, треба потражити темеље за све изведене и отуђене, апстрактне, принципе и идеје важеће за тадашња научна и филозофска пропитивања ослоњена на математику и логику. Регија чулнога је, прије и изнад свега, и регија **непосредно** датих, „дохватљивих“, елемената свијести. Подручје у којему се интуитивно осјећа, „сагледава“, претходеће, битно, јединство свијести и предметности. Или, такво у којему се губи **наспрамни**, артифицијелни/апстрактни, натуралистички карактер: свијест-предметност, даље, субјект-објект. Или, можемо то казати и овако, подручје сензуализма није нити може да буде и подручје психологије. Мишљење „људске природе“ не посједује накнадни, рефлексивни, став о сазнајном карактеру своје природе – својим битним карактеристикама – поготово не став који би особине сазнања означио неким од изведених сцијентистичких појмова, укључујући и појам *психологизам*. Такава став није ни натурални; он нема потребу за било каквом, накнадном, рефлексивном, „етикетом“ – он је напросто природан у виду непосредне саморазумљивости и употребљивости. Уколико мишљење људске природе и има одлику својеврсне елаборације претходних искуствених доживљаја; одлику сакупљања и чувања живих/егзистенцијално битних обичаја, традиције и

⁴³⁶ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 187.

⁴³⁷ E. Levinas, *Discovering existence with Husserl*, Nw.U.P. Evaston, 1998.

живе културе уопште, таква елаборација никада не задобија и облик сцијентифистичке систематизације. Обичаји нису спољашње, хетерономне, разумом отуђене законитости које можемо, а не морамо, пратити или поштовати, при чему поштовање или непоштовање имплицира исто тако хетерономне казне или забране. Ријеч је о унутрашњим, живим, доживљајима који немају потребу за „рационализацијом“ и чије непоштовање не изаива само могућност спољашњих него и унутрашњих санкција - савјести. Али, ријеч је и о подручју доживљајног; подручју људске природе; које не може да се обиљежи ни као подручје скептичког у оноликој мјери у којој обичајно задржава унутрашњу/егзистенцијалну улогу коректора савјести. Хјумов скептицизам, то је оно што је битно, прије свега лежи у подручју хетерономног; подручју разума и подручју разумске/логичке верификације чула или, на крају крајева, у подручју логичко-математичких извјесности, али не и у подручју људске природе.

На одређени начин, казаће Левинас, особину непосредности, „додирљивости“, подручја чулнога, треба разумјети и као битну ознаку важну за разликовање емпиризма и сензуализма.⁴³⁸ Емпиризам се задржава у оквирима наспрамно дате, истим, објективне, предметности. Емпиризам, додаћемо, може да понесе одлику психологизма. Он остаје у оквирима теоријскосазнајне парадигме која ће управо од стране феноменологије претрпјети најјаче критике – критике репрезентационализма. Није ли неупитно увјерење или, упитаће Левинас, чврста метафизичка воља сензуализма садржана у упућивању на непосредне, индивидуалне – људске сфере којима се свако апстрактно разумијевање мора обратити у сврху обухватања и изналажења управо таквог, наспрамног, а олако претпостављеног, објективног, значења и смисла?⁴³⁹ Пратећи овакве Левинасове дистинкције могли бисмо казати да Хусерлову критику сензуалистичких⁴⁴⁰ преостатака у Хјумовој *Расправи* заправо, треба разумјети као критику њених не сензуалистичких, него емпиристичких преостатака.

Заједничко феноменологије и сензуализма огледа се у мањем или вишем – у *мањем или вишем* изналазимо различитости ова два филозофска правца – потенцирању приоритетности испитивања особина неспекулативне *људске природе*; битних карактеристика непосредне, интуитивне и „претходеће“, свијести. Наравно, а све у сврху разликовања ове двије филозофске позиције, све се сада своди на питање како треба

⁴³⁸ Уп. Е. Levinas, *Исто*, стр. 34.

⁴³⁹ Уп. Е. Levinas, *Исто*, стр. 34.

⁴⁴⁰ Уп. А. L. Markova, *The problem of empiricism in David Hume and in contemporary times*, у, *David Hume and contemporary philosophy*, Cambridge Scholars, New Castle, 2012, стр. 100-102.

одредити суштину те (људске) природе? Или, све води питању, који је обим и досег чулнога? Шта све спада у скуп онога што чулност може непосредно сагледавати? Легитимно је, како то сензуализам захтјева, тврдити да индивидуално, непосредно и конкретно, треба означити као подручје у којему све апстрактне творевине људског духа, укључујући логику и математику, треба да изнађу мјесто своје адекватне и ефикасне, инструменталне, употребе, али је погрешно тврдити да индивидуална, непосредна, природна свијест и сама има особине чулно дате, наспрамне, ствари – предметности. Свијест се, напосто, не обраћа и сама себи, својим унутрашњим садржајима, као према датим предметима/стварима, него своју битну одлику испоставља у виду тежње, усмјерености, „према“ свијету „предметности“.⁴⁴¹ Већ у природи Декартовог мислећег Ја видимо (апстрактан) примјер унутрашњег јединства свијести и њеног „предмета“; видимо губљење наспрамног односа према „предметности“. Свијест је, уједно, и оно што проматра/мисли и оно што је предмет сопственог пропитивања. „Оно што је најконкретније у човјеку је трансцендирање присутно у његовој релацији према сопству – или, како би казали феноменолози, интенционалност.“⁴⁴²

Сензуализам, супротно емпиризму, имплицира *чисту, али конкретну свијест*. Интенционално „одношење“ свијести према предмету није особина дјеловања аутономне, апстрактне, наспрамне свијести, него само дјеловање свијести јесте интенција. Интенција која је, битно, предметна/садржинска по своме карактеру. „Погрешно је говорити о неком односу, и то између интенције и онога на што је она усмјерена.“⁴⁴³

Интенционалност није однос свијести према стварствености; у питању није (ко) релација или кореспонденција, конструкција, него, ближе, „претходећа“ могућност сваког исхитрено прихваћеног, саморазумљивог, корелативног односа. Акценат је постављен на могућност (иманентног) трансцендирања, а не на факт релације. Интенционалност претходи одношењу. Њена улога коријени у већ присутном конституисању наизглед супстанцијалних корелата којима – то је парадокс у којему коријене проблеми свих нововјековних теоријскосазнајних напора укључујући и Канта – накнадно треба исказати могућност њихове (спољашње), апстрактне/артифицијелне, синтезе. Појам: предмета, објекта, тијела, није ни инструментални појам ни појам који можемо задобити индуктивним извођењима из мноштва чулних датости. Више, ријеч

⁴⁴¹ Уп. Е. Levinas, *Discovering existence with Husserl*, Nw.U.P. Evaston, 1998. стр. 34.

⁴⁴² Уп. Е. Levinas, *Исто*, стр. 34.

⁴⁴³ Уп. W. Szilasi, Поговор за: Е. Хусерл, *Филозофија као строга наука*, Лєвак, Загреб, 2003, стр. 90.

је о начину, функцији, „одношења“ свијести према... „стварствености“. Интенционалност је, и то је оно што је битно, много ближа сензуалистичком **осјећају** него емпиријском, теоријском, наспрамном, **ставу**. Свијет по себи; свијет објеката, датости, ствари, тврдиће феноменолози, не може бити моделиран по апстрактним теоријским принципима, него тек конституисан уз помоћ много богатијих претходећих структура дохватљивих у подручју интенционалног; али, интенционалног, не става или погледа на свијет, него – осјећаја. Осјећај као такав, тврдиће Левинас у покушају да разоткрије јасне феноменолошке намјере, тежи, интендира, „да заузме/обухвати одређену позицију/мјесто“ и управо та предтеоријска тежња за испуњењем, тек и конституише такво нешто као што је идеја трансценденције и њене релације према сопству. Осјећај је тај који дозвољава наше инхерентно, конститутивно, присуство у свијету.⁴⁴⁴ Управо, то је особина свијести коју је Хусерл увидио у Хјумовим промишљањима особина непосредне *људске природе*, али то је и мјесто њиховог разилажења с обзиром на проблем логичке извјесности/неизвјесности „принципа“ *људске природе*.

Хјумова филозофија се, можемо то и тако исказати, показује као конкретна историјско-филозофска тачка у којој се, барем номинално, захтјева категоричко спровођење Хусерловог *принципа свих принципа*. Хјумово прво правило *људске природе*; тврдња да све наше идеје проистичу, било посредно било непосредно, из њима одговарајућих импресија⁴⁴⁵, готово је идентично по смислу и намјерама сажетим у Хусерловој основној феноменолошкој законитости. „Ниједна замислива теорија не може нас збунити с обзиром на принцип свих принципа: да је сваки оригинарно дајући опажај извор оправданости сазнања, да се све што нам се оригинарно нуди у „интуицији“ (такорећи у својој тјелесној збиљи) треба напосто прихватити тако како нам се даје, али такође само у границама, у којима нам се тако даје.“⁴⁴⁶ Хјумов сензуализам и Хјумово поимање интуитивне непосредности *људске природе* превазилази ограничења емпиристичког психологизма и његовог нужног резултата - скептицизма. *Људску природу*, у оквиру Хјумове *Расправе* никако не треба разумјети као скептичку/психологистичку. То што Хјум каже да нам ниједно правило разума или чула не може понудити логичку евидентност сазнајних принципа никако не значи и да таква, изведена, спекулативна, правила утичу на увјерења⁴⁴⁷ присутна у битно

⁴⁴⁴ Уп. Е. Levinas, *Discovering existence with Husserl*, Nw.U.P. Evaston, 1998, стр. 35.

⁴⁴⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 7.

⁴⁴⁶ Е. Хусерл, *Идеје за чисту феноменологију и феноменолошку филозофију*, Бреза, Загреб, 2007, стр. 52.

⁴⁴⁷ Уп. В. Flynn, *Merleau-Ponty and the philosophical position of scepticism*, у, *Merleau-Ponty and the*

интуитивној људској природи. Онда када Хјум говори о психолошким принципима он је већ у регији која је изведена из битно непосредне, интуитивне, „сензуалистичке“, регије *људске природе*.

Све спекулативне конструкције, научне и филозофске претпоставке и теорије, требало је демонстрирати само у оним оквирима који не трансцендирају непосредно „сагледиве“, дакле, (само)евидентне, оригинарне, датости. Само у обиму и досегу таквог, *непосредног искуства*, апстрактни теоријски ставови, укључујући и логику и математику, могли су тражити мјесто своје потврде - критеријум истинитости. Такав принцип; захтјев за сталним и нужним обраћањем непосредном искуству, *људској природи/свијету живота*, можемо разумјети као суспензију свих празних, дедуктивних и индуктивних, дакле и емпиристичких, конструкција којима се не може доказати непосредна веза са конкретном, презентном, садржином, као мјестом њихове верификације и утемељења. На самим почецима *Расправе* Хјум јасно упућује да *људску природу* треба разумјети као „претходеће“ „сознајно“ мјесто у којему и принципи математике и логике треба да изнађу своје накнадно, сазнајно, утемељење.⁴⁴⁸ Ту је већ ријеч о својеврсној феноменолошкој *евиденцији*; о сазнањима у којима се интуитивно искушава сагласност између теоријских поставки и принципа и њиховог, јасног и разговјетног, конкретног, испуњења.

Ово је мјесто у којему би требало јасно раздвојити Хјумов емпиризам и сензуализам. У подручју судова; регији која се односи на искуствене релације, узрочно-последичне односе - не и на судове проистекле из просте анализе битних ознака сваког од појединачних чланова каузалног склопа - Хусерлова критика „сензуалистичких преостатака“ Хјумове теорије сазнања није упитна. Принципи асоцијативног психологизма заиста се не могу изнаћи у оквирима непосредне искуствене „иманенције“. Ниједна импресија не одговара психологистичкој функцији - навика. Примјена, колико год вјероватних, психологистичких принципа на подручје узрочно-последичних односа, још шире, природних законитости, који не претпостављају само вјероватност него и општенужности свога важења, заиста негира управо оне захтјеве које су емпиристи поставили као сопствене принципијелне законитости. Принцип верификације у сада и ту, непосредном, искуству.

Али, оно што се исказује као иманентна критика, евидентна унутрашња

possibilities of philosophy, Suny Press, New York, 2009, стр. 117-118.

⁴⁴⁸ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 8.

принципијелна противрјечност, Хјумовог психологизма у оквиру легитимизације искуствених, узрочно-последичних, веза - емпирије - то, управо, треба разумјети као најбитнију предност у контексту одређења природе сваког од посебних елемента каузалног скупа - подручју појединачних, датих, чулних, предмета искуства. Хусерла не интересује толико проблематика моћи суђења, као што га ни у оквиру Кантове проблематике не интересује проблем синтетичких судова апприори, колико га интересују налази и импликације присутне у *Расправи* да се већ у свакој појединачној представи предмета, тијела, објекта, крију „психологистички“ сазнајни „преостаци“.⁴⁴⁹ Ако је и за сваку појединачну представу (о) предметности потребно и присуство сазнајних моћи, онда више не можемо говорити о нелегитимној примјени наизглед наспрамног, аутомног, сазнања и предмета сазнавања, него, ближе, о нужном, инхерентном, конститутивном, јединству свијест и предметности. Хусерл је поставио ефектно питање важеће и за Хјума и за било коју, мање или више, репрезентационалистичку, полазну, теоријскосазнајну позицију, укључујући и ону Кантовог критицизма. „Ако не схватам како је могуће то да сазнање треба да погоди нешто што му је трансцендентно, онда не знам ни то да ли је то могуће?“⁴⁵⁰

Уколико се у оквиру искуствене, узрочно-последичне, проблематике - свијест-предметност, сазнање-природни закони, субјект-објект - и могло задржати у неупитности објективистичке парадигме; у помисли да сазнање има посла са трансцендентним, датим, објектима (по себи), насупротив томе, у подручју у којему се сваки појединачни предмет, његова датост, доводи у непосредну везу са моћима сазнавања - то је *величина Хјумове филозофије* - та, објективистичка, парадигма се коначно морала исказати као теоријскосазнајни проблем. У самом сазнању, сада, казаће Хусерл, постаје загонетком мишљењу сама по себи разумљива датост **објекта** сазнања.⁴⁵¹ Откуда уопште помисао онеме који сазнаје да његови сазнајни акти, конкретни садржај његовог сазнања, већ нису *апсолутна датост - ово-ту, бивствујуће* - него да „уопште постоји нешто што би се као **објект** могло ставити **насупротив** сазнању?“⁴⁵² Ако већ у најпростијим, појединачним, представама предметности, њиховој могућности, саучествује сазнање, зашто, на основу чега и даље вјерујемо да је предмет сазнања наспрамни, трансцендентни - објект?

Предност Хјумове филозофије треба потражити управо у изналажењу *онога*

⁴⁴⁹ Уп. В. Flynn, *Merleau-Ponty and the philosophical position of scepticism*, у, *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy*, SUNY Press, New York, 2009, стр. 117-118.

⁴⁵⁰ Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, Бигз, Београд, 1975, стр. 51.

⁴⁵¹ Уп. Е. Хусерл, *Исто*, стр. 33.

⁴⁵² Уп. Е. Хусерл, *Исто*, стр. 33.

што је умно (већ) у ономе што је чулно. Потенцирање на сензуализму треба схватити као Хјумову специфичну разлику – предност. Или, гледано са друге стране, *сензуалистичке преостатке Хјумове филозофије* – пречесте су Хусерлове терминолошке „збрке“ - треба разумјети као преостатке саморазумљивог, нелегитимног, увјерења у и даље наспрамну, објективну, природу датости стварствености присутну и у регији најпростијих (а умних) чулних података. Као нелегитимне преостатке објективизма и/или репрезентационализма.

Уколико би требало упутити на конкретно мјесто у *Расправи* у којему се Хјумова мисао понајвише приближава Хусерловим (трансцендентално) феноменолошким ставовима; мјесто које је нагнало Хусерла да се позабави темељнијим испитивањима Хјумове филозофије сагледане из позиције трансценденталне феноменологије, онда бисмо без много размишљања могли казати да је ријеч о другом поглављу четвртог дијела прве књиге који носи наслов *О скептицизму с погледом на чула*.⁴⁵³ Гледано из позиције трансценденталне феноменологије, тачку у којој Хусерл најотвореније заступа и експлицира - мада, мора се казати, само штуро демонстрира - мишљење о Хјуму као трансцендентално-феноменолошком претходнику проналазимо у стотом поглављу *Формалне и трансценденталне логике*.⁴⁵⁴

Прва апорија од које би требало започети, а то је и оно што никако не би ваљало сметнути са ума приликом покушаја интерпретације Хјумове филозофије из позиције трансценденталистичких филозофских праваца, тиче се његовог односа према проблему постојања мноштва датости свијета и свијета уопште. Иако се једна од основних, најрадикалнијих, одлика Хјумове филозофије огледа у свођењу свих датости свијета у поље „фикције уобразиље“⁴⁵⁵ - било да је ријеч о исхитреним увјерењима о објективном, предметном, карактеру природе најпростијих перцептивних датости, било о увјерењима о општеножном, универзалном карактеру природних закона или, даље, о свим појмовима, тешкоћама и законитостима метафизике - то још никако не значи и да је такво нешто као што је егзистенција свијета доведена у питање у Хјумовим филозофским налазима. Постојаност свијета, увјерење о његовој конзистентности и кохерентности; аподиктичка извјесност унутарсвјетских законитости, са једне стране и постојање свијета, увјерење о његовој егзистенцији, са друге, два

⁴⁵³ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 187.

⁴⁵⁴ Уп. E. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Hag, 1969, пар. 100.

⁴⁵⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 200-201.

су јасно дистингована проблема присутна у Хјумовим теоријскосазнајним и филозофским настојањима уопште. У погледу овог битног разликовања, исказаног управо у поглављу *О скептицизму с обзиром на чула*, Хјум је био недвосмислен. „Лако се можемо упитати: *Који узроци нас наводе да вјерујемо у постојање тијела?* Но залудно је питати: *Да ли има тијела или не?* То је став који морамо прихватити здраво за готово у свим нашим промишљањима.“⁴⁵⁶

Ово је - упитност постојаности/конзистентности, а неупитност постојања свијета - уједно, прва и најопштија, заједничка, одлика Хусерловог и Хјумовог мишљења, али и тачка у којој се назиру посебности, Хусерл би казао мањкавости, других трансценденталистичких филозофских система. У овом случају прије свега мислимо на посебности/мањкавости које су присутне у Декартовој филозофији, али и у Кантовој критичкичко/конструктивистичкој трансценденталној концепцији.

