

Formiranje Kantove kritičke filozofije kao odgovor na epistemološke probleme racionalizma i empirizma

Žilić, Dario

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:954970>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-20**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer nastavnički (dvopredmetni)

Dario Žilić

**Formiranje Kantove kritičke filozofije kao odgovor
na epistemološke probleme racionalizma i
empirizma**

Diplomski rad

Zadar, 2023.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Sveučilišni diplomski studij filozofije; smjer nastavnički (dvopredmetni)

Formiranje Kantove kritičke filozofije kao odgovor na epistemološke probleme racionalizma i empirizma

Diplomski rad

Student/ica:

Dario Žilić

Mentor/ica:

doc. dr.sc. Ivana Knežić

Zadar, 2023.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Dario Žilić**, ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Formiranje Kantove kritičke filozofije kao odgovor na epistemološke probleme racionalizma i empirizma** rezultat mogega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mogega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mogega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 6. srpnja 2023.

Sadržaj

Uvod	6
1. Razvoj filozofije i znanosti prije Kanta.....	8
1.1. Znanstvena revolucija, znanstveno poimanje stvarnosti, nastanak racionalizma i empirizma	8
1.2. Racionalizam	10
1.2.1. Descartes – traženje sigurnog znanja putem matematičke metode i nastanak racionalizma.....	10
1.2.2. Malebranscheovo okazionalističko rješenje	14
1.2.3. Leibnizova prestabilirana harmonija i logička metafizika	16
1.3. Empiristi	20
1.3.1. Lockeov zdravorazumski empirizam	20
1.3.2. Berkeleyjev imaterijalistički empirizam.....	26
1.3.3. Hume i problem sigurne spoznaje činjenica.....	30
2. Kantova filozofija kao odgovor	39
2.1. Kantov život i filozofski put	39
2.2. Kantov pretkritički period i utjecaj Newtona	41
2.3. Kritička filozofija.....	46
2.3.1. Sintetički sudovi <i>a priori</i> i kopernikanski obrat.....	46
2.3.2. Transcendentalna filozofija	51
2.3.2.1. <i>Prostor i vrijeme kao a priorine forme osjetilnosti</i>	52
2.3.2.2. <i>Kategorije kao a priori forme razuma</i>	56
2.3.2.3. <i>Kantovo rješenje statusa metafizike</i>	61
Zaključak.....	70
Literatura.....	72

Uvod

Promatranjem svijeta u cjelini danas ili u bilo koje vremensko razdoblje u prošlosti svjedočimo raznim oprečnostima. Tako se, primjerice, raspravljalo o tome je li mast dobra ili loša, je li Zemlja okrugla ili je ravna ploča. Svaki zagovornik jedne oprečnosti, u počecima je uglavnom zagovornik svoje opcije do te mjere da ju smatra nepokolebljivom činjenicom. Nekad se rješenje za te oprečnosti traži u srednjem putu, a jedan takav pokušaj analizirati će ovaj rad.

Naime, u povijesti filozofije, točnije u 16. i 17. stoljeću postojala su dva oprečna objašnjenja ljudske spoznaje: jedno, prema kojem se ljudsko znanje temelji na urođenim idejama i drugo, prema koje se ono temelji isključivo na osjetilnom iskustvu. U prvom slučaju riječ je o racionalizmu, u drugom o empirizmu. Rasprava između ova dva tabora nije donijela konsenzus, svaka je strana držala svoj stav dogmatski i smatrala ga dobrim načinom objašnjenja ljudske spoznaje. Vrhunac ovih rasprava dogodio se kada empirist Hume nije doveo u pitanje samo racionalizam, već bilo kakvu mogućnost sigurne spoznaje stvarnosti te je tako završio u skepticizmu.

Ublažavanjem jednog i drugog stajališta nastaje srednji put u filozofiji Imanuela Kanta. Vidjevši tadašnji znanstveni napredak, Kant je srednji put tražio po uzoru na Newtonovu fiziku i tako je, uzevši nešto od racionalizma i nešto od empirizma, kritizirajući jednostranosti i jednog i drugog vidio rješenje u transcendentalnoj kritičkoj filozofiji. Nju će Kant, po uzoru na tadašnju Newtonovu znanost vidjeti kao rješenje pitanja o statusu metafizike, koja za razliku od Newtonove znanosti nije uspijevala doći do sigurnih rješenja i napretka. Preko nje će Kant također htjeti nadvladati skepticizam, to jest osigurati ljudsku spoznaju od univerzalne sumnje.