Два су кључна питања на која би требало потражити одговоре у одјелку *О скептицизму с погледом на чула*. Зашто, пита Хјум, предметима приписујемо особину континуираног постојања чак и онда када они нису присутни у нашим чулима и на основу чега претпостављамо да је њихово постојање независно од разума и опажања?⁴⁵⁷

За сада је битно нагласити да и једно и друго питање, уз различит интензитет тематизације, подједнако партиципира и у ономе што можемо назвати здраворазумска (природна) свијест и филозофски, критички, став или поглед на свијет. Хјумова промишљања требало би разумјети у виду критике предразумљивих и саморазумљивих, нерелевантних или недовољно релевантних, ставова подједнако присутних и у здравом разуму и у оним филозофским настојањима која на неубједљив начин покушавају дати одговоре на горенаведена питања о континуираној и независној егзистенцији предметности. Настојањима која су или завршавала у скептицизму и солипсизму или у непотврђеним филозофским системима. Поновићемо, питање које је Хјума заокупило није питање о „да или не“ егзистенције датости стварствености, него питање о убједљивом филозофском систему, теорији, „начину“⁴⁵⁸ који би нам dostatно успио демонстрирати шта је то што нас доводи до увјерења о тако нечему као што је независно, истим, континуирано, постојање стварствености?

Блиско Хјумовим тврдњама и намјерама, Хусерлова *феноменолошка редукција*

⁴⁵⁶ D. Hume, *Исто*, стр. 187.

⁴⁵⁷ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 188.

⁴⁵⁸ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 206.

суспендује, доводи у питање, исхитрена и непотврђена увјерења о објективној/наспрамној и/или трансцендентној егзистенцији. Суспендовати значи ставити „изван акције“ *генералну тезу* натуралног става и сва посебна мњења или све устаљене и прихваћене научне законитости исхитрено садржане у генералној тези – читав природни „постојећи“ свијет. Загонетка теорије сазнања, каже Хусерл, лежи у трансценденцији⁴⁵⁹ – идеји насупротного, датог, објективног по-себи. Датост објекта сазнања испоставља се као проблем. Сама помисао да постоји такво нешто као што је, ту је и акценат - објекат насупрот сазнању.⁴⁶⁰

Хусерл покушава да нас убједи да стварственост не можемо проматрати у виду апсолуног, аутономног, реалитета независног од искуственог или појмовног контекста. Него, ближе, као скуп важења, значења и смисла нужно саодређеног трансцендентално-субјективним, искуственим и појмовним „перспективама“, неопходним да би се такво нешто као што је дата, објективна, предметност уопште појавила у пољу сваке могуће тематизације. Предмет феноменологије није појава, колико појављивање⁴⁶¹, каже Хусерл. Њен предмет је услов могућности појављивања. Или, њен предмет је прије свега проблем „конституисања предметности сваке врсте у сазнању.“⁴⁶² Све то, поновићемо, треба разумјети као одбацивање исхитрених „објективистичких интерпретација његовог онтолошког стауса.“⁴⁶³

Увјерења, „начини“, који су у поглављу *О скептицизму с обзиром на чула* суспендовани, *стављени у заграде*, јесу „само“ они који на основу разумских и сензуалистичких принципа - ближе, природе чулности - покушавају демонстрирати dostatне и увјерљиве доказе о питањима континуиране и независне егзистентности предметности/тијела/објекта. Наравно казати „само“, у овом случају, значи и одбацити као неосноване све дотадашње рационалистичке и емпиристичке филозофске поставке, позиције и системе актуелне у тадашњем, хјумовском, историјско-филозофском; повијесном, контексту. Категорије постојања; каузалитета; идентитета; субјекта; егзистенције; не могу се доказати и утемељити ни у пољу разума ни у пољу чулности. Одатле, Хјумов скептицизам с обзиром на разум и чулност.⁴⁶⁴ Сви принципи објективног сазнања и све категорије спољашњег свијета су напосто, каже Хјум, фикције. Ријеч је о *банкроту*

⁴⁵⁹ Уп. Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, Бигз, Београд, 1975, стр. 57.

⁴⁶⁰ Уп. Е. Хусерл, *Исто*, стр. 33.

⁴⁶¹ Уп. Е. Хусерл, *Исто*, стр. 28.

⁴⁶² Уп. Е. Хусерл, *Исто*, стр. 27.

⁴⁶³ D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, 2003, стр. 70.

⁴⁶⁴ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 180-219.

објективног сазнања.⁴⁶⁵ Али, на уму треба имати, поновићемо, да је у питању банкрот дотадашњих филозофских *начиниа* (објективне) конституције стварствености, не и то што је неупитно конституисано - егзистентно.⁴⁶⁶ Могућност сазнања не можемо потраживати у принципима објективних наука; у оквирима индукције, дедукције, сабирања и одузимања. Или, никако, на основу већ-датих ствари изводити нове ствари.⁴⁶⁷

Неповјерење у извјесност принципа разума и чулности отвара и могућности битно другачијег, онтолошког, става и у Хјумовој и у Хусерловој филозофији. Неупитност постојања стварствености, а недостатност актуелних објективистичких приступа указује и на потребу ревизије филозофског односа према феномену егзистенције. Егзистенција у виду прости „јестости“, постојања, већ код Хјума, врши отклон од свих покушаја њеног промишљања у смислу наспрамне, дате, објективне предметности – темата неког могућег теоријског/објективног пропитивања. Такво мишљење; такав став или на такав начин постављено питање о постојању није, каже Хајдегер, ни теоријско ни практично. „Оно се догађа прије тог разликовања.“⁴⁶⁸ Тек подозрење према регији објективног/теоријског мишљења отвара простор за нова, диференцирана, онтолошка питања.

Изворно, трансцендентално, Ја, мјесто је „генезе“ овог „разликовања“ код Хусерла. Мјесто у којему се у Хјумовом систему разликовање тек конституише мјесто је *људске природе* – интуитивног, непосредног, неелаборираног разумјевања стварствености. Предразумљиве и саморазумљиве „употребе“ Бивствовања. Бивствовање, кратко, постаје проблем за себе. Недовољно рефлектовано, али довољно изричито, Бивствовање није исто што и бивствујуће већ у Хјумовој *Расправи*.

У сврху јаснијег представљања Хјумових намјера и њихове принципијелне, полазне, кореспондентности са основим циљевима Хусерлове трансценденталне феноменологије, ваљало би се још једном вратити на два горенаведена питања. Проблеми континуираног постојања (постојаности/конзистентности) тијела и проблем његове независне егзистенције (постојања) налазе се у, каже Хјум, „блиској вези“. Ако предмети наших чула настављају (континуирано) да постоје чак и када нису опажени, њихова егзистенција је управо из тог разлога независна и одвојена од наших

⁴⁶⁵ E. Husserl, *Crisis of european sciences*, Evaston, 1970, стр. 88.

⁴⁶⁶ Уп. R. A. Mall, *Experience and reason – The phenomenology of Husserl and its relation to Hume's philosophy*, Martinus Nijhoff, Хар, 1973, стр. 47.

⁴⁶⁷ Уп. Е. Хусерл, *Идеја феноменологије*, Бигз, Београд, 1975, стр. 18.

⁴⁶⁸ М. Хајдегер, *Писмо о хуманизму, у, Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, стр. 309.

чула. Истим, ако је постојање тијела, предметности, независно и одвојено од чула, онда предмети морају наставити (континуирано) да постоје чак и ако нису опажени.⁴⁶⁹ Постојаност, у Хјумовој филозофији, имплицира и доказује постојање и обрнуто.

Ни принципи разума ни природа чулности, поновићемо; то је оно што је битно; не успјевају да покажу и докажу, неупитну, а „блиску везу“ континуиране, битно времените, конзистентне природе предметности и из ње изведеног доказа о њеној егзистентности. Ипак, постојање мноштва стварствености, свијета уопште, оно што ће Хусерл назвати *генералном тезом*, неупитном и свеприсутном инваријантом чисте интенционално-конститутивне, феноменолошке, свијести, у Хјумовој филозофији и даље остаје нетакнуто и битно присутно као полазиште које не може бити доведено у сумњу.⁴⁷⁰ Не, дакле, чак ни онда када се, како видимо, сви до тада актуелни рационалистички и емпиристички филозофски принципи усмјерени ка разрјешавању проблема егзистентности покажу, како је то Хјум учинио – као неубједљиви и недостатни.

Показаће се да се Хјумово инсистирање на неупитности датости предметности, њене егзистенције, задржало као заједничка одлика и *Расправе* и *Истраживања о људском разуму*. Уколико бисмо се довели у прилику да егзистенцију цјелокупности доведемо у питање, на начин како то можемо видјети у Декартовој филозофији и филозофији његових сљедбеника, тврдиће Хјум у *Истраживању*,⁴⁷¹ нашли бисмо се у великим проблемима при покушајима да изнова задобијемо основе за афирмативне доказе о истом проблему. Чак ни Декартово позивање на Бога, „трећу супстанцију“, а у сврху превазилажења свих амбиваленција и недослиједности његовог система, не може бити од велике помоћи.⁴⁷² Декартова универзална (радикална) сумња не може нам понудити *јасне и разговјетне* принципе који би послужили као основа за даља, а извјесна, дедуктивна извођења. Уколико би такви принципи и постојали, сваки слиједећи дедуктивни корак морао би се позивати управо на оне законитости које су у самом почетку радикалне сумње доведене у питање⁴⁷³, али и на ону регију наше свијести због чије се варљивости и неизвјесности и кренуло у потрагу за тако нечим као што су темељни; извјесни; самореферентни; интуитивни; неупитни – принципи

⁴⁶⁹ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 188.

⁴⁷⁰ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 187 и даље.

⁴⁷¹ Уп. D. Hume, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, Clarendon press, Oxford, 1902, стр. 149-150.

⁴⁷² Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 153.

⁴⁷³ Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 150.

духа.⁴⁷⁴ Контингентност чулности, варљивост свакодневног искуства, мора се претпоставити и не може се избјећи као прво и посљедње мјесто, мање или више увјерљиве, верификације наших сазнајних напора.

Парадокс је јасан. Хјум и Хусерл нам казују да свако довођење егзистенције у питање нужно претпоставља и будућу употребу насупрамних, апстрактних, општенижних – сусптанцијалних, логичко-математичких законитости. Помисао о аутономији формалних логичких принципа нужен је резултат предрасудама оптерећених, метафизичких, „запиткивања“ о да или не егзистентности датости. Или, још јасније, ове Хјумове и Хусерлове ставове треба разумјети и као тврдњу да свако позивање егзистенције у питање нужно имплицира и претпоставку кореспондентности логичких и онтолошких законитости и све проблеме садржане у претпоставци кореспондентности. Супстанцијалистички дуализам и/или логички формализам није резултат радикалне сумње декартовског типа, него њен једини, нужни, резултат. Све оно што се у почетку радикалне сумње довело у питање – валидност математичко-логичких законитости и егзистентност датости стварствености – у једном тренутку њенога тока; тока сумње; изнова се, а неаргументовано, исхитрено, уводи у теоријско-сазнајну игру. На одређени начин и Хјум и Хусерл тврде да сумња никада и није била озбиљна полазна позиција ни Декартовог ни било којег другог скептичког филозофског система. Да никада није била, нити је могла бити, онолико *радикална* колико је, заправо, била, строго *методска*. Нити ја, нити било ко други, каже Хјум, нисмо могли изричито, искрено и несумњиво, заступати полазиште апсолутне неизвјесности.⁴⁷⁵

Умногome једнаку критику Декартове филозофије – и то је прилика да још јасније и даље исказемо вриједности, важност и импликације Хјумовог инсистирања на неупитној претпоставци егзистентности објективног свијета – можемо видјети и у Хусерловој *Формалној и трансценденталној логици*.⁴⁷⁶ Декартов покушај нове теоријско-сазнајне реформе и систематизације нововјековних наука започео је и завршио прије свега; пратимо и даље Хусерла; у критици сензуалистичко-емпиријских полазних позиција; искуства, које ће се након Декартових *медитација* исказати као мјесто које нам не може обезбиједити евидентност природних закона и, даље, доказ о постојању спољашњег, објективног, свијета.⁴⁷⁷ Најопштије полазиште заједничко и

⁴⁷⁴ Уп. D. Hume, Исто, стр. 153.

⁴⁷⁵ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 183.

⁴⁷⁶ Уп. E. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Hag, 1969, стр. 227 и даље.

⁴⁷⁷ Уп. E. Husserl, Исто, стр. 227.

Хјуму и Декарту, примјећујемо, осликава се у горепоменутој идеји да је доказ егзистентности објективне стварствености нужно повезан са рјешењем апорије адекватне демонстрације природних законитости. Принципи природе; објективни закони, управо претпостављају трајање, континуитет – општенужност свога важења. Обухватање свих темпоралних регија. Принципи природе претпостављају вријеме. Доказати и показати мјесто изворишта таквих закона, услов њихове континуираности, имплицира и сигурну демонстрацију апорије егзистентности објективнога свијета.

На неколико мјеста у Хусерловим дјелима можемо изнаћи тврдње у којима се Декартова филозофија означава као *бременита наслијеђеним предрасудам*.⁴⁷⁸ Прва и најбитнија од предрасуда преосталих из традиционалних, прије свега схоластичких, филозофских система и праваца – не треба изгубити из вида Декартово класично језуитско образовање - поред појма супстанције, огледала се у, како смо то већ наговијестили, исхитреној и непотврђеној употреби логичко-математичких законитости. У некритички прихваћеном увјерењу о валидности примјене логичко-математичких принципа. Иако Декарт у *Медитацијама* - Хусерл то не губи из вида - тврди да и све налазе дотадашњих наука треба подвргнути радикалној сумњи, укључујући и математику⁴⁷⁹, први, слиједећи, корак који је услиједио послје откривања декартовог Ја (мислим), обиљежен је управо некритичком употребом „аподиктичких“ научних дисциплина – логичких законитости. Хусерл - ту је садржан радикализам његовог става - захтјева да се и логика, њена аутономност, испита са становишта који такву аутономију тек и обезбјеђују. „Чак и Декарт, приликом промишљања трансценденталне проблематике, оперише са наивним предубјеђењем, предубјеђењем каузалности – са наивном претпоставком логичких и онтолошких извјесности.“⁴⁸⁰

До регије свијести коју Хусерл назива *чисти его* не достиже се простим апстраховањем од физичке реалности и усмјеравањем пажње на „чисте“ унутрашње доживљаје свијести. Унутрашњи, апстраховани, чисти логички доживљаји такође се морају подвргнути методу трансценденталне редукције. Декартов „чисти“, претпостављени, логички его је и даље, како то Хусерл каже, само још један „дјелић чулности који тежи ка спољашњости“. Или он заправо претпоставља спољашњост коју је наизглед довео у питање. Формализам имплицира супстанцијализам. Уколико и

⁴⁷⁸ Уп. Е. Husserl, *Исто*, стр. 228; Уп. Е. Husserl, *Cartesian meditation*, Martinus Nijhoff, Hag, 1960, стр. 24.

⁴⁷⁹ Уп. Р. Декарт, *Медитације о првој филозофији*, Плато, Београд, 1998. стр. 17;19.

⁴⁸⁰ Е. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, Hag, 1969, стр. 228.

саму валидност логичких принципа не можемо показати и доказати у „субјективности“, логика, сви њени темељни појмови и принципи, напосто, остају да „лебе у зраку“.⁴⁸¹ Таква, декартовска, употреба логике, у сваком свом дедуктивном кораку претпоставља извјесност управо оних проблема због којих се у почетку и кренуло у потрагу за неупитном тачком извјесности свег нашег сазнања. Претпоставља, датост, егзистентност објективне, стварствености по себи.⁴⁸²

Поред тога што, како смо видјели, у Хјумовим тврдњама можемо увидјети јасну критику основних налаза Декартове филозофије – интуиције, као јединог пута који доводи до спознаје општих принципа и дедукције, као инструмента изналажења посебних законитости људскога духа изведених из интуитивно задобијених општих принципа⁴⁸³ – битно је нагласити и да се у оваквим Хјумовим ставовима по први пут појављује критика субјект-објект релације која се темељи на апорији немогућности исказивања односа извјесности и контингенције. Наша увјерења о константности природе су прије свега резултат навике, а не разумног дијела наше природе.⁴⁸⁴ Навика не носи одлику логичких извјесности. Она је ствар вјере, а не знања.

На овом мјесту треба бити опрезан, али, треба казати и да је ово позиција на којој се Хусерлова „филозофија као строга наука“ и Хјумова филозофска концепција битно разликују. Потребно је упутити на ситну, наизглед небитну, дистинкцију. Хјумова намјера не завршава толико у покушају да нам докаже да су декартовски покушаји демонстрације адекватности логичких и искуствених законитости недостани, него циљају демонстрацији немогућности исказивања позитивне корелације извјесности и контингенције уопште. Није ријеч о томе да се на основу Декартовог „промашаја“ крене у нову потрагу за изналажењем увјерљивог систем који би нам успио показати како је однос (извјесних) логичко-математичких законитости и природе искуства могућ, него о томе да је сваки такав покушај у зачетку осуђен на неуспјех уколико очекујемо могућност извјесне, аподиктичке, примјене таквих логичких законитости у регији искуства.

Даље; то је оно што је парадоксално у Хјумовој филозофији, али и мјесто на којему ће, једнако парадоксално, све логичко-позитивистичке интерпретације Хјумове филозофије градити своје ставове; овакве Хјумове поставке отварају и питање мјеста

⁴⁸¹ Е. Husserl, *Исто*, стр. 229.

⁴⁸² Уп. Е. Husserl, *Исто*, стр. 229.

⁴⁸³ Уп. Р. Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Октоих, Никшић, 1997, стр. 42-43.

⁴⁸⁴ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 183.

верификације, употребићемо оксиморон - вјере, „увјерења“ о „аподиктичкој“ природи логичко-математичких законитости. Сјетимо се Хјумове „чистке“ са самог краја *Истраживања*.⁴⁸⁵ на којој ће, поновићемо, логичко-позитивистичке филозофске концепције градити слику о Хјуму као њиховом претходнику. Уколико, како то Хјум захтјева, све идеје треба исказати у импресијама, онда нам и немогућност искуствене верификације аподиктичких логичко-математичких принципа, одузима и тло на којему градимо „слику свијета“ о логици и математици као аподиктичким дисциплинама.

Овај, не само привидан, парадокс – ријеч је о живим недореченостима, противрјечностима и амбиваленцијама битно присутним у Хјумовој филозофији - успоставиће се, ипак, и као мјесто Хусерлових аналогија између његове концепције природног става; става битно везаног за то што се назива *свијет живота* и Хјумових налаза о природи свакодневног, обичног, искуства. Мјесто у којему се даје примат непосредним, нерелевгантним, саморазумљивим и предразумљивим, регијима „обичног“ искуства. У сврху расвјетљавања ових аналогија, обратићемо се још једном Хјуму.

У поглављу *О скептицизму с обзиром на чула*, у маниру својеврсне негативне дефиниције, Хјум показује да нам разумски принципи не могу припомоћи приликом покушаја да одговоримо на питања о континуираном и/или независном постојању датости свијета. Једнако критици Декартових основних филозофских поставки, ни овдје није ријеч само о томе да се покаже да су дотадашње, дохјумовске, рационалистичке филозофске концепције заказале приликом демонстрације својих начела, него управо о томе да разум и разумски принципи који претпостављају одлику извјесности не могу ни послужити као легитимно мјесто верификације горенаведених питања. Насупрот филозофији и филозофима, тврдиће Хјум, обични људи, већина, носиоци свакодневног, здраворазумског, нерелевгантног искуства - *природног става* - не чине разликовање између опажаја, са једне и предмета; тијела; објекта, са друге стране. Тијело; објекат; предмет, за разлику од мноштва простоопажајних датости, казали би филозофи, као своју битну ознаку носи особину трајања, континуитета и из истог изведену идеју о независности свога постојања. Само тијелу, не и представи, можемо приписати одлику *егзистентно*. Тек временски континуитет мноштву опажајног придодаје одлику постојаности и из ње изведеног доказа о постојању; тек тиме задобијамо појам тијела као таквог; предмета и предметности уопште.

Обично, свакодневно, интуитивно искуство, за разлику од системски елаборира-

⁴⁸⁵ Уп. D. Hume, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, Clarendon press, Oxford, 1902, стр. 165.

них научних или филозофских ставова уопште, и простим представама, неразложно, додаје одлику континуираног, независног, постојања. Ово је позиција у којој Хјум чини мисаони преокрет. Умјесто да се здраворасумско неразликовање представа-предмет схвати као мањкавост; као недостатак филозофског „чула“; оно се управо користи као аргумент за тврдњу да нам разумски принципи не могу понудити доказе континуираности/егзистентности. „Овај осјећај који се изналази као потпуно неразуман, истим, мора проистацати из неке друге моћи која се разликује од разума“.⁴⁸⁶ Управо стога што су „закључци“ које људи „производе“ о овим питањима супротни закључцима филозофије, то треба разумјети као довољан разлог недостатности апстрактних разумских/филозофских принципа.

Хјум се оваквим својим ставовима приближио Хусерловој проблематици разликовања природног „става“, „става“ свијета живота и натуралистичког, научног и филозофског, става. Природни став не смијемо разумјети као полазиште насупрот којег феноменолошка филозофија гради или установљава мјесто своје посебности. Такво разумијевање природног става карактеристично је за традиционално-филозофске, не и феноменолошке, позиције и правце. Из таквог разумијевања/одбацивања „наивности“ и валидности природног става настаје западно-филозофска дихотомија докса-епистеме.⁴⁸⁷

Хјумово пропитивање проблема јединства представа, њиховог идентитета, без обзира на „психологистичке резултате“ његове теорије сазнања, треба разумјети као позицију која управо промовише потребу за поновним повратком овим, од стране науке и филозофије запостављеним, ефемерним, регијама сазнања – подручју доксе. Већ у оквиру појединачног, личног, свакодневног искуства и његових предмета видимо јасне улогу функција и законитости сазнања неопходних да би се предметност као таква, њена датост, уопште и могла појавити у пољу интересовања свијести. Свијест, са Хјумом, своју улогу проширује и тражи већ у подручју чулности. Свијест је нужно интенционална зато јер је, казаћемо, у сопственом нерелевантном озбиљењу већ та која озбиљује. *Објективизује посредством*, код Хјума и даље „психолошког“, код Хусерла, трансценденталног – „*Ја*“. Природни став се више не сагледава као искривљени, релативистички, приказ нечега што посједује своје, филозофско-научно,

⁴⁸⁶ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 187.

⁴⁸⁷ Уп. R. Thurnher, *Свијет живота и знаност у Едмунда Хусерла*, у, *Живот са смислом*, Крајина, Банја Лука, 2009, стр. 30-31.

по-себи, насупрот чему треба поставити и на чему треба саградити битно филозофски/теоријски став, него као „став“ већ бременит значењима и смислом. Истим, мјесто у којему треба тражити разрјешење са све апорије теорије сазнања није мјесто апстрактних законитости, принципа, свијести/рефлексije, него подручје битно предрефлексивне *људске природе*. Посљедњи смисао и задатак трансценденталне редукције завршава у расвјетљавању оних конститутивних аката свијести који сваки од таквих смисаоно-значењских, живих, уникатних, садржаја *природнога става* исказују као интенционалне/свјесне творевине из којих тек израстају и на којима се темеље, изведене, исконструисане, научне и филозофске концепције.

Ово је, уједно, и конкретно мјесто у којему се налази Хјумове филозофије понајвише приближавају Хусерловој трансценденталној феноменологији и мјесто у којему се, услјед „сензуалистичких преостатака“ Хјумове филозофије, ове двије филозофске концепције почињу разилазити. Истим, ово је и мјесто у *Расправи* у којему се Хјумова мисао приближила и Хусерловом и Кантовом поимању дистинкције: *Формална и трансцендентална логика*. Зарад достатне демонстрације горенаведених ставова и њихових импликација, обратимо се изнова Хусерлу.

Дјеловање ума, тврдиће Хусерл у *Кризи европских наука*, исказује се на двоструки начин. У једном, ријеч је о систематском, слободном, самоизлагању, елаборацији и систематизацији - тврдићемо унапријед, формализацији - најопштијих принципа; „чистом математизовању“, логичко-математичких наука. Одлика овог вида исказивања ума огледа се у саморазумљивој претпоставци да је такво нешто као што је обликовање/објективизација „чистог опажања“, напосто, ствар чулности. Логичко-математичке науке и на њима изведени основни принципи других природних наука, другим ријечима, разумијевају се као самодовољан, аутономан, конзистентан и кохерентан, дедуктивно савршено самодоказив и самоизводљив, систем несумњивих, јасних и разговјетних мјера, законитости и правила, у чију аподиктичку примјењивост, адекватацију и инструментализацију, на регију по себи дате датости - нема потребе сумњати.

Хипотетички, заиста, можемо казати да у ефикасност примјене логичко-математичког апарата не треба сумњати, али начин на који је могућност те ефикасности убједљиво демонстрирана, неупитно, и дан данас – остаје филозофски проблем. Други вид самоисказивања ума, казаће Хусерл, не одликује само инструментална примјена

већ датих и неупитних логичко-математичких законитости, него и самоспознаја – ум, овдје, у једном нехегеловском, неповијесном, маниру долази до самога себе – да је дјелатност ума већ присутни, нужни, корелат, чији је објективни, не предмет, него резултат, управо чулно-опажајни, предметни свијет. Ум, у овом случају, није само објективни ум него и ум који објективизује – он је, било конструктивно, било конститутивно – већ присутан у мноштву датости предметности. Адекватан одговор на питање о опште-нужности, свепримјењивости, логичко-математичких принципа, њихова објективност, била је или потиснута или саморазумљива или недостатно демонстрирана управо у првој, декартовској и/или галилејевско-механицистичкој, „слици свијета“. Тачније, направићемо хајдегеровску дигресију, свијет појмљен као слика, представа, управо и јесте резултат присутних саморазумљивости и предразумљивости везаних за проблем могућности адекватне примјене логичко-математичких принципа на стварственост. У системском смислу, свијет остаје слика и у другом, Кантовском, конструктивистичко-критицистичком, поимању исказивања дјелатности ума, а кроз форсирање *извјесне* природе својих принципа и у Фихтеовој филозофији и у Хусерловим феноменолошким ставовима – тврдиће Хајдегер.

Хјумову филозофију можемо разумјети као мјесто у којему се овакав двоструки начин исказивања дјелатности ума по први пут појављује као теоријскосазнајни/филозофски проблем. Поновићемо, иако разумски (логичко-математички) принципи нису адекватни приликом покушаја одговарања на питање о континуираном/независном постојању мноштва датости свијета, са једне стране, неупитност логичко-математичких принципа, њихова егзактност, ипак остаје присутна али нерасвјетљена у Хјумовој филозофији. Са друге, принципи општенужности изналазе се као дјелатни, и не доводе се у питање, и у регијама (просточулних) датости, а кроз примјер тако нечега као што је нерелевковано, а дјелатно, увјерење присутно у „људској природи“ - здравом разуму. Управо због такве, нерелевковане, а дјелатне, моћи евидентно присутне у „људској природи“, а моћи која се опет, мање-више, дистингуира од формалних, апстрактних, супстанцијалних принципа разума, Хусерл изналази примјер конститутивне трансценденталне феноменологије и предности Хјумове филозофије у односу на Декарта и Канта.

Специфичност Хјумове филозофије и њену, казаћемо, предност у односу на Хусерлове поставке, уколико је има, треба тражити у Хјумовом „натурализму“. Иако се

теоријскосазнајни принципи, пратимо Хјума, не могу похвалити одликом извјесности, људска природа, оно непосредно, интуитивно, искуствено, испоставља се као „довољан разлог“ увјерења у датости свијета. Хусерл инсистира, сјетимо се Хајдегера, на принципу извјесности, строгости, аподиктичности. Хјум се, дајући предност увјерењу над знањем, ближе Хајдегеру, дотиче проблема могућности и исказује га као битну одлику људске природе.

4. Хјумова филозофија сагледана у контексту критике принципа каузалитета

Критицистички „обрт“ који се, најопштије казано, читавао у пребацивању тежишта са питања о (метафизичком/супстанцијалном) поријеклу нашег сазнања на питање о (трансценденталној/логичкој) вриједности и важењу сазнања – покушавши тако да избјегне све проблеме који су задесили нововјековне покушаје разрјешења субјект-објект релације – своје прве потицаје добио је, видјели смо, управо из примјера конзистентних и кохерентних, дедуктивно идеалних, математичких и логичких система.

Посебност математике и логики огледала се у њиховој дедуктивно/онтолошкој аутономији; одржењу од усмјерења ка егзистенцији ствари – онога *овдје и сад* – и усмјерености на конзистентан и аутономан систем идеалних и логичких значења, чија кохерентност, општост и нужност, представљају примјер за сваку спознају која би себи хтјела придодати атрибут научности. „Што је логика у томе тако успела, за ту добит она има да благодари само тој околности што је овлашћена, чак обавезна, да апстрахује од свих објеката сазнања и од њихове разлике, те тако разум у њој нема ни са чим другим посла до са самим собом и са својом формом.“⁴⁸⁸

Али, уколико при покушају одређења могућности аподиктичке природе неке науке недостаје и доказ о аподиктичкој могућности њене извјесне примјене на, по Хјуму, релативну регију искуственог – аподиктичност није само ствар аутономне, унутрашње, а дедуктивне, конзистентности и кохерентности неког самодовољног система него и ствар могућности његове примјене – онда је таква употреба таквих „идеалних“ система, како смо већ казали – догматска.

У одређеној мјери можемо казати да је Хјумово ћутање о могућности исказивања

⁴⁸⁸ И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 14.

јасног суодноса логичко-математичких принципа и искуства; ћутање које је карактеристично прије свега за *Истраживање* и имплицитан проблем који такво ћутање испоставља – догматска употреба математике и логики - снажније изражен у Хјумовој теорији сазнања важећој са *Истраживање* него у великом броју рационалистичких филозофских система. Колика год да је спекулативна снага рационалистичких наука, они, као свој основни мотив, ипак претпостављају потрагу за – Декарт је ту био јасан - *методом за истраживањем истине ствари*.⁴⁸⁹

Ни намјере рационалистичких учења не остају у равнима празних, аксиоматских, спекулација него за циљ имају адекватно сазнавање стварствености. Иако Декартово разликовање *мислеће и простируће супстанције* упућује на аутономни/самодовољни карактер и сазнања и стварствености – сјетимо се дефиниције супстанције – и колико год да је његов одговор о могућности овакве суспендијалне кореспонденције – позивање на трећу супстанцију - догматски, Декарт, насупрот Хјуму, ипак, покушава да изнађе какво-такво рјешење које би потврдило могућност адекватне примјене и суодноса идеалних и чињеничних истина и да, истим, докаже увјерење о општеноужности логичко-математичких принципа.

Истраживање остаје ускраћено за такав покушај.

Овдје ћемо поставити питање да ли је Кант већ у њему доступном *Истраживању* увидио да психолошки релативизам искуствених каузалних (динамичких) веза, претпоставља и релативизам у погледу интуитивних и демонстративних (математичких/логичких) сазнања било којег појединачног предмета неке каузалне везе; да ли је став о простом идентитету неког појма нарушен релативизмом принципа каузалитета? Чини се да је Канта, другим ријечима, разумијевање *Истраживања* – помало парадоксално - довело до блиских резултата присутних у Канту недоступној *Расправи*.

Сјетимо се још једном, Хјум ће у *Расправи* казати да чак и у најснажнијим промјенама присутним приликом опажања тијела, тијела „задржавају својеврсну кохерентност и да промјене које опажамо и даље исказују униформност у узајамним односима, која је од оне природе каква је и она коју затичемо приликом расуђивања по узрочности.”⁴⁹⁰ Хјум у *Расправи* предосјећа да исти они услови који су потребни за могућност искуствених веза - без обзира на њихово логичко или психолошко важење

⁴⁸⁹ Уп. Р. Декарт, *Практична и јасна правила за руковођењем духом у истраживању истине*, Српско филозофско друштво, Београд, 1952, стр. 97.

⁴⁹⁰ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 195.

и вриједност - морају да се знају и као услови могућности сваког појединачног члана неке каузалне, искуствене, везе. Или, Хјум већ тада увиђа да искуствене законитости не можемо примјењивати на предмете искуства уколико и једнима и другима нисмо изнашли заједнички, сазнајни, елемент. У истој мјери у којој математика у Хјумовом *Истраживању* носи одлику догматске, апликативне, дисциплине, можемо казати и да се принцип каузалитета важећи за *Истраживање* користи на спољашњи, непотврђен, начин, уколико из теоријскосазнајних једначина избацимо проблем могућности датости сваког појединачног предмета искуства. Кант је, по свему судећи, поновићемо, разумијевању *Истраживања* приступио водећи се управонаведеним ставовима.

Хјумов утицај на Кантову филозофију видљив је, прије свега, у критицистичком ревидирању Хјумовог става да се општеноужно, објективно, знање о реалним узрочно-последичним везама не може стећи употребом принципа, тадашње, опште логике, него да је, за једно такво сазнање (за све судове о чињеницама) - искуство једина референтна тачка у којој, слушајући Хјума, никако не можемо пронаћи доказ за општом и нужном, логичком, повезаношћу међу представама.⁴⁹¹ Нити се принципу каузалитета могла осигурати непосредно дедуктивна, логичка, извјесност – став да свака последица има свој узрок није ни логички доказив и/или његова негација није логички противрјечна; такав став не крши принцип противрјечности⁴⁹² – нити је, наравно, логички извјесно пројектовање такве, недоказиве, општеноужне, каузалне законитости на регију релативног важења принципа и чињеница искуствене стварности, а у сврху стицања, проширивања, сазнања које би могло понијети одлику природних закона - било легитимно.

Кант, супротно Хјуму, управо, тврди априорну, општеноужну, логичку извјесност принципа каузалитета. „Појам узрока садржи у себи тако очигледно појам нужности везе с последицом и строге општости правила да би се он потпуно изгубио када би га неко хтио извести, као што је то учинио Хјум...”⁴⁹³ – на основу асоцијативне, психологистичке, навике. Али, наравно, таква, Кантова, тврдња имплицира већ извршен и доктринарно структуриран, критицистички, заокрет с обзиром на дотадашње претпоставља логичких законитости при процесу стицања/проширивања сазнања. – Претпоставља

⁴⁹¹ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, Лондон, 1902, стр. 25 и даље; 164.

⁴⁹² Уп. D. Hume, *Исто*, стр. 25.

⁴⁹³ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 33.

потпуну редифиницију логике уопште, покренуту, управо, Хјумовим асоцијативним психологизмом. Или, такав став већ претпоставља и разликовање формалне и трансценденталне логике и разликовање феноменалног емпиријског реалитета и стварствености по себи и, прије свега, став о трансценденталном идеалитету простора и времена.

Искуство нам је, слушајући Хјума у *Истраживању*, могло понудити само оне „евидентности“ које далеко заостају из сигурности и неупитности логичких и математичких принципа. Индуктивна вјероватноћа је највише сазнајно-вриједносно, релативистичко, достигнуће искуствених сазнања. Али, истим – то, дакле, не треба губити из вида – важење и примјена логичких законитости уопште у регији искуственог такође постаје теоријскосазнајни проблем и, даље, сама неупитност логичких принципа, њихова аутономна/супстанцијална, интерна, конзистентност и кохерентност, на један заобилазан начин, у Хјумовој филозофији, постају апоретичне.

Логички и математички принципи, који у Хјумовој филозофији и даље, неосновано, носе одлику апсолутне деуктивне извјесности/самоизводљивости, својим простим присуством, потиру основне захтјевне Хјумове филозофије; потиру Хјумово прво правило *људске природе*; тврдња да све наше идеје проистичу било посредно било непосредно из њима одговарајућих импресија.⁴⁹⁴ Саморазумљива извјесност задржаних логичко-математичких система, њихова општенужност, превазилази оквире императива за легитимизацијом идејног у импресијама. – То је, казали смо, Хјумов „рационалистички парадокс“.