Cilj ovog rada i jest prikaz Kantove kritičke filozofije kao odgovor na epistemološke probleme racionalizma i empirizma. Tako se u prvom dijelu rada iznose ukratko glavne misli racionalizma i empirizma. Od racionalista, obrađuje se Descartesovo uspostavljanje racionalizma kroz matematičku metodu, Malebranscheovo zanimljivo rješenje u okazionalizmu te Leibnizova monadologija i logika. Među empiristima obrađuju se Locke, kao otac filozofije spoznaje, Berkeley i njegov imaterijalizam te Humeov skepticizam, koji je bio važan poticaj za Kantovu kritičku filozofiju. Kao rješenje i srednji put Kantova kritička filozofija obrađuje se u nekoliko koraka. Najprije se ukratko izlaže Kantov životni i filozofski put te sazrijevanje njegove misli kroz pretkritički period. Dalje se prikazuje Kantov znanstveni poticaj za rješenje problema metafizike te njegov kopernikanski obrat. Nakon toga slijedi obrada transcendentalne estetike, to jest njegovih *a priori* formi prostora i vremena, zatim obrada transcedentalne

analitike, to jest kategorija kao *a priori* formi razuma. U posljednjem dijelu kroz transcendentalnu dijalektiku donosi se konačno rješenje pitanja o statusu metafizike kojim su se bavili empiristi i racionalisti.

Pri izradi rada korištena je analiza izvornih filozofskih tekstova glavnih predstavnika racionalizma i empirizma te Immanuela Kanta, pri čemu treba spomenuti *Kritiku čistog uma* kao najvažnije izvorno djelo. Kao pomoć pri analizi tekstova korištena je relevantna sekundarna literatura, pri čemu najviše povijesni pregledi F. Coplestona i E. Gilsona. Iščitavanjem i analizom literature nastao je popriličan opus podataka o temi, koji su potom kritički obrađeni i sintetizirani u radu.

1. Razvoj filozofije i znanosti prije Kanta

1.1. Znanstvena revolucija, znanstveno poimanje stvarnosti, nastanak racionalizma i empirizma

Kraj srednjeg vijeka, šesnaesto, pa i sedamnaesto stoljeće obilježava velika promjena u ljudskom poimanju stvarnosti. Geografska otkrića te općenito znanstvena revolucija utrli su put novoj slici svijeta. U astronomiji prevladavajuća Ptolemejeva teorija polako blijedi, a astronomska se stvarnost počinje drugačije prikazivati. U djelima N. Kopernika, T. Brahea, G. Galileia i J. Keplera, koja se sada temelje na preciznijim promatranjima i matematičkim prikazima fizičkih zakonitosti, odnosi astronomskih tijela, ponajprije planeta i Sunca drugačije su uređeni. Znanstveni napredak velikim dijelom možemo zahvaliti Gallileu Gallileiju čije je korištenje teleskopa i čitanje činjenica kroz promatranje te izvođenje zakonitosti iz promatranja, dalo dobru podlogu za teorije Kopernika i Keplera. Prema Ptolomejskoj teoriji Zemlja je smatrana središnjim objektom kozmosa, oko kojeg se u savršenim kružnim putanjama vrte nebeska tijela, a na temelju Kopernikovih istraživanja, te kasnije Galileiovih i Keplerovih, nastala je nova teorija. Prema toj teoriji Zemlja nije više u središtu svega, već je to, prema Koperniku, Sunce, dok prema Kepleru to nije niti Sunce, već je ono samo jedno od težišta, pri čemu putanje nebeskih tijela nisu savršeno kružne, već eliptične.¹

Osim u astronomiji, treba spomenuti napredak i u matematici – primjenu algebre na geometrijske probleme te samo matematičko objašnjavanje promatranih fizikalnih pojava koje će se najviše isticati u radu Isaaca Newtona, a koji će opet postati dobar poticaj Kantu za njegovu filozofiju. Nova matematika će pomoći i Koperniku, a i Kepleru, u objašnjenju astronomskih pojava. Nova algebarska matematika svojom će novom simbolikom i metodologijom olakšati objašnjavanje i rješavanje matematičkih i fizikalnih problema.² Descartesov analitički pristup geometriji, kao i infinitezimalni račun, koji je otkrio Leibniz, a neovisno o njemu i Newton, pomoći će matematici u boljem rješavanju njezine vlastite problematike, kao i u prikazivanju zakonitosti fizike, ponajprije Newtonove mehanike. Newtonova mehanika izražena kroz tri zakona o gibanju, kao i kroz gibanje nebeskih tijela, dat će temelj novom poimanju fizičke stvarnosti. To novo poimanje stvarnosti biti će oslonjeno na

¹ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, Random House, New York, 1967., str. 18-20.