На овом мјесту нам није ни потребна специфична разлика Кантове критике Хјумове филозофије. Овдје је још увијек ријеч о унутрашњим противрјечностима Хјумовог система; иманентној критици његових темељних захтјева и принципа. Просто задржавање логичко-математичког, аутономног, затвореног, општенужног система, с обзиром на релативност искуствених сазнања, постаје проблемом Хјумове филозофије важеће за *Истраживање*. Разликовање *формалне и трансценденталне логике* још увијек није потребно како бисмо указали на интерну колизију Хјумовог психологизма. Хјуму је, дакле, требало поставити питање зашто уопште задржава присуство неког општенужног система у својој филозофији? – Канту, а на истом трагу, видјели смо, зашто задржава дистинкцију аналитичко-синтетичко и/или зашто остаје при априорном карактеру трансценденталних принципа – зашто априорност, у виду

⁴⁹⁴ Уп. D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 7.

независности од искуства, остаје битна одлика трансценденталног?

Овдје треба имати на уму да вриједност Хјумове филозофије за Кантов наступајући систем не произилази из још једне од мноштва критика емпиристичког приступа доказивању процеса могућности задобијања оних сазнања која могу понијети одлику научних/општенижних/логичких. Хјум, извјесно, доводи у питање било који покушај индуктивне аксиоматизације наших сазнајних основа – критикује затечени емпиризам - али одбацавање таквог теоријскосазнајног приступа већ је дуго и јасно присутно у свим нововјековним, рационалистичким, филозофским ставовима и системима који су Канту били и те како познати.

Хјумова критика принципа каузалитета претпоставља и потребу за битном ревизијом улоге затворених, дедуктивних, логичких система за које се у докантовским филозофијама вјеровало да могу послужити као принцип и инструмент при процесу проширивања сазнања. Тачније, Хјумова научна релативност искуствених налаза, управо, дотадашњу логику редукује на поље дедуктивно извјесног (и то је упитно), али затвореног, осамљеног/формалног система којему је тешко доказати било какву употребну искуствену вриједност. Тежиште Кантовог разумијевања Хјума концентрише се на рационалистичке/формалистичке преостатке присутне у *Истраживању*. - Канта, прије свега, интересује Хјум „рационалиста“.

Наиме, било који појам традиционалне филозофије, темељио је могућност свога идентитета и своје накнадне, просте, „аналитичке“ дефиниције на упућивању на неки каузални спој или на појединачне чланове (полове) простих каузалних спојева. Просто, идентитет (појмовна садржина) неке датости одувијек је био дефинисана неком другом појмовном садржином или неком другом датомшћу. Садржај појма – битне ознаке појма - није ништа друго него посебно аранжиран скуп других појмова. Појам, његов идентитет, нужно, по себи, претпоставља претходеће синтетичко, „каузално“, конструисање тог посебно аранжираног скупа других појмова или претпоставља конструисање сопственог садржаја - то Кант види већ у *Истраживању*. Или, сваки појам задобија сопствено значење и смисао указивањем на каузалну релацију неких других појмова. Искуствени каузални однос двају или више појмова једнак је дјелатној, објективизујућој, каузалној релацији која садржај једног појма – скуп његових битних ознака које нису ништа друго до други појмови – држи на, не још трансценденталном, него, искуственом окупу названом идентитет.

Нити би појмови могли имати своје значење и смисао уколико бисмо их посма-

трали независним од њиховог суодноса са другим појмовима, нити би прости садржај неког појма – скуп битних ознака појма – био могућ без нужне саприсутности других појмова. Свака ознака неког појма је неки други – појам. Сваки предикат неког субјекта је – појам. Једноставна, аналитичка, експликација битних ознака неког појма – његова дефиниција – је суд. Сваки суд – то је барем једна од импликација критицизма - има логичку форму узрочно-последичне везе у једнакој мјери као што и општеноужан каузални однос има логичку форму - погледати *Другу аналогију искуства* - принципа довољног разлога.

Ако се сама могућност каузалности исказала као психологистичко-асоцијативна претпоставка, онда се и природа сваке појединачне искуствене *датости/појма*, увијек дефинисана таквом каузалношћу, исто тако морала испоставити као саморазумљива, догматска, претпоставка. Казати да неки појам има такве и такве предикате, значи претпоставити – Хјумом критиковану – општеноужност каузалитета и тиме, а не знајући, довести у питање идентитет сваке појединачне датости. Оно што је Хјум учинио у *Расправи* – довео је у питање извјесност принципа идентитета; увидио је заједничке психолошке недостатке присутне и при конституцији каузалних веза и при конституцији идентитета сваког појединачног предмета искуства - изоставио је у *Истраживању*.

Кантово читање унутрашњих противрјечности *Истраживања* креће се у правцу *Расправе*. Сјетимо се, „иста функција која даје јединство разним представама у једном суду, она даје и простој синтези разних представа у једном опажају јединство које се, опште изражено, зове чист појам разума.“⁴⁹⁵ Готово идентично, у *Расправи*, већ смо казали, тврди и Хјум. – *Униформност тијела – његов идентитет - дозвољена је истом оном моћи која неки каузални склоп држи на окупу.*⁴⁹⁶

Хјумово одбацивање логичког поријекла и/или општеноужне примјењивости принципа каузалитета не казује само да је сваки искуствени сазнајни налаз релативан - промишља Кант читајући *Истраживање* - него и да је дотадашња логика у потпуности немоћна да се употрејеби као легитиман инструмент при процесу стицања/проширивања сазнања. Негирање логичких коријена принципу каузалитета значи и да је свака анализа неког затеченог искуственог збивања или, даље, анализа неког појединачног појма; анализа било којег појединачног члана неког искуственог садржаја – недостатна да нам каже било шта више од онога што није само скуп бити-

⁴⁹⁵ И. Кант, *Критика чистог ума*, Бигз, Београд, 1976, стр. 89.

⁴⁹⁶ D. Hume, *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888, стр. 195.

них ознака затеченог појма; његова аналитичка дефиниција. Логика, након Хјумове критике, постаје обично, аналитичко, елаборантско оруђе неког већ присутног, акумулираног, затеченог, искуственог садржаја. Принцип довољног разлога постаје логички недоказив и, не само то.

Још даље, а како смо већ наговестили, таква, аналитичка, елаборантска логика и сама губи одлику затвореног, општеножног, дедуктивно извјесног, система. Логичка извјесност уопште постаје упитна, догматска, стога што је и сваки садржај неке могуће логичке анализе – па макар се она и задржала у оквирима прости експликације битних ознака појединачног појма/члана неке каузалне везе - нужно, резултат претходеће, а релативне, искуствене, каузалне, седиментације истог тог, затеченог, садржаја. *Услови могућности искуства јесу и услови могућности предмета искуства.* Сваки појединачни појам; сваки садржај појма неке будуће анализе – промишља Кант – био би ништа друго до резултат релативних, искуствених, психолошких уопштавања. Ни проста аналитичка дефиниција не би посједовала логичку извјесност, пошто би свака аналитичка дефиниција претпостављала претходуће, радну, улогу психолошког принципа каузалитета Хјумовог *Истраживања*. Релативност задобијеног садржаја упућује на релативност логичких принципа.

Иако Кант тврди да је за аналитичку употребу логике небитно поријекло и, истим, казаћемо, онтолошка извјесност идентитета анализираног појма – *један аналитички суд интересује само оно што је већ, какогод, задобило сопствени идентитет/садржај* – такав став може имати своју вриједност тек пошто се, претходно, извршило номинално, кантовско, разликовање *аналитичко-синтетичко*; разликовање које тек и објашњава могућност обезбјеђивања извјесног, али сад већ трансценденталног, логичког, јединства било којег садржаја који може постати темат свијести. Или, такав став може имати вриједност тек пошто је, с Кантовим критицизмом, демонстрирана могућност општеножних, синтетичких, судова априори.

Идентитет је увијек резултат претходећег каузалитета. Све је сада – што се тиче Кантовог разумијевања Хјума и што се тиче разлика Хјумове и Кантове филозофске концепције – у томе хоћемо ли каузалитет појмити као искуствени/психолошки или трансцендентални или све је сада у томе хоћемо ли принцип идентитета разумјети као традиционално $A=A$ или, трансцендентално, априори, A у виду конструктивног, синтетичког, „претходећег“, општеножног начина спознавања стварствености. Кант у

Хјумовој филозофији јасно види да је и било која садржинска употреба логике, али и аутономна, формална, извјесност логичких принципа – прости став о идентитету или противрјечности – изгубила могућност доказивања услова своје аподиктичке природе. Једнако Хусерлу и Кант увиђа да је логика уопште *доживјела банкрот* усљед Хјумове критике, али чини се да Кант то види већ у *Истраживању*.

Принцип кореспондентности мишљења и бивствујућег, који је у потпуности доведен у питање у Хјумовој филозофији, не имплицира само немогућност јасног исказивања одношења мишљења и бивствујућег него и интерну, дедуктивну, догматску природу и употребу до тада неупитних логичких принципа који још од антике нису претрпјели готово никакве измјене. Имплицира, стога што је дотадашња логика, знала то она или не, ипак, своју дедуктивну самоизводљивост – извјесност – увијек градила у односу на реални искуствени садржај (по-себи). Став $A=A$ је – колико год да се то негирало - претпостављао онто-логику по-себности - нужну упућеност на неки (дати), реални, садржај. Релативност садржаја нарушава извјесност логичке аутономије. Традиционална онто-логика не каже да је A општенужни, трансцендентални, начин на који, субјектум, априори, поима стварственост или (уколико узмемо у обзир различите интерпретације Кантове филозофије које кажу да су и трансцендентални логички принципи регулативни) да је у питању *као да...* начин на који субјектум априори поима стварственост, него да је стварственост по-себи, бивствујеће као бивствујуће и сваки његов дати, стварствени, искуствени, егзамплар, бесмислено или немогуће поимати, а кршити принцип идентитета. – Управо овај, најопштији и најнеупитнији став традиционалне онто-логике, види Кант, постаје догматски усљед Хјумове критике принципа кореспондентности.

Кантово успостављање разлике *трансцендентално-формално* треба разумјети и као, видјели смо, теоријскосазнајну позицију која (сада) формалној, „аналитичкој“, логици тек и доказује могућност – додуше, само, канонског, ваљаног, не и истинског - важења њених општенужних правила независних од садржине било којег предмета искуства. Првобитно, синтетичко, а априори, успостављање идентитета предмета сваког могућег искуства, нужна је претходница која дозвољава априорну анализу његовог садржаја изведену уз поштовање принципа противрјечности и, истим, општенужну употребу истог тог принципа. „За свако искуство и његову могућност потребан је разум, и прво што он у том циљу чини није то што он представу предмета чини јасном,

већ то што он представу једног предмета уопште чини могућом.⁴⁹⁷ Општеноужној анализи (априори) нужно претходи и дозвољава је претходећа, општеноужна, конструкција (синтеза) априори. - Чињеницу да је потпуно бесмислено да се аналитички суд изведен уз поштовање принципа противрјечности позива на неко искуство - све што је за један такав суд потребно већ је садржано у самом појму; његовој садржини⁴⁹⁸ – ваља захватити претходећем, синтетичком, принципу, априори, који тек и обезбјеђује јединство/идентитет било којег искуственог садржаја. Вођени Фихтеовим ријечником, казати да је $A=A$ није ништа друго него непотврђен и неутемељен, догматски, став уколико прије тога не утврдимо како; на који начин – A јесте.

Кант ће, видимо у *Другој аналогiji искуства*, читаву своју позицију градити на тврдњи да је сама могућност, колико год нужног или колико год релативног, асоцијативног, уопштавања тек и дозвољена претходећим, (трансцендентално) логичким, општеноужним, важењем принципа каузалитета. „Дакле, што ја своју субјективну синтезу (апребензије) чиним објективном, то се дешава увијек с обзиром на неко правило...те само искуство о ономе што се дешава јесте могуће само и једино под том претпоставком.“⁴⁹⁹

Кант, напосто, тврди да би и релативну вриједност узрочно-последичних веза било немогуће исказати уколико бисмо принцип каузалитета покушали изнаћи у оквирима психологије. Ни било који, свакодневни, здраворазумски искуствени став, који не тврди општеноужност свога важења карактеристичан за природну науку, не би био могућ уколико би се принцип каузалитета заснивао на Хјумовој психологистичкој навици. Или, сам принцип би се „потпуно изгубио“ – како то каже Кант.

Кантов одговор на тешкоће које нам је понудило Хјумово психологистичко, на навици утемељено, разрјешење принципа каузалитета можемо разумјети у виду критике важеће за било коју, мање-више специфичну, емпиристичку полазну позицију. Да бисмо уопште и могли, казао би Кант, говорити о искуству као теоријскосазнајном мјесту у којему треба потражити основ могућности принципа каузалитета, прије тога би ваљало разумјети да је принцип каузалитета тај који искуство тек и дозвољава. – Требало би га разумјети као један од услова могућности искуства самог.⁵⁰⁰

Хјум, тврди готово идентично. Казати да је принцип каузалитета утемељен у искуству; потражити основ принципа каузалитета у искуству, значи претпоставити

⁴⁹⁷ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 162.

⁴⁹⁸ Уп. И. Кант, *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005, стр. 17-18.

⁴⁹⁹ И. Кант, *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 160.

⁵⁰⁰ Уп. И. Кант, *Исто*, стр. 163-164.

управо оно што смо довели у питање јер „сви искуствени закључци, као свој темељ, претпостављају став да ће будућност бити једнака прошлости...“⁵⁰¹ Али, проблем Хјумовог полазишта огледа се у већ актуелној употреби – иманентна критика Хјумове филозофије - оног принципа (каузалитета) до којег је, наизглед, тек требало доћи упућивањем на психологистичку функцију навике. Или, услов могућности навике - могућност повезивања и оних представа које не могу понијети одлику општенижних, објективних, природних закона; услов свакодневног, нерелевантног, релативног, искуства – тек је и дозвољена већ ефективном, „претходећом“, употребом чистих разумских појмова, категорија, међу којима је и категорија каузалитета.

Кантов став да је и свака, релативна, асоцијативна, узрочно-последична веза и сваки појединачни члан такве везе, резултат претходећег, синтетичког, општенижног, логички извјесног, принципа, имплицира и да је опште, логичко, а временско/синтетичко, нужно сагледавати у његовом конструктивном „односу“ са искуством. Било који, наизглед аутономни, традиционални, логички принцип своју би извјесност требало да потражи у регији своје претходеће, новооткривене, синтетичке, искуствене примјене. Логички принципи априори Хјумове филозофије не могу доказати своје општенижно важење у области искуства јер не виде да су исти ти принципи присутни, казао би Кант, и у нужној претходећој конструкцији било којег предмета искуства. Став о стварствености по-себи претпоставља и став о аутономним логичким и математичким законитостима независним од искуства. Једно претпоставља и подупиरे друго. Све док се логика разумије као затворен, самодовољан, систем општенижних правила независних од предмета искуства, вриједиће и позиција о стварствености по себи.

Чини се да – да ли због непознавања *Расправе* - Кант не увиђа да му Хјумова теорија сазнања нуди два, подједнако вриједна, „антиномијска“, пута. Један, онај којим је кренуо Кант, имплицира непатворени, негативни, „скептички“ тон, Хјумове филозофије, који је, даље, требало разријешити критицистичким изналажењем општенижне – дакле, иако трансценденталне, ипак, логичке - сазнајне извјесности принципа каузалитета и други, Канту непознат, који Хјумов „скептицизам“ разумијева као мјесто у којему се принципи људске природе исказују као богатији, шири, „метаскептички“ теоријскосазнајни оквир који нуди алтернативу „рационалистичком парадоксу“ задржаном и у, видјели смо, Кантовој филозофији.

Кант и Хјум имају исти теоријскосазнајни програм и циљ, али различите

⁵⁰¹ Уп. D. Hume, *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, Лондон, 1902, стр. 37.

результате. С обзиром на теоријску употребу ума, и код једног и код другог је ријеч о критици неоснованих претензија традиционалне логики и/или метафизике и потрази за мјестом извјесности услова могућности искуства. Даље, оба филозофа искуство разумијевају као моћ и садржај сазнања који превазилазе количину информација коју можемо задобити непосредним „сагледавањем датих“ представа. – Отуда, и поред Хјумовог „првог принципа“ - поред инсистирања на утемељењу идејног у импресијама - потреба за асоцијативним психологизмом.

Опет, најопштија разлика *Кант-Хјум* састоји се у тону присутном при приступу и покушају рјешења претпостављених проблема. Иако су и логика и традиционална метафизика након Хјума доживјеле „банкрот“, Кант и даље, хтио не хтио, и полази и завршава своју потрагу употребом/изналажењем аподиктичких, општенижних, логичких принципа који претпостављају скептицизам и завршавају у скептицизму с обзиром на „то што је по-себи“. Штавише, такав, Кантов скептички став добио је обиљежје, видјели смо, нужног услова било какве могућности проширења нашег сазнања – обиљежје „доктринарног скептицизма“. Од почетка па до краја својих истраживања, без обзира на Хјумове „скептичке“ резултате, Кант, дакле, тежи и инсистира на извјесности; претпоставља какву-такву извјесност сазнања и/или извјесност сазнања изискује као нужни, претходећи, услов могућности сазнања уопште. Извјесност о којој говоримо је наравно извјесност (трансцендентално) логичког и *феноменалног* у смислу који нам је понудио Кант. – Извјесност која имплицира, поновићемо - скептицизам с обзиром на стварственост по себи и извјесност која је таквим скептицизмом тек и дозвољена. Овдје би требало подсјетити на Кантов став да трансцендентална филозофија није у потпуности супростављена догматизму.

Хјум, са друге стране – овдје треба бити пажљив - полази из позиције блиске феноменолошком захтјеву за *беспретпоставношћу*; из позиције привидне „радикалне“ сумње. Или, казаћемо, Хјум креће у потрагу за извјесношћу, али за Хјума ни извјесност сазнања није извјесна. Она није неки већ претпостављени циљ до којег, како-тако, треба доспјети. Могућност да питање извјесности наших сазнајних основа остане логички недокучено, нерјешено, за разлику од Канта, остаје присутном у Хјумовим „методолошким“ намјерама. Мјесто и демонстрацију извјесности тек треба потражити у унутрашњем, непосредном, пољу опажаја, импресија и идеја – у *конкретности чисте еголошке интериорности*, али *треба* не значи и *мора*. Хјум полази

од неизвјесности, али у неизвјесности и завршава. Овдје треба бити пажљив стога што је неизвјесност/скептицизам Хјумове мисли прије свега резервисана за *Скептицизам с обзиром на разум и чулност*, што је само један, логички, дио тога што Хјум назива *људском природом*.

Хенри Алисон тврди да Хјумова „скептичка“ теоријскосазнајна промишљања у *Расправи* – прије свега у њеној првој књизи – не треба разумјети као критику тадашњих емпиријских система и налаза него као критику изведених, другостепених, филозофских намјера обиљежених покушајем да се емпиризам утемељи у оквиру рационалистичко/логичких, извјесних, теоријскосазнајних поставки. – Да цјелокупан садржај прве књиге *Расправе...* ваља, како смо већ поменули, појмити у виду својеврсног „метаскептицизма“⁵⁰² Хјум покушава, тврди Алисон, да ревидира дотадашњу, и модерну и античку, филозофску усмјереност ка потрази за „коначном демонстративном извјесношћу“.⁵⁰³

Пол Расл ће, на трагу Кемп Смитове рецепције Хјумове мисли, тврдити да теоријскосазнајни приступ Хјуму увелико прикрива све оне нове, алтернативне, налазе које можемо изнаћи при форсирању проблематике обичајности. Оно што је прво у *Расправи* каже Смит, нису негативне, теоријскосазнајне, а скептичке, импликације Хјумовог приступа према затеченим, Локовим и Берклијевим, покушајима разрјешења проблема „универзалија“.⁵⁰⁴ Прво у *Расправи* огледа се у ставу да је осјећај, а не разум, основна одлика људске природе. „Људску позиција је она у којој осјећај, а не разум, води главну ријеч.“⁵⁰⁵

Традиционални приступ Хјуму; приступ који Хјумову филозофију сагледава са становишта скептицизма, историјско-филозофски је условљен Кантовим разумијевањем *Истражива*. Хјумовој филозофији, тврди Расл, не би требало прићи из позиције која читав Хјумов теоријскосазнајни систем ограничава на поље критике граница разумских и чулних сазнајних моћи и принципа. Овакав, негативни, скептички приступ Хјум, потиरे улогу уобразиље важећу за људску природу – за натурални, здраворазумски став – у којој се уобразиља испостваља као мјесто могућности сазнања заснованог на увјерењу – вјероватноћи.⁵⁰⁶

Ни разум ни чулност, истина, не могу доказати извориште нашег увјерења у

⁵⁰² Е. Н. Allison, *Custom and reason in Hume*, Oksford U.P. N.Y, 2008, стр. 4.

⁵⁰³ Е. Н. Allison, *Исто*, стр. 4-5.

⁵⁰⁴ Уп. Р. Russell, *The riddle of Hume's treatises*, Oxford U.P. 2008, стр. 22.

⁵⁰⁵ Р. Russell, *Исто*, стр. 22.

⁵⁰⁶ Уп. Р. Russell, *Исто*, стр. 139-140.

будућносни слијед догађаја који одговара поретку прошлих доживљаја, тврдио би Хјум, али то само значи да ни једна ни друга моћ сазнања не могу понудити одлику логичке општенужности и извјесности – вриједност аподиктичког сазнања - а не и да је сазнање будућносних релација уопште немогуће. Искуствена сазнања и сазнања природних законитости резултат су асоцијативне улоге уобразиље која, то је оно што је битно, нема рефлексивни карактер. Није, дакле, ријеч само о томе да нам уобразиља може понудити само увјерење, а не знање, него и о томе да се у подручју натуралног става – људске природе – дистинкција знање-вјера, никада, рефлексивно ни не доводи у питање. То разликовање је већ резултат редукционистичког дјеловања разума којему се у Хјумовој филозофији одриче улога изворишта извјесног сазнања и то разликовање, већ, нужно води у скептицизам. Рефлексивно разликовање знања и вјере већ претпоставља знање у виду логичке извјесности. Оно што се само у искуству може доказати, претпоставља се као наспрамни, аутономни, аксиом и, још даље, као услов могућности самог искуства. Проста претпоставка логичке извјесности природних законитости нужно води у скептицизам на исти начин на који Кантова трансцендентална концепција обиљежена критицизмом, већ у критичком приступу проблему сазнања; већ по својој дефиницији – прије сазнања стварствености требало би да се обратимо условима могућности, вриједности и граница наших моћи сазнања – претпоставља и могућност и природу сазнања сагледаног у виду субјект-објект релације и општенужни и извјесни карактер аутономних правила и моћи сазнања и, једно претпоставља друго – несазнатљивост стварствености по себи. Претпоставка извјесности нужно резултира у скептицизму. Скептицизам није ни резултат ни природе нашег свакодневног одношења према стварствености него резултат неоправданог, претјераног, артифицијелног, академског, техничког – сјетимо се Хајдегеровог „постава“ - захтјева да се стварственост испостави као општенужна и извјесна. Скептицизам је резултат знања, а не вјере. Није толико ријеч о томе да ми немамо сазнајне могућности за извјесно дефинисање стварствености него о томе да ми од стварствености, у самом зачетку, тражимо оно што она не може ни да нам понуди.

„Хјумова намјера, према томе, не своди се толико на то да нам покаже да нашем сазнању обиљеженом вјероватноћом недостаје *рационално оправдање*, колико на то да се покаже да ово сазнање зависи од дјеловања и операција уобразиље.“⁵⁰⁷ Разум

⁵⁰⁷ P. Russell, *Исто*, стр. 141.

не може бити основа нашег увјерења у будуће појаве, казаће, даље, Расл. Било који покушај нашег сазнања да одреди слијед будућносних догађаја, води се неутемељеном претпоставком о извјесности природних процеса.⁵⁰⁸

Теоријскосазнајне примјере наведених Раслових тврдњи покушали смо показати у првом дијелу рада.

⁵⁰⁸ Уп. Р. Russell, *Исто*, стр. 142.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Најопштији тон дисертације требало би послушати у покушајима да се језиком „извјесности“; језиком науке и логики; критикују догматски преостаци присутни у науци и логици. Сврха такве критике, наравно, никако не би требало да се огледа у романтичарском одбацивању свега што је научно. Ријеч је о покушају да се готово тоталитарна искључивост научног језика обиљежена догматском претпоставком о извјесној природи сопствених принципа – хладно, онако како то наука чини, суочи са сопственим незнањем.

У уводним разматрањима докторске дисертације казали смо да најјачи полазни потицај за помисао о сврховитости поновног пропитивања односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских система треба потражити у стотом поглављу Хусерлове *Формалне и трансценденталне логики*. У том контексту исказаћемо и завршна разматрања *Хјума и трансценденталне филозофије*.

У *формалној и трансценденталној логици* Хусерл тврди да је Кант, поред свих предности које нам је његова филозофија понудила с обзиром на класичне теоријскосознајне системе, застао на пола пута и/или да није поставио трансцендентална питања о априорном карактеру његових идеалних форми.⁵⁰⁹ С обзиром на Кантов терминолошки и појмовни контекст, то не значи ништа друго него упитати зашто је појам априори, сагледан у виду идеалних форми независних од искуства, уопште остао као важећи у Кантовој филозофији? Или, зашто трансцендентални принципи Кантове филозофије задржавају предикат категоричке, самореферентне, априорности?

Наведени проблем Хусерл поставља полазећи од темељнијег питања: Која је то битна разлика Хјумовог психологизма важећег за *Расправу* и Кантове трансценденталне концепције?

С обзиром на апстрактне логичко-математичке представе, резултат *Расправе* своди се на став да такве представе не можемо задобити позивајући се на непосредно искуство, него да су оне резултат релативистичке, психологистичке, навике потпомогнуте субјективним проматрањем појединачних искуствених датости. Апстрактне идеје немају објективни реалитет, него субјективни релативитет, казао би Хјум.

Хусерл готово идентичан проблем затиче и код Канта. То што се у Хјумовој

⁵⁰⁹ Уп. Е. Husserl, *Formal and transcendental logic*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, стр. 258.

филозофији испоставља као субјективни психологистички релативитет који не можемо задобити из непосредног искуства, у Кантовој филозофији задобија одлику априорног идеалитета – исказује се *као аналитичко априори*.⁵¹⁰ И једно и друго, и субјективни, психологистички, релативни, услови искуства Хјумове филозофије и Кантов аналитички, субјективни, идеални/извјесни услови априори, остају неухватљиви и неопажљиви у искуству и/или, казао би Хусерл, и једно и друго остају субјективне, психологистичке, когнитивне формације чију разлику једино можемо тражити у односу њихових релативитета и идеалитета. Хјумови принципи сазнања остају принципи психологистичког увјерења, а Кантови принципи – принципи логичке извјесности сазнања. Али, и једни и други се испостављају као субјективни априори; априори у виду независности од било каквог искуственог поретка.

Хусерл инсистира на објективном сагледавању идеалних датости; на „идеалним објектима у идеалном свијету“⁵¹¹ или, ту је проблем, инсистира на, казао би Кант, *трансценденталном реалитету*. На ономе што Кант и критикује и одбацује као реалну основу за могућност демонстрације општеножности нашег сазнања, а што је у Хјумовој *Расправи* нужно саопређено и несагледиво с обзиром на незаобилазно присуство наших, дефицијентних, сазнајних моћи.

Заједничка замјерка и једном и другом филозофском полазишту садржана је у, видимо, критици спољашњих, формалних, субјективних преостатака сазнања. Оно што Хусерл, по свему судећи, не види, с обзиром на Хјумову филозофију, произилази из Хусерловог поимања извјесне природе наших сазнајних основа и објеката сазнања. Другим ријечима, поред свих Хусерлових захтјева за интуитивном беспретпоставношћу приликом приступа филозофским апоријама, казали смо, Хусерлова филозофија ипак претпоставља могућност строгости, извјесности, логичких, филозофских и идеалних принципа уопште – *претпоставља филозофију као строгу науку*. Ту је Хусерл близак Канту. Или, поред свих Хјумових релативистичких налаза с обзиром на проблем извјесности нашег сазнања, Хусерл, при рецепцији Хјумове филозофије, у самом зачетку, полази из позиције да је неизвјесност сазнајних основа и неизвјесност предмета искуства, поставка коју априори треба одбацити.

Видјели смо, у првом дијелу рада, да Хјумовој филозофији можемо приступити и са становишта у којему управо у општеножном, а неизвјесном, карактеру наших

⁵¹⁰ Уп. Е. Husserl, *Исто*, стр. 260.

⁵¹¹ Уп. Е. Husserl, *Исто*, стр. 261.

сознајних моћи, можемо изнаћи алтернативни приступ разрешењу проблема *апприори*, задржаног и код Канта и код Кантових настављача и у савременој науци, а, видимо, на одређени начин задржаног и у Хусерловој филозофији. Другим ријечима, Хусерл Хјумову уобразиљу и даље разумијева у строгом виду својеврсне сазнајне моћи од које се очекује да нешто придонесе садржају сазнања. Хјумова уобразиља, насупрот, нема аутономију која се огледа у спољашњем придonoшењу садржаја – та критика може да вриједи за Канта. Спољашње придonoшење садржају имплицира артифицијелни субјективизам и формализам. Мјесто њене „моћи“ – „моћи“ уобразиље - треба потражити и у дефицијентности чулног и сазнајног апарата и управо у тој дефицијентности која, казали смо, има одлике општеножности – која, дакле, вриједи за све сазнајне субјекте - треба потражити изворно јединство свијести и идеалних предмета свијести.

Можемо то казати и на овај начин – Хусерл не види да је Хјумово прво правило људске природе хипотетички, дидактички, принцип који тек треба испоставити критици и који тек треба доказати у Хјумовој *Расправи*. У Хјумовом поимању математике јасно видимо да је непосредно проматрање импресија – онога што би по првом правилу људске природе требало сагледати као мјесто изворишта сазнања – недокучиво с обзиром на дефицијентност нашег сазнајног апарата и да, управо тиме, услед недокучивости, сазнање и предмет сазнања показују нераздвојну, општеножну, везу која не може носити одлику спољашње, артифицијелне, формално-логичке, шематске конструкције. - Везу која се у трансценденталним концепцијама, услед помања аперцепције и уобразиље у виду моћи које доприносе садржају; услед уобразиље која има будућносни, антиципативни, карактер; заиста може проматрати као спољашње, артифицијелно, формално правило којему је готово немогуће исказати јасну корелацију са садржајем сазнања.

И класична трансцендентална концепција и Хусерлова трансцендентална феноменологија не виде да је свако сазнајно полазиште које претпоставља извјесну, строгу, логичку природу нашег сазнања и предмета сазнања, већ, својеврсан артифицијелни, наспрамни, корелативни однос који нужно завршава у скептичким апоријама. У једнакој мјери у којој се критикује Кантова критицистичка „тактика“; полазиште које и по Хегелу и по Хусерлу већ имплицира могућност корелативног односа сазнања и предмета сазнања и полазиште које већ имплицира несазнатљивост стварствености по себи; у једнакој мјери можемо казати да је и свака теоријскосазнајна

позиција која претпоставља нужну, логичку, извјесност наших сазнајних основа и извјесност предмета нашег сазнања – артифицијелна, спољашња, формалистичка и догматска. Мјесто формализма нашег сазнања - формалну логику – прије свега треба потражити у саморазумљивој претпоставци логичко-математичке извјесности моћи сазнања и предмета сазнања.

С обзиром на Канта, и с обзиром да је о томе већ било ријечи, само ћемо још једном поновити да Кантова трансцендентална концепција у самом зачетку одбија могућност идеалне корелације сазнајних правила и предметности по себи и да управо у тој немогућности, Кант изналази основу за самореферентну, категоријалну, опште-нужност наших сазнајних моћи. Кантов скептицизам је, поновићемо, доктринарни скептицизам. Није ријеч о Кантовом незнању него о доктринарном ставу. – Он одбија могућност трансценденталног реалитета. Одбија могућност Хусерлових идеалних објеката сазнања.

Хјум настоји да нам покаже да се рјешење скептичког проблема не може тражити у оквирима традиционалне филозофске аргументације и да, на одређени начин – отуда Кантов „доктринрни скептицизам“ – сваки системски став који претпоставља извјесност, нужно, знао он то или не, имплицира – скептицизам.

Готово парадоксално, у *Расправи*, Хјум, емпириста, заправо, критикује било који вид репрезентационализма и/или теоријски, свјетоназорни, став уопште. Хјумов „лијек“ за проблем скептицизма нема одлику системског рјешења; неке нове филозофске једначине, него, супротно било којој поставци која заузима једну од освјештених, теоријских, „слика свијета“ – упућује на запостављене регије људске природе; на „нехајност и непажњу“ карактеристичне за ону одлику људске природе насупрот којој је традиционална филозофија градила своје спекулативне зграде – упућује на здрави разум.

Расправа о људској природи нема намјеру да нам изнесе јасан, извјестан, логички индекс особина људске природе, њених услова и граница примјене њених принципа. Супротно, људску природу Хјумовог првог великог дјела треба разумјети као посебан (натуралистички) темат који треба да се испостави као мјесто у којему треба потражити алтернативу свим елаборантским, теоријским, логички извјесним, уопште – сцијентистичким покушајима њеног дефинисања.

Основне намјере Хјумове филозофије можемо лакше разумјети уколико се из строго теоријскосазнајне и логичке, „наспрамне“, проблематике окренемо ка сензу-

алним, доживљајним, свакодневним праксама и обичајима људске природе. Ниједан логички систем или правило разума не можемо употријебити при покушајима демонстрације непосредних, личних, у најширем смислу казано – обичајних „односа“. Сваки од тих „односа“, на себи својствен начин, у својој основи носи безинтересни, временом неограничен, принцип и приступ који не изискује потребу за било каквим доказима или било којим видом логичке, математичке – самјеравајуће – извјесности. „Односи“ у породици; пријатељски „односи“; идеално – међуљудски „односи“ уопште - односи обиљежени осјећајем, немају потребу за демонстративном извјесношћу – потребу за јасноћом логичке дефиниције. Они су непосредни, и у непосредности – недостатку наспрамног, свјетоназорног, теоријског става – управо, треба тражити и мјесто њихове „извјесности“.

Скептичко разумијевање Хјумове филозофије, обиљежено форсирањем проблема логике и теорије сазнања, увелико је резултат дуго присутне Кантове, редукционистичке, интерпретације.

Проблем Кантове теорије сазнања своди се на то што се будућносна претпоставка уобразиље, показали смо, показује као логички неоснована већ у самом утемељењу критичке филозофије – у математици и у претпоставци о трансценденталном идеалитету простора и времена. Уобразиља присутна при конструкцији/шематизацији математичких принципа и појмова, уобразиља је која претпоставља чист будућносни искуствени слијед. Уобразиља која претпоставља чист искуствени слијед није ствар знања него или ствар воље или ствар увјерења. Отуда и Кантове амбиваленције присутне при самом дефинисању математичке конструкције. – Некада се акценат при процесу конструкције поставља на интуитивну општенужност простора и времена (*трансцендентална аналитика и дисциплина чистог ума*), а некада на чисту, будућносну, синтетичку, антиципативну моћ продуктивне уобразиље (*шематизам чистих појмова разума*).

Општенужност математичких сазнајних принципа темељи се на интуитивном опажају простора и времена. Интуитивни опажај простора и времена треба да обезбиједи општенужан садржај (простора и времена) без којег је свака тврдња о сазнајној општенужности проста претпоставка једнака рационалистичкој позицији урођених идеја. Математичка општенужност резултат је трансценденталног идеалитета простора и времена или резултат је опажаја априори простора и времена. Али, то је, за сада, само проста таутологија. Казати да су математички принципи општенужни стога

што су простор и вријеме опажај априори не значи ништа друго него казати да су математички принципи општеноужни стога што је њихова примјена у простору и времену општеноужна на основу претпостављене општеноужне природе простора и времена. – То је проста претпоставка. Општеноужност математике доказује се општеноужношћу простора и времена, а општеноужност простора и времена општеноужношћу математичких принципа?

Доказ општеноужности математичких принципа, а не просту таутологију, треба потражити, видјели смо, у доказу њихове извјесности/прецизности. Општеноужност одговара правилима спонтанитета, извјесност мјера правилима рецептивитета априори. Извјесност/прецизност само се може доказати у опаженом садржају априори простора и времена. Када извјесност/прецизност не би била битна одлика општеноужности математичких принципа не бисмо, сјетимо се, могли начинити разлику неког математичког лика или тијела и било којег, опаженог, појединачног природног екземплара – рецимо, поново, неког листа. Да би математички принципи могли понијети одлику садржајне општеноужности, они се – да би се разликовали од листа - морају исказати и као мјерно извјесни/прецизни. Уколико конструкција математичких принципа треба да се исказе и као шема, а свака шема је продукт (антиципативне, будућносне) уобразиље, каже Кант, онда остаје нејасно како таква математичка шема може претпоставити атрибут извјесности/прецизности шематских математичких мјера. Шема није слика него правило конструисања. Правило конструисања које претпоставља будућносни елемент у најбољем случају може се претпоставити као општеноужно, али не и мјерно извјесно. Ја не опажавам будућност; не могу опазити очекивану извјесност неке мјере – не могу је знати.

SUMMARY

The general subject of this thesis should be sought within the framework of philosophical analysis of the relationship of Hume's philosophy and transcendental philosophical conceptions. The general objective of the thesis is guided by the intention of positioning and analysis of critical points in Hume's philosophy on which philosophers of transcendental orientation within the theory of knowledge and philosophy in general were either finding closeness with Hume's thought or drew their significant philosophical insights. The final purpose of such general subject and objective should be fulfilled in finding and analyzing more or less explicit philosophical findings of Hume's theory of knowledge that had been missed by the previous Hume's philosophy interpreters and that could offer us different philosophical insights and solutions to aporias present in philosophical interpretations of Hume's relationship with transcendental philosophy, but also insights that would contribute to relieving aporias present within the field of transcendental philosophy itself.

One of the basic tasks of the thesis is set within the field of history of philosophy, where, given the differences in understanding of Hume's philosophy present within the transcendental philosophical conceptions, we think primarily of the task characterized by the need for a clear definition of the value and role of Hume's thought in the transcendental context and only then in the context of history of philosophy in general.

The structure and contents of the thesis seen from another methodological perspective are not so much historical as much as, in the broadest sense - analytical. This structure shows that the task concerned with history of philosophy should not be understood as self-sufficient. It is an attempt to approach the philosophical problems regarding the theory of knowledge starting from the point that sees them in the form of living, still important, topics - especially with regard to the science and research methodology - and not the approach that should only show us clear distinctions valid for one or the other philosophical epoch, school or course.

Differences in interpretation of Hume's philosophy within the transcendental and philosophical systems in general are one of the main motives of the thesis because they point out to the open theoretical place where we could look for the causes of such different approaches for understanding Hume's philosophy. What is more important, they point out to the area where we can find the specifics of Hume's theory of knowledge, which, as we have referred, may have been missed by the previous interpretations of his philosophy. Different

interpretations refer to yet insufficiently explored and elaborated premises of Hume's theory of knowledge. They, themselves, legitimize the necessity to revise his thought.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Ainslie, D. C. *Hume's true scepticism*, Oxford U.P. New York, 2015.
2. Allison, E. H. *Custom and reason in Hume*, Oksford U.P., N.Y, 2008.
3. Allison, E. H. *Kant's transcendental deduction*, Oxford U.P. 2015.
4. Beebe, H. *Hume on causation*, Routledge, London, 2006.
5. Beiser, F. C. *German idealism: The struggle against subjectivism*, H. U. Press, Cambridge, 2002.
6. Bell, J. A. *Deleuze's Hume*, Edinburgh U.P. 2009.
7. Berkeley, G. A. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Project Gutenberg, ел.књига, www.gutenberg.net
8. Blackburn, S. *Hume and thick connections*, y, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.
9. Bourgeois, P. L. *Imagination and postmodernity*, Lexington books, Lanham, 2013.
10. Carr, D. *The paradox of subjectivity*, Oxford U.P. 1999.
11. Carson, E. *Locke and Kant on mathematical knowledge*, y, *Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordecht, 2006.
12. Casirrer, E. *Substance and function*, Dover publications, Chicago, 1923.
13. Casirrer, E. *The logic of the humanities*, Yale, 1961.
14. Clayton, B. *Logic and the limits of philosophy in Kant and Hegel*, Fordham, Macmillan, 2015.
15. Crowell, S.; Malpas, J. *Introduction*, y, *Transcendental Heidegger*, Stanford U.P. 2007.
16. Craig, E. *Hume on causality*, y, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.
17. Dalhstrom, D. O. *Heidegger and german idealism*, y, *A companion to Heidegger*, Blackwell, 2005.
18. Декарт, Р. *Медитације о првој филозофији*, Плато, Београд, 1998.
19. Декарт, Р. *Правила за усмјеравање духа*, Октоих, Никшић, 1997.
20. Декарт, Р. *Практична и јасна правила за руковођењем духом у истраживању истине*, Српско филозофско друштво, Београд, 1952.
21. Deleuze, G. *Empiricism and subjectivity*, Columbia U.P. New York, 1989.
22. Делез, Ж. *Модерно читање Канта*, Арете, Београд, 2005.
23. DiSalle, R. *Conventionalism and modern physics: a re-assessment*, y, *Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordecht, 2006. стр. 181-213.
24. Einstein, A. *Geometry and experience*, y, *Illuminated geometry*, First Neural Library Edition, San Antonio, 2008.
25. Einstein, A. *Collected papers, vol.8, The Berlin years: correspondence, 1914-1918*, Princeton U. P., 1999.
26. Einstein, A. *Physics and reality*, y, *Ideas and opinions*, New York, 1954.
27. Einstein, A. *Relativity: The special and general theory*, Sheffield, 1920.
28. Einstein, A. *Remarks on Betrand Russell's theory of knowledge*, y, *Ideas and*

- opinions*, New York, 1954.
29. Einstein, A. *The problem of space, ether and the field in physics*, у, *Ideas and opinions*, New York, 1954.
 30. Einstein, A. *On the method of theoretical physics*, у, *Ideas and opinions*, New York, 1954.
 31. Фихте, Ј. Г. *Учење о науци*, Бигз, Београд, 1976.
 32. Фихте, Ј. Г. *Основе цјелокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб.
 33. Flynn, B. *Merleau-Ponty and the philosophical position of scepticism*, у, *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy*, Suny Press, New York, 2009.
 34. Fogelin, R. J. *Hume's sceptical crisis*, Oxford U.P. 2009.
 35. Frasca-Spada, M. *Space and the self in Hume's treatise*, Cambridge, 1998.
 36. Gore, W. C. *The imagination of Spinoza and Hume*, Un. of Chicago, 1902.
 37. Grier, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*, S.Diego, Cambridge U.P. 2004.
 38. P. Guyer, *Knowledge reason and taste*, Princeton U. P., Princeton, 2008.
 39. Хајзенберг, В. *Физика и филозофија*, Градац, 2000.
 40. Хајдегер, М. *Битак и вријеме*, Филозофска библиотека, Београд, 2007.
 41. Хајдегер, М. *Питање о техници*, у, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
 42. Хајдегер, М. *Превладавање метафизике*, у, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
 43. Хајдегер, М. *Увод за "Шта је метафизика"*, у, *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.
 44. Хајдегер, М. *Писмо о хуманизму*, у, *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.
 45. Хајдегер, М. *Увод у метафизику*, Ейдос, Врњачка Бања, 1997.
 46. Хајдегер, М. *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд, 1979.
 47. Han-Pile, B. *Earlie Heidegger's appropriation of Kant*, у, *A companion to Heidegger*, Blackwell, 2005.
 48. Хегел, Г. В. Ф. *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974.
 49. Хегел, Г. В. Ф. *Вјера и знање*, у, *Јенски списи*, Логос, Сарајево, 1983.
 50. Хегел, Г. В. Ф. *Наука логике 1*, Бигз, Београд, 1976.
 51. Хегел, Г. В. Ф. *Наука логике 2*, Бигз, Београд, 1973.
 52. Хегел, Г. В. Ф. *Наука логике 3*, Бигз, Београд, 1973.
 53. Хегел, Г. В. Ф. *Разлика између Фихтеовог и Шелинговог система филозофије*, у, *Јенски списи*, Логос, Сарајево, 1983.
 54. Хегел, Г. В. Ф. *Историја филозофије 3*, Бигз, Београд. 1983.
 55. Heidegger, M. *Logic, the question of truth*, Indiana U.P. 2010.
 56. Henrich, D. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*, Harvard U.P. London, 1994.
 57. Henrich, D. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard U.P. 2003.
 58. Hohler, T. P. *Imagination and reflection: Intersubjectivity, Fichte's grundlage of 1794*, Springer, 1982.

59. Huber, R. *Intuitive cognition and the formation of theories*, y, *Intuition and the axiomatic method*, Springer, Dordecht, 2006.
60. Hume, D. *My own life*, y, *Essays, moral, political and literary*, Liberty Fund, Indianapolis, 1987.
61. Hume, D. *Essays, moral, political and literary*, Liberty Fund, Indianapolis, 1987.
62. Hume, D. *An Enquiry concerning the principles of morals*, Hackett P. C., Indianapolis, 1983.
63. Hume, D. *Four dissertations*, The Strand, London, 1777.
64. Hume, D. *Enquiries concernig the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, London, 1902.
65. Hume, D. *A treatise of human nature*, Clarendon press, Oxford, 1888.
66. Хусерл, Е. *Идеја феноменологије*, БИГЗ, Београд, 1975.
67. Хусерл, Е. *Криза европских наука и трансцендентална филозофија*, Дечје Новине, Г.Милановац, 1991.
68. Хусерл, Е. *Филозофија као строга наука*, Лијевак, Загреб, 2003.
69. Хусерл, Е. *Идеје за чисту феноменологију и феноменолошку филозофију*, Бреза, Загреб, 2007.
70. Хусерл, Е. *Логичка истраживања*, први дио, Бреза, Загреб, 2005.
71. Хусерл, Е. *Пролегомене за чисту логику*, Бреза, Загреб, 2005.
72. Husserl, E. *Cartesian meditation*, Martinus Nijhoff, Hag, 1960.
73. Husserl, E. *Crisis of european sciences*, Evaston, 1970.
74. Johnson, A. O. *Space, time and their ideas*, y, *The mind of David Hume; Companion to book one of the treatise of human nature*, Illinois press, Chicago, 1978.
75. Кант, И. *Логика*, Графос, Београд, 1985.
76. Кант, И. *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1976.
77. Кант, И. *Прелегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд, 2005.
78. Кант, И. *Критика практичког ума*, Плато, Београд, 2004.
79. Kant, I. *Critique of pure reason*, The Macmillan Co, N.Y, London, 1922.
80. Карнап, Р. *Философија и логичка синтакса*, Јесен, Никшић, 1999.
81. Касирер, Е. *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба 2*, С.Карловци, 1999.
82. Касирер, Е. *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба, I књига*, Зоран Стојановћ, Сремски Карловци, 1998.
83. Кузански, Н. *О ученом незнању*, ИЗФ, Загреб, 2007.
84. Levinas, E. *Discovering existence with Husserl*, Nw.U.P. Evaston, 1998.
85. Levinas, E. *Theory of intuition in Husserl's phenomenology*, Northwestern university press, Evaston, 1995.
86. Louden, R. B. *Kant's human being: Essays on his theory of human nature*, Oxford U.P., 2011.
87. Mall, R. A. *Experience and reason – The phenomenology of Husserl and its relation to Hume's philosophy*, Martinus Nijhoff, Hag, 1973.

88. Markova, A. L. *The problem of empiricism in David Hume and in contemporary times*, у, *David Hume and contemporary philosophy*, Cambridge Scholars, New Castle, 2012.
89. Маркузе, Х. *Ум и револуција*, Логос, Сарајево, 1966.
90. Merrill, K. R. *Hume, Whitehead and philosophic method*, у, *David Hume; critical assessments*, Vol.6, Rotledge, London, 1995.
91. Meyers, R. J. *Understanding empiricism*, Routledge, New York, 2006.
92. Miller, E. F. Предговор, у, D. Hume, *Essays, moral, political and literary*, Liberty Fund, Indianapolis, 1987.
93. Murphy, R. T. *Hume and Husserl-Toward radical subjectivism*, Springer, The Hague, 1980.
94. Нешић, Љ. *Теорија релативности*, Курс, Ниш, 2008.
95. Neuhouser, F. *Fichte's theory of subjectivity*, Cambridge U.P. 1990.
96. Norton, D. J. *How Hume and Mach helped Einstein find special relativity*, Pittsburgh, 2005.
97. Olscamp, P. J. *The moral philosophy of George Berkeley*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.
98. Palmquist, R. S. *The kantian grounding of Einstein's worldview: The early influence of Kant's system of perspectives*, у, *Polish journal of philosophy*, Krakow, 2010.
99. Philips, H. *Heidegger's scandal of philosophy*, у, *Transcendental Heidegger*, Stanford U.P. 2007.
100. Read, R.; Richman, K. A. *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.
101. Richman, K. A. *Introduction*, у, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.
102. Rocknak, S. *Imagined causes: Hume's conception of objects*, Springer, New York, 2013.
103. Rorty, R. *The reification of language*, у, *The cambridge companion to Heidegger*, 1993.
104. Russell, P. *The riddle of Hume's treatises*, Oxford U.P. 2008.
105. Schlick, M. *The philosophical significance of the principle of relativity*, у, *Philosophical papers*, vol.1 (1909-1922), Dodrecht, 1979.
106. Schmitt, F. F. *Hume's epistemology in the treatise*, Oxford U.P. New York, 2014.
107. Sedgwick, S. *Idealism: from Kant to Hegel*, у, *The reception of Kant's critical philosophy*, Cambridge U.P. 2000.
108. Selby-Bigge, L. A. Предговор, у, *Enquiries concerning the human understanding and the principles of morals*, Liberty Fund, Indianapolis, 2011.
109. Slavov, M. *Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity*, у, *Theoria*, 31/2, University of the Basque Country, 2015.
110. Спиноза, Б. *Етика: геометријским редом изложена и у пет дијелова подијељена*, БИГЗ, Београд, 1983.
111. Steiner, M. *Kant's misrepresentations of Hume's philosophy of mathematics in the prolegomena*, у, *Hume studies* vol.13, London, 1987.
112. Szilasi, W. Поговор за: Е. Хусерл, *Филозофија као строга наука*, Љевак, Загреб, 2003.
113. Thurnher, R. *Свијет живота и знаност у Едмунда Хусерла*, у, *Живот са смислом*, Крајина, Бања Лука, 2009.

114. Ward, A. *Kant, The three critiques*, Polity press, Cambridge, 2006.
115. Wilbanks, J. *Hume's theory of imagination*, M. Nijhof, The Hague, 1968.
116. Winkler, K. P. *The new Hume*, y, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.
117. Wright, J. P. *Hume's causal realism*, y, *The new Hume debate*, Routledge, London, 2001.
118. Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*, Stanford, 2003.
119. Zaner, R. M. *Hume and the discipline of phenomenology: An historical perspective*, y, *Phenomenological perspectives*, Martinus Nijhof, The Hague, 1975.
120. Zaner, R. M. *The way of phenomenology*, Pegasus, New York, 1970.
121. Zoller, G. *Fichte's transcendental philosophy: the original dupllicity of inteligenca and will*, Cambridge U.P. 1998.
122. Жунг, Ч. *Априорна моћ уобразиље: заједнички корен чулности и разума*, y, *Актуелност и будућност Кантове филозофије*, Београд, 2005.

БИБИОГРАФИЈА

Лакета Саша рођен је 07.02.1976. у Коњицу. Виши је асистент на Студијској групи за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци. Основне и постдипломске студије завршио је на Универзитету у Бањој Луци. Дипломарио је с темом “Утемељење сазнања у Кантовој филозофији”, а магистрирао с темом “Хусерлова критика позитивизма”. Од почетка његовог ангажмана на Филозофском факултету – 2007 год – учествовао је на више научних скупова, семинара, пројеката и стручних студијских посјета. Ангажован је у својству вишег асистента на предметима: Логика, Теорија сазнања и Филозофија науке. Написао је више стручних и научних радова. Живи и ради у Бањој Луци.

Библиографија:

- Особености појма форма Кантове прве критике, Зборник радова са научног скупа, Бања Лука, 2009, стр.161-171
- Немушти језик, Путеви, Бања Лука, 2010,стр.51-61
- Култура, напредак, образовање – Адорнова критика идеје напретка, Зборник радова са научног скупа, Бања Лука 2011,стр.469-483
- Хајдегерово критика трансценденталног Ја, Зборник радова са научног скупа, Бања Лука, 2012,стр.331-343
- Мир мир мир, нико није крив, Зборник радова са научног скупа, Критичке и културолошке студије у постјугословенском простору, Бања Лука, 2012,стр.114-131
- Рефлексија и свијет живота: Прилог феноменологији сазнања, Радови, Бања Лука, 2012, стр.167-177
- Хусерлова критика теоријскосазнајног позитивизма, Зборник радова са научног скупа, Пале, 2013,стр.191-203

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

**Изјављујем
да је докторска дисертација**

Наслов рада „Хјум и трансцендентална филозофија“

Наслов рада на енглеском језику Hume and Transcendental Philosophy

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да докторска дисертација, у цјелини или у дијеловима, није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектусалну својину других лица.

У Бањој Луци, 22.12.2016.

Потпис докторанда



Изјава 2

Изјава којом се овлашћује Универзитет у Бањој Луци да докторску дисертацију учини јавно доступном

Овлашћујем Универзитет у Бањој Луци да моју докторску дисертацију под насловом „ХЈУМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ФИЛОЗОФИЈА“

која је моје ауторско дјело учини јавно доступном.

Докторску дисертацију да свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

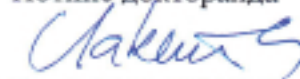
Моју докторску дисертацију похрањену у дигиталном репозиторијуму Универзитета у Бањој Луци могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице () за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
- ☒ 3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – дијелити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – дијелити под истим условима

(Молим да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на следећој страници.)

У Бањој Луци, 22.12.2016.

Потпис докторанда



Изјава 3

**Изјава о идентичности штампане и електронске верзије
докторске дисертације**

Име и презиме аутора САША ЛАКЕТА

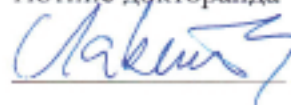
Наслов рада ХЛУМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ФИЛОЗОФИЈА

Ментор проф. др Владимир Милисављевић

Изјављујем да је штампана верзија моје докторске дисертације идентична електронској верзији коју сам предао/ла за дигитални репозиторијум Универзитета у Бањој Луци.

У Бањој Луци, 22.12.2016.

Потпис докторанда



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ПОДАЦИ О АУТОРУ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Име и презиме аутора: Саша Лакета

Датум, мјесто и држава рођења: 07.02.1976., Коњиц, БиХ

Назив завршеног факултета и година дипломирања: Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, 2006. године

Датум одбране магистарског рада: 13.05.2011.

Наслов магистарског рада: „Хусерлова критика позитивизма“

Академска титула коју је аутор стекао одбраном магистарског рада: магистар филозофије

Академска титула коју је аутор стекао одбраном докторске дисертације: доктор филозофских наука

Назив факултета на коме је докторска дисертација одбрањена: Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци

Назив докторске дисертације и датум одбране: „Хјум и трансцендентална филозофија“, 30.11.2016.

Научна област дисертације према CERIF шифрарнику: H001

Имена ментора и чланова комисије за одбрану докторске дисертације: проф. др Владимир Милисављевић – члан-ментор; проф. др Зоран Арсовић – предсједник; проф. др Мирослав Дринић – члан.

У Бањој Луци, дана 22.12.2016.



Декан
Проф. др Бране Микановић

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ФАКУЛТЕТ: ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ



ИЗВЈЕШТАЈ
о оцјени урађене докторске тезе

ПОДАЦИ О КОМИСИЈИ

На основу члана 71. Закона о високом образовању („Службени гласник РС“ број 73/10, 104/11, 84/12, 108/13 и 44/15) Наставно-научно веће Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци, на седници одржаној 07.07.2016. године, донело је Решење (бр. 07/3.1333-1/16) о именовању Комисије за оцену докторске дисертације на тему **Хјум и трансцендентална филозофија** кандидата **мр Саше Лакете**, у саставу:

1. **проф. др Владимир Милисављевић**, ванредни професор, Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, ужа научна област: *Теорија сазнања*, председник;
2. **проф. др Зоран Арсовић**, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, уже научне области: *Онтологија и Историја филозофије*, члан;
3. **проф. др Мирослав Дринић**, ванредни професор, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, уже научне области: *Филозофија науке и Увод у филозофију*, члан.

Комисија је у предвиђеном року детаљно прегледала и оценила наведену докторску дисертацију, те Наставно-научном већу Филозофског факултета и Сенату Универзитета у Бањој Луци подноси следећи извештај.

Датум и орган који је именовао комисију. Састав комисије са назнаком имена и презимена сваког члана, звање, назив уже научне области за коју је изабран у звање и назив универзитета и факултета у којој је члан комисије запослен.

1. УВОДНИ ДИО ОЦЈЕНЕ ДОКТОРСKE ТЕЗЕ

Докторска дисертација кандидата мр Саше Лакете „Хјум и трансцендентална филозофија“ написана је ћиричним писмом (фонтом Times New Roman, величине 12 и проред 1,5) на 264 странице А4 формата са маргинама од 2,5 центиметра. Основни текст дисертације заузима 254 странице, док наслов, садржај рада, списак коришћене литературе и сажетак на енглеском језику обухватају 10 страница. У

раду су цитиране 122 библиографске јединице на српском и енглеском језику те на језицима сродним српском језику. Рад је писан јасним, формалним и научним језиком. Аутор се при цитирању придржавао чикашког стила. Садржај дисертације је, поред увода и завршних разматрања, подељен у три основна дела рада, који су даље разложени на укупно 15 краћих поглавља.

УВОД (4-14 стр.)

ПОСЕБНОСТИ ХЈУМОВЕ ТЕОРИЈЕ САЗНАЊА – први део - (15-86 стр.)

1. *Расправа о људској природи и Истраживање о људском разуму*: опште разлике у садржају – (15-27 стр.)
2. Разлике у Хјумовом поимању природе математичких принципа у *Расправи* и *Истраживању* - (27-39 стр.)
3. Хјумово поимање простора и времена сагледано у свјетлу теоријско-сазнајних поставки теорије релативитета и Кантовог критицизма: проблем *априори* - (39-55 стр.)
4. Уводно разматрање проблема уобразиље: Кантов конструктивизам сагледан у контексту неизвјесности математичких мјера Хјумове теорије сазнања – (55-69 стр.)
5. Хјумово поимање уобразиље – (70-86 стр.)

ИДЕЈА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ – други део - (87-182 стр.)

1. Хјумов „заједнички корјен“ – (87-101 стр.)
2. Формална и трансцендентална логика – (101-117 стр.)
3. Кантов критицистички конструктивизам и Хјумов трансцендентални емпиризам – (117-130 стр.)
4. Фихтеов трансцендентални идеализам (131-146 стр.)
5. Смисао и апорије трансценденталног обрта: трансцендентално Ја - (147-163 стр.)
6. Кант и проблем метафизике: Хајдегер и Кант – (163-182 стр.)

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ РЕЦЕПЦИЈЕ ХЈУМОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ – трећи део - (183-251 стр.)

1. Касирерово разумијевање Хјума: особености Хјумовог скептицизма – (183-199 стр.)
2. Кант и Хјум: критицистичка анализа Хјумове филозофије ограничена на *Истраживање о људском разуму* – (199-215 стр.)
3. Хусерл и Хјум: сензуалистичке предрасуде Хјумове теорије сазнања – (215-238 стр.)
4. Хјумова филозофија сагледана у контексту критике принципа каузалитета – (238-251 стр.)

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА (252-257 стр.)

SUMMARY (на енглеском) – (258-259 стр.)

БИБЛИОГРАФИЈА (260-264 стр.)

- а) Истаћи основне податке о докторској тези: обим, број табела, слике, број цитиране литературе и навести поглавља.

2. УВОД И ПРЕГЛЕД ЛИТЕРАТУРЕ

Најопштији предмет истраживања докторске дисертације је филозофска анализа односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских концепција. Аутор је при том вођен намером да тачно одреди и анализира критичне тачке у Хјумовој филозофији на којима су филозофи трансценденталног усмерења у теорији сазнања и филозофији уопште проналазили блискости с Хјумовим мишљењем или из којих

су црпили своје битне филозофске поставке. Коначни циљ дисертације је изналажење и анализа експлицитних филозофских ставова Хјумове теорије сазнања који су промакли досадашњим интерпретаторима Хјумове филозофије, а који могу да понуде другачије филозофске увиде и решења за апорије присутне у филозофским тумачењима односа Хјумове и трансценденталне филозофије. Такав приступ, даље, нуди и увиде који доприносе разрешењу апорија присутних унутар самог поља трансценденталне филозофије.

Један од основних задатака докторске дисертације је историјскофилозофски, при чему, с обзиром на разлике у разумевању Хјумове филозофије присутне унутар трансценденталних филозофских концепција, кандидат пре свега поставља пред себе задатак јаснијег одређења вредности и улоге Хјумове мисли у трансценденталном историјскофилозофском контексту, а затим и у ширем историјскофилозофском контексту уопште.

Структура и садржај рада, из методолошке перспективе, нису толико историјскофилозофски, колико, у најширем смислу, аналитички, односно проблемски. Таква структура показује да историјскофилозофски задатак није самоме себи сврха. Напротив, ауторова је намера да филозофским проблемима везаним за теорију сазнања приступи као живим темама које су и данас битне – пре свега с обзиром на науку и научну методологију – а не само да успостави јасне историјскофилозофске дистинкције у поимању једног или више филозофских проблема који су од значаја само за неку одређену филозофску епоху, школу или правац.

Разлике у интерпретацији Хјумове филозофије представљају један од основних мотива рада стога што указују на отворено теоријскосазнајно место на којем бисмо могли потражити и узроке таквих, другачијих, приступа при разумевању Хјумове филозофије, али и, што је још битније, на место где можемо уочити специфичности Хјумове теорије сазнања које су промакле досадашњим интерпретацијама његове филозофије. Разлике међу интерпретацијама упућују на то да је реч о још недовољно истраженом и елаборираном проблему Хјумове теорије сазнања. Оне, саме по себи, легитимишу потребу ревидирања нашег разумевања Хјумове мисли. С обзиром на наведене разлике у приступу природи Хјумове филозофије, кандидат је користио и савремену и класичну филозофску литературу (Ainslie D. C. 2015; Allison H. E. 2008, 2015; Кант И. 1976, 2005; Касирер Е. 1999; Beebe H. 2006; Guyer P. 2008; Mall R. A. 1973; Russel P. 2008; Husserl E. 1969; Xerel Г. В. Ф. 1983; Deleuze G. 1989; Levinas E. 1998; Zahavi D. 2003; Wright J.P. 2001; Bourgeois P.L. 2013; Clayton B. 2015; Flynn B. 2009), при чему је пошао од става да специфичност Хјумове филозофије треба тражити пре свега унутар области Хусерлове трансцендентално-феноменолошке концепције. При том је од посебног значаја кандидата тврдња да Хјумову теоријскосазнајну позицију, с обзиром на Хјумове специфичности у приступу математици, не можемо без ограничења, онако како је то Хусерл учинио, означити као позицију која је обележена сензуалистичким преостацима.

У **Уводу** у докторску дисертацију кандидат исказује њене основне тезе, мотиве, циљеве, задатке и даје преглед основних идеја дисертације, према њеним посебним поглављима.

У **првом** основном делу раду – *Посебности Хјумове теорије сазнања* – истакнуте су битне разлике у садржају између два кључна Хјумова дела – *Расправе о људској природи* и *Истраживања о људском разуму* – при чему су јасно исказане унутрашње амбиваленције присутне у Хјумовој теорији сазнања, али и битни разлози различитих интерпретација Хјумове филозофије, све то с обзиром на

трансценденталне филозофске концепције. Разлике међу интерпретацијама Хјумове филозофије унутар модерних и савремених филозофских разматрања показују се и као најопштији полазни мотив дисертације. На почетку првог дела дисертације показана је и потреба да се разјасни теоријскосазнајни однос Хјумовог приступа математици и приступа математици карактеристичног за савремену науку.

На основу изложене теоријскосазнајне мотивације, друго поглавље првог основног дела дисертације истиче јасне теоријскосазнајне разлике при поимању природе математичких принципа који су присутни у два најбитнија Хјумова филозофска дела. У трећем поглављу, водећи се Ајнштајновим ставовима да је Хјумова филозофија важећа за *Расправу о људској природи* одиграла кључну улогу при настанку теорије релативитета (Einstein A. 1999), аутор показује блискости, али и битне разлике, с обзиром на Ајнштајнов и Хјумов приступ проблему теоријскосазнајне природе математичких принципа. Ту аутор, у отклону од преовлађујућих савремених приступа проблему утврђивања теоријскосазнајног утицаја Хјумове филозофије на Ајнштајнове научне ставове, показује да су Ајнштајнов и Хјумов приступ математици сродни једино по својим релативистичким резултатима, али су различити с обзиром на поимање природе и улоге математичких принципа када је реч о њиховој употреби у науци. Полазећи од критичког прегледа литературе која се бави проблемом односа Хјумових теоријскосазнајних поставки и науке, односно научне методологије (Einstein A. 2008, 1999; Norton D. J. 2005; Steiner M. 1987; Slavov M. 2015; Palmquist R.S. 2010; Frasca-Spada M. 1998; Merrill K. R. 1995), аутор показује да се Хјумов допринос савременим научним поставкама може препознати с обзиром на сличне резултате Хјумовог радикалног скептицизма и Ајнштајнових релативистичких научних налаза, али да се у погледу методолошког доприноса Хјумове теорије сазнања савременој науци, поготово с обзиром на природу и границе употребе математике, не може показати и непосредна веза. Због различитог поимања природе простора и времена и природе математичких принципа, савремена наука и Хјумова теорија сазнања јасно се разилазе. У овом делу докторске дисертације исказан је и основни мотив за сучељавање Ајнштајнових и Хјумових ставова у погледу теоријскосазнајних проблема присутних у трансценденталној филозофији. Аутор показује да су проверљиви мерни резултати савремене науке потврдили спекулативне релативистичке резултате Хјумове теорије сазнања у погледу природе и граница употребе математичких принципа, чиме је дат теоријскосазнајни одговор који се није могао изнаћи у области прости филозофске спекулације.

Четврто поглавље првог основног дела рада супроставља радикалне скептичке налазе Хјумове теорије сазнања и њихову мерну потврду у савременој физици (DiSalle R. 2006; Carson E. 2006; Huber R. 2006) Кантовој концепцији трансценденталног идеалитета простора и времена. Један од основних закључака произашлих из таквог, теоријскосазнајног, сучељавања, гласи да је у Кантовој теоријскосазнајној концепцији присутно искитрено изједначавање појмова општенужности и извесности/прецизности, сагледаних у виду битних ознака математичких принципа, те да се, на основу такве теоријскосазнајне претпоставке, замисао трансценденталног идеалитета простора и времена, неопходна за читаву теоријскосазнајну конструкцију Кантовог критицизма, може довести у питање. Доказ те тезе и трагање за алтернативним приступом проблему извора представе о општенужности и извесности математичких принципа и сазнања уопште у специфичностима Хјумовог поимања уобразиље, предмет су два последња поглавља првог дела рада. У том контексту, чиста, антиципативна, продуктивна синтеза уобразиље, која претпоставља и извесну/прецизну природу својих

теоријскосазнајних конструката, показује се као основни проблем првог дела рада, али и као један од најбитнијих проблема везаних за јасно дефинисање односа Хјумове према трансценденталној филозофији.

Пето поглавље првог дела рада показује која је најближа теоријскосазнајна тачка у којој се сусрећу Хјумово и Кантово поимање уобразиље, при чему се кандидат водио анализом и поређењем Хјумових и Кантових ставова, као и тумачењима модерних и савремених аутора који се баве тим проблемом (Rocknak S. 2013; Hume D. 1888; Касирер Е. 1999; Кант И. 1976; Wilbanks J. 1968). На овом месту кандидат нуди и алтернативни приступ наведеном проблему чисте антиципативне продуктивне уобразиље, упућујући на посебности Хјумовог разумевања природе простора и времена и математичких принципа, онаких какве затичемо у Хјумовој *Расправи о људској природи*.

Други основни део докторске дисертације нуди историјскофилозофски преглед битних поставки, амбиваленција и тешкоћа конститутивних за покушај дефинисања идеје трансценденталне филозофије и смисла трансценденталног обрта у теорији сазнања. У обради овог проблема кандидат користи релевантну модерну и савремену литературу (Ward A. 2006; Bell J.A. 2009; Deleuze G. 1989; Allison H. 2015; Grier M. 2004; Clayton B. 2015; Жунг Ч. 2005; Делез Ж. 2005).

При дефинисању идеје и смисла трансценденталног обрта у филозофији кандидат се води дистинкцијом између формалне и трансценденталне логике какву затичемо у Кантовом критицизму, трага за јасним одређењем природе (трансценденталне) уобразиље, тумачи трансцендентално поимање природе принципа каузалности, излаже амбиваленције присутне при дефинисању временског карактера конструкције/конституције бивствујућег, и поставља проблем синтетичке природе сазнања. Такође, аутор се бави питањем регулативног и/или конститутивног карактера форми сазнања и формалне природе сазнања уопште. Основна питања Хјумове филозофије постављена у првом делу рада сагледавају се у светлу наведених проблема, а основне поставке трансценденталне филозофије у светлу проблема антиципативне природе уобразиље и њеног односа са трансценденталном аперцепцијом.

Једна од битних историјскофилозофских поставки овог дела рада заснива се на увиду да и велики број аутора трансценденталних филозофских концепција насталих након Канта као и велики број критичара трансценденталне филозофије као такве, на себи својствене начине, у Кантовој филозофији проналазе психологистичке недостатке који су били основа Кантове критике Хјумове филозофије. Такви Кантови психологистички преостаци упућују на то да његово разумевање Хјумове теорије сазнања, укључујући и хипотетичко сучељавање *Критике чистог ума* са *Расправом*, не можемо прихватити као коначно. Али, у овом делу рада кандидат показује да сучељавање Кантовог и Хјумовог психологизма не треба разумети као коначну реч с обзиром на општи проблем докторске тезе, него и да све ове накнадне трансценденталне реинтерпретације Кантове филозофије такође треба сагледати у светлу проблема антиципативне будућносне "шеме" трансценденталне уобразиље, који је изложен у последњим поглављима првог дела рада. Другим речима, сваку од тих посебних филозофских концепција треба супроставити теоријскосазнајном поимању које трага за утемељењем извесности нашег сазнања, било да се то поимање доктринарно постулира као експлицитан став неког посебног филозофског система – да се извесност сазнања разумева као нужна одлика сазнања – било да је реч о филозофским концепцијама које критикују теоријскосазнајну позицију логичке извесности, али које ипак имплицитно користе извесне лингвистичке и логичке

форме које су нужно присутне у њеној филозофској формулацији. Кандидат тврди да проблему треба приступити и на тај начин пошто највећи број настављаца и критичара Кантове филозофије, приликом разумевања односа трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље, а у настојању да избегну Кантов психологизам, предност дају управо трансценденталној уобразиљи.

Исходиште наведеног Кантовог психологизма кандидат показује у поглављима другог главног дела рада која се баве дистинкцијом између формалне и трансценденталне логике, како је она формулисана у Кантовом критицизму. Овде кандидат износи и став да корен Кантовог психологизма заиста треба тражити у преостацима формалне логике унутар Кантове трансценденталне концепције, и то пре свега у другом издању *Критике чистог ума*. Кандидат, међутим, тврди и да је проблем односа формалне и трансценденталне логике, као и проблем односа трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље, немогуће разрешити унутар теоријског сазнајног оквира који нам нуди Кантова прва *Критика*, него да за тим решењем треба трагати унутар *Критике практичног ума* – унутар проблематике услова могућности категоричког императива, тј. слободе унутар граница чистог ума.

У другом главном делу рада кандидат преиспитује и основне поставке Фихтеовог трансценденталног идеализма, као и Хајдегерову рецепцију Кантове филозофије у делу *Кант и проблем метафизике*, користећи при том и другу модерну и савремену литературу (Sedgwick S. 2000; Zoller G. 1998; Henrich D. 1994, 2003; Dalhstrom D. O. 2005; Philips H. 2007; Crowell S. 2007; Han-Pile B. 2005). Кандидат тврди да уз све сличности и разлике између Фихтеових филозофских поставки и Хајдегерове фундаменталне онтологије, оно што остаје заједничко и једном и другом филозофском полазишту треба сагледати у светлу њихових ставова о регулативној природи основа нашег сазнања. И један и други филозоф критикују апсолутизацију логичке извесности, али и један и други, такође, дају предност продуктивној уобразиљи када је реч о стицању сазнања. Фихтеов трансцендентални идеализам и Хајдегерову филозофску концепцију, другим речима, такође треба сагледати с погледом на проблеме присутне у антиципативној природи чисте, продуктивне уобразиље. Аутор закључује да Фихтеу и Хајдегеру такође треба поставити наведено питање о условима могућности извесности наших сазнајних основа имплицитно присутних у њиховим језичким и филозофским исказима.

У трећем основном делу докторске дисертације кандидат тврди да се већ у Кантовом приступу разумевању Хјумовог *Истраживања о људском разуму* могу пронаћи теоријско сазнајни искази који показују да се, насупрот Кантовом ставу да су Хјумови математички принципи аналитички, Хјум увелико приближио Кантовом поимању *математичке конструкције* какву затичемо у *Дисциплини чистог ума* из Кантове прве *Критике*. Предност математике с обзиром на друге науке, тврди Хјум у *Истраживању*, састоји се у чулној опаљљивости математичких идеја, што им и даје степен њихове више јасности, одређености и извесности. Даље, а у оквиру исте, математичке, проблематике, кандидат показује да је Кантов став да су Хјумови математички судови важећи за *Истраживање* – аналитички, могуће исказати тек пошто у обзир узмемо Кантово поимање *догматизма* и Кантово поимање *критике*. На овом месту излаже се и критика Хјумових психологистичких основа из позиције Кантовог критицизма, али и критика једне групе савремених рецепција Хјумове филозофије, окупљених око покушаја да се Хјумови теоријско сазнајни ставови означе називом "скептичког реализма". (Read R. 2001; Winkler K. P. 2001; Richman K. A. 2001; Craig E. 2001)

У поглављу које се бави Касиреровим разумевањем Хјумовог скептицизма аутор

тврди да радикализација Хјумових скептичких ставова имплицира и потребу ревизије битних ознака скептицизма као таквог. Он показује да радикализација скептичког становишта у одређеној мери афицира и традиционално поимање скептичких поставки, или да се, даље и конкретније, Хјумово радикализовање скептичке позиције приближава проблему практичног, слободног, карактера сазнања унутар граница чистог теоријског ума. У Касиреровом покушају читања духа Хјумове филозофије, тврди кандидат, јасно препознајемо ставове који упућују да Хјумову филозофију треба разумети на начин који у скептицизму не види само непрелазну теоријскосазнајну границу коју треба прихватити или одбацити, него, управо, то гранично, "непрелазно", схвата као основни покретач/функцију свих посебних и општих теоријскосазнајних напора. Наведене ставове кандидат критички сучељава са модерном и савременом филозофском литературом (Ward A. 2006; Fogelin R. J. 2009; Carr D. 2009; Meyers R. J. 2006; Schmitt F.F. 2014; Ainslie D. C. 2015; Beebe H. 2006).

Хусерлова рецепција Хјумове филозофије – која је, како кандидат истиче, и иницирала читав покушај разматрања односа Хјумове и трансценденталне филозофије – сагледава се из позиције Хусерлове трансценденталне феноменологије. У *Формалној и трансценденталној логици*, Хусерл описује Хјумов филозофски систем, поготово с обзиром на поглавље о *Скептицизму с обзиром на чула*, као темељну филозофску разраду која се највише приближила конститутивно-интенционалним областима непосредног феноменолошког искуства. Ту аутор показује зашто се предност, у оквирима пропитивања трансценденталне проблематике, даје Хјуму, а не Канту или Декарту. Али, овде се Хјумова и Хусерлова филозофија пореде и с обзиром на њихово сродно проблематизовање области света живота, у знаку природног, предрефлексивног става. И један и други филозоф, тврди кандидат, јасно упућују да решење за све апорије теорије сазнања не би требало тражити у областима апстрактних законитости и принципа, свести и рефлексије, него у подручју битно предрефлексивне *људске природе*. Кандидат у овом делу дисертације такође користи филозофску литературу која је релевантна за дато питање (Markova A. L. 2012; Szilasi W. 2003; Flynn B. 2009; Zahavi D. 2003; Thurnher R. 2009; Russell P. 2008).

Доприноси докторске дисертације су историјскофилозофски и аналитички.

- Историјскофилозофски допринос огледа се у новим увидима везаним и за иманентну проблематику Хјумове теорије сазнања и за проблематику јасног одређивања историјскофилозофског односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских праваца. С обзиром на амбиваленције присутне унутар различитих историјскофилозофских интерпретација проблема Хјумове филозофије, посебну пажњу завређују резултати до којих доводи кандидова анализа Хјумовог поимања простора и времена, као и природе и граница употребе математичких принципа, а све то с обзиром на проблем теоријскосазнајног првенства Хјумовог *првог правила људске природе*.

- Даље, у оквиру историјскофилозофског разумевања односа Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских праваца, пажњу заслужују ауторове поставке о блискостима и разликама Хјумовог поимања уобразиље у односу на интерпретацију моћи уобразиље у трансценденталним филозофским концепцијама. Насупрот трансценденталним филозофским концепцијама у којима се уобразиља, уз све разлике, и даље искључиво поима као моћ сазнања, у Хјумовом теоријскосазнајном приступу обликује се и становиште на којем се проблему извесности основа нашег сазнања прилази тако што се уобразиља сагледава и као дефицијентни елемент

сазнања, који је заслужан са просту представу неког логичког идеалитета.

- Аналитички, проблемски допринос докторске дисертације лежи у увидима произашлим из непосредних компаративних сучељавања Хјумове и Кантове филозофске концепције, поготово с обзиром на проблем разликовања аналитичких и синтетичких судова. Кандидат показује да је Кантова дистинкција аналитичко/синтетичко јасно антиципирана у Хјумовој филозофији, при чему се предност даје Хјумовом првом филозофском делу – *Расправи о људској природи*.

- Ауторова анализа приступа проблему уобразиље који налазимо у Хјумовој *Расправи* и његово разликовање у односу на рационалистичку позицију урођених идеја и емпиристичку проблематику досезања апстрактних идеја, такође представљају један од битних доприноса дисертације.

- Јасно дефинисање и ограничавање ширине утицаја који је Хјумова филозофија одиграла при настанку Ајнштајнових научних поставки, а с обзиром на теоријскосазнајну проблематику, представља још један допринос докторске дисертације.

- Тврдња да се у Хјумовој филозофији време исказује као битно онтолошка категорија, односно њен доказ, непосредно доводи у питање Хајдегерово виђење према којем се Кантовој филозофији даје предност с обзиром на наведени проблем, што омогућава даљу проблематизацију Хајдегеровог тумачења историје модерне филозофије.

- Коначно, из ауторових разматрања произлази да однос Хјумове филозофије и трансценденталних филозофских концепција представља филозофску тему која је релевантан теоријскосазнајни и филозофски проблем, и коју стога и даље вреди разматрати.

а) Укратко истаћи разлог због којих су истраживања предузета и циљ истраживања;

б) На основу прегледа литературе сажето приказати резултате претходних истраживања у вези проблема који је истраживан;

в) Навести допринос тезе у рјешавању изучаване проблематике;

г) У прегледу литературе треба водити рачуна да обухвата најновија и најзначајнија сазнања из те области код нас и у свијету.

3. МАТЕРИЈАЛ И МЕТОД РАДА

С обзиром да је реч о докторској дисертацији из области хуманистичких наука, као извор података за конципирање дисертације послужила је претходна анализа релевантне литературе из области хуманистичких наука, тј. из научног поља филозофије и уже научне области теорије сазнања. У анализи предмета докторске дисертације примењен је већи број општих и посебних метода научног истраживања, међу којима се нарочито издвајају:

1. Општи методолошки оквир:

- Метод анализе релевантне примарне и секундарне литературе, којим су издвојени рецентни ставови значајни за проучавању тему;

- Метод компарације и класификације: компарација резултата задобијених претходним поступком, тј. упоређивање издвојених ставова значајних за истраживање, те њихово класификовање;

- Метод реконструкције претходно одабраних, компарираних и класификованих ставова и теоријских сазнања у нову научну целину;

- Метод дедукције и генерализације – извођење закључака и њихово уопштавање на

основу критичке анализе резултата конкретног истраживања.

2. Посебан методолошки оквир:

- Трансцендентално-критичка метода – метода пропитивања сазнајних услова, основа, порекла, претпоставки, обима и граница предмета критичке анализе – у овом случају, Хјумових теоријскосазнајних ставова и њиховог односа према ставовима важећим за трансценденталне филозофске концепције.

- Феноменолошка метода - евидентирање и анализа психологистичких и натуралистичких противречности у филозофији. Та метода стављена је у функцију иманентне критике основних теоријскосазнајних ставова Хјумове филозофије, као и других, трансценденталних, праваца у филозофији и теорији сазнања.

Кандидат мр Саша Лакета поштује основни научни методолошки оквир, што подразумева објективност, поузданост, прецизност, општост и систематичност у научном раду. Примена наведених метода видљива је у свим фазама истраживања докторске дисертације: формулацији проблема и циља истраживања, евалуацији података и одређивању хипотетичког оквира истраживања, анализи и интерпретацији материјала истраживања, као и у генерализацији и синтези изведених резултата истраживања.

- а) објаснити материјал који је обрађиван, критеријуме који су узети у обзир за избор материјала;
- б) дати кратак увид у примјењени метод рада при чему је важно оцјенити следеће:
- в) да ли су примјењене методе адекватне, довољно тачне и савремене, имајући у виду достигнућа на том пољу у свјетским нивоима;
- г) да ли је дошло до промјене у односу на план истраживања који је дат приликом пријаве докторске тезе, ако јесте зашто;
- д) да ли испитивани параметри дају довољно елемената или је требало испитивати још неке, за поуздано истраживање;
- е) да ли је статистичка обрада података адекватна;
- ж) да ли су добивени резултати јасно приказани;

4. РЕЗУЛТАТИ И НАУЧНИ ДОПРИНОС ИСТРАЖИВАЊА

У Хјумовом филозофском систему изложеном у његовој *Расправи о људској природи*, а на основу Хјумових имплицитних ставова и примера везаних за природу математичких предмета и принципа и њиховог нужног односа према чулима, уобразиљи и памћењу, кандидат, у настојању да разуме *дух* Хјумове филозофије, формулише теоријскосазнајну позицију која показује могућност другачијег и оригиналног приступа проблему услова могућности априорних форми и моћи сазнања. Разлоге за покушај формулисања овакве теоријскосазнајне поставке унутар система Хјумове филозофије кандидат налази у довођењу у питање Кантових ставова о трансценденталном идеалитету простора и времена, произашлом из разматрања мерних резултата савремене науке.

Теза о којој је реч показује да управо зато што уобразиља из Хјумове *Расправе* нема само природу будућносне, антиципаторне моћи сазнања какву затичемо у трансценденталној филозофији, него и природу регресивне немоћи, односно дефицијентности, она може понети одлику услова могућности својеврсне логичко-сазнајне општеножности. Одатле произлази да је општеножна дефицијентност наших моћи сазнања услов могућности наизглед идеалних логичко-математичких представа.

Основ за овако постављену тезу првог дела рада кандидат налази у општијој идеји према којој *прво правило људске природе* из Хјумове *Расправе* стоји у супротности

са Хјумовом тврдњом о немогућности опажања недељивих елемената неког претпостављеног, идеалног, геометријског тела. То не значи ништа друго него да се *прво правило људске природе* – последњи и несводљиви сензуалистички елемент Хјумове теорије сазнања – не може сагледавати као аутономни принцип, а тиме да се не може ни сагледавати као прво правило, него да се мора посматрати у нужном односу према (дефицијентним) моћима сазнања. Кандидат показује да управо зато што су наше моћи сазнања дефицијентне, односно недовољне да нам омогуће перципирање елементарних пунктуалних импресија присутних у геометријским ликовима и телима, можемо тврдити да су моћи сазнања нужни, незаобилазни, фактор како у процесу прости перцепције импресија тако и у процесу стицања сазнања уопште и конституисању његових даљих комплексних форми, те да у сазнајној дефицијентности можемо видети својеврсно трансцендентално јединство сазнања и предмета сазнања.

- С обзиром на проблем историјскофилозофског односа *Хјума и трансценденталне филозофије*, овакав приступ показује да највећи број критика Хјумове филозофије, укључујући и критике проистекле из трансценденталних позиција, треба узети с резервом стога што је свака од њих (па и Хусерлова рецепција у *Формалној и трансценденталној логици*), последњу, неодбрањиву, одлику Хјумове филозофије видела у аутономији првог правила људске природе – у Хјумовом *атамистичком сензуализму*.

- Историјскофилозофски допринос докторске дисертације произилази из реконструкције Хјумовог другачијег приступа при поимању математике у *Истраживању о људској природи* и *Расправи о људском разуму*, при чему је, с обзиром на Кантово разликовање аналитичких и синтетичких судова априори, показано да је у *Расправи* јасно видљива Хјумова теоријскосазнајна претходница Кантове критике неоправданог проширивања аналитичког, појмовног садржаја.

- Аутор, надаље, показује да се радикални скептички ставови Хјумове филозофије испостављају као основа Ајнштајнове похвале Хјумове Филозофије. Радикални скептички налази Хјумове теорије сазнања и њихова мерна потврда у савременој физици, коришћени су као теоријскосазнајно и научно полазиште за сучељавање са Кантовом концепцијом трансценденталног идеалитета простора и времена. Позивање на мерне налазе науке послужило је сврси додатне потврде за филозофске намере које, у оквирима филозофске спекулације, нису могле задобити јасан или довољан подстицај за наставак истраживања. У овом случају, позивање на научне резултате послужило је томе да се у оквиру Кантове филозофије укаже на потребу за јасним разликовањем појмова општеножности и извесности математичких принципа, предмета и сазнања. Једна од основних теза произашла из таквог, теоријскосазнајног, сучељавања, јесте да је у Кантовој теоријскосазнајној концепцији присутно исхитрено изједначавање појмова општеножности и извесности/прецизности, сагледаних у виду битних ознака математичких принципа и да је, на основу такве теоријскосазнајне претпоставке, замисао трансценденталног идеалитета простора и времена, неопходна за читаву теоријскосазнајну конструкцију Кантовог критицизма, доведена у питање. Ова теза имплицира и потребу да се пронађе алтернативни приступ проблему извора представе о општеножности и извесности математичких принципа и сазнања уопште у специфичностима Хјумовог поимања уобразиље. Чиста, антиципативна, продуктивна синтеза уобразиље, која претпоставља и извесну/прецизну природу својих теоријскосазнајних конструката, показује се као један од најбитнијих проблема везаних за јасно дефинисање односа *Хјума и трансценденталне филозофије*.

- Један од даљих доприноса дисертације садржан је у ставу да историјскофилозофско

сучељавање Кантовог и Хјумовог психологизма не треба разумети као последњу реч с обзиром на општи проблем докторске дисертације, него и да све накнадне трансценденталне реинтерпретације Кантове филозофије такође треба сагледати у светлу проблема антиципативне будућносне шеме трансценденталне уобразиље. Другим речима, сваку од ових посебних филозофских концепција треба супроставити теоријскосазнајном концепту извесности нашег сазнања, било да се тај концепт доктринарно постулира као експлицитан став неког посебног филозофског система – да се извесност сазнања разумева као нужна одлика сазнања – или да је реч о филозофским оријентацијама које критикују теоријскосазнајну позицију логичке извесности, али које у својим филозофским формулацијама имплицитно користе лингвистичке и логичке форме које се оријентишу на такав захтев логичке извесности.

Кандидат показује да проблему треба приступити на тај начин пошто највећи део настављача и критичара Кантове филозофије у свом разумевању односа трансценденталне аперцепције и трансценденталне уобразиље, а у сврху избегавања психологистичких преостатака Кантовог критицизма, предност дају трансценденталној уобразиљи. С тим у вези, кандидат тврди да и Делезово поимање Хјумове филозофије, протумачене у лику трансценденталног емпиризма, или Хусерлово одређење Хјума као филозофа који се понајвише приближио тематици трансценденталне феноменологије, такође треба разматрати у перспективи наведеног проблема.

- Најопштији допринос докторске дисертације лежи у уверљиво документованом ставу да однос *Хјума и трансценденталне филозофије* не треба тематизовати само у смислу исказивања најближих сродности Хјумовог радикалног скептицизма и трансцендентализма, него да се у Хјумовом радикалном скептицизму могу пронаћи решења за теоријскосазнајне проблеме који су и даље присутни у трансценденталним филозофским концепцијама као и у науци уопште.

- а) Укратко навести резултате до којих је кандидат дошао;
- б) Ошијенити да ли су добивени резултати правилно, логично и јасно тумачени, упоређујући са резултатима других аутора и да ли је кандидат при томе испољавао довољно критичности;
- в) Посебно је важно истаћи до којих нових сазнања се дошло у истраживању, који је њихов теоријски и практични допринос, као и који нови истраживачки задаци се на основу њих могу утврдити или назирати.

5. ЗАКЉУЧАК И ПРИЈЕДЛОГ

Узимајући у обзир све наведено, Комисија констатује да докторска дисертација кандидата **мр Саше Лакете** *Хјум и трансцендентална филозофија* представља целовиту и вредну анализу веома важних питања теоријскосазнајне и филозофске проблематике уопште, те да рад у целини испуњава све захтеване филозофске, научне и методолошке критеријуме за израду докторске дисертације.

Комисија даје позитивну оцену ове дисертације имајући у виду да је избор теме утемељен на јасној проблемској свести и на свестраном познавању релевантне литературе, укључујући и најновију, те да је изабрана тема и у методолошком погледу веома успешно обрађена, чиме је постављени циљ истраживања остварен.

Кандидат је у дисертацији на јасан, прегледан и аргументован начин анализирао проблематику којом се бави и показао њен филозофски значај и актуелност, а закључци до којих је дошао научно су утемељени и представљају оригиналан научни допринос.

На основу изложене позитивне оцене урађене докторске дисертације, Комисија са задовољством

п р е д л а ж е

Наставно-научном већу Филозофског факултета и Сенату Универзитета у Бањој Луци да прихвате овај позитиван Извештај о оцени докторске дисертације „Хјум и трансцендентална филозофија“ кандидата мр Саше Лакете, те да у складу са утврђеном процедуром одобре и закажу њену јавну одбрану.

Предлажемо да комисија за одбрану буде именована у истом саставу као и комисија за оцмену докторске дисертације.

Бања Лука, 20.08.2016.

ЧЛАНОВИ КОМИСИЈЕ:

1. Проф. др Владимир Милисављевић, ванредни професор

..... 

2. Проф. др Зоран Арсовић, редовни професор

..... 

3. Проф. др Мирослав Дринић, ванредни професор

..... 