² Usp. *Isto*, str. 20-21.

točno izražavanje fizikalne problematike alatima matematike te na mehanicističku uzrokovanost.

Promatranje i pokus biti će poticaj i Baconu za afirmiranje induktivne metode, odnosno zaključivanja od pojedinačnog k općenitom prema nekoj zajedničkoj osobini. Induktivni postupak obilježit će znanost u idućim stoljećima, ali i filozofiju, u pravcu razvoja empirizma. Kroz uzastopno ponavljanje pokusa te korištenjem induktivnog zaključka, i fizika će u novom matematičkom ruhu dolaziti do preciznijih spoznaja o svom predmetu istraživanja, čije će zakonitosti izražavati u obliku matematičkih formula.³ Bacon je već tada smatrao ovu metodu izrazito važnom za ljudski napredak u tehničkom smislu, što se i ostvarilo.

Promjene u prirodnim znanostima, utjecale su i na promjene u filozofiji. Za razliku od srednjovjekovnih filozofa, koji su u teologiji vidjeli korektiv i svrhu filozofije, moderni filozofi žele filozofiju izgraditi po uzoru na prirodnu znanost. To se očituje ponajprije u preuzimanju znanstvene metode istraživanja. Dio filozofa preuzima matematički aspekt znanstvene metode, i deduktivni način zaključivanja, a dio njih uviđa vrijednost u pokusu i induktivnom zaključivanju, čije prednosti je predstavio Bacon. Prve, koji su pošli putem matematike, nazivamo racionalistima, a druge, koji su pošli putem pokusa i empirijske provjere, nazivamo empiristima. Dok će racionalisti, polazeći od uma i njegovih urođenih ideja, kroz dedukciju dolaziti do zaključaka o izvanumskoj stvarnosti, koje će smatrati univerzalnima i nužnima, empiristi će odbaciti urođene ideje i svu našu spoznaju objašnjavati isključivo putem iskustva i indukcije, što će rezultirati zaključkom da nikakva univerzalna i nužna spoznaja o izvanumskoj stvarnosti nije moguća.⁴ Ova dva filozofska pravca imat će ključan utjecaj na Kantovu originalnu filozofiju, čiji će glavni cilj biti upravo nadilaženje njihovih jednostranosti kroz jednu višu sintezu. Osim metode, moderni filozofi žele slijediti prirodnu znanost i u njezinu predmetu istraživanja. Tako se kao predmet znanstvenog istraživanja više ne smatraju relevantnima sva četiri Aristotelova uzroka – djelatni, materijalni, formalni i svršni, već se posljednja dva odbacuju ili kao nepostojeća ili kao nesvojstvena filozofskom istraživanju. Tako se filozofija, poput fizike, počinje baviti samo djelatnim i materijalnim uzrocima, što za posljedicu ima zamjenu teleološkog objašnjenja stvarnosti onim mehanicističkim.

³ Usp. *Isto*, str. 38-39.

⁴ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije, Tom IV- Od Dekarta do Lajbnica*, Beogradski izdavačko- grafički zavod, Beograd, 1995., str. 23-37.

1.2. Racionalizam

1.2.1. Descartes – traženje sigurnog znanja putem matematičke metode i nastanak racionalizma

Vrijeme 16. stoljeća obilježava procvat skepticizma u filozofiji. Svi filozofski zaključci tadašnje dominantne filozofije dovođit će se u pitanje, a propitivat će se i sigurnost same ljudske prosudbe. Glavni predstavnik tog skepticizma jest Michaela de Montaigne. Ovaj humanist koji je živio sredinom 16. stoljeća, kroz svoje *Eseje* ističe važnost ljudske prosudbe nasuprot razumu, iako ju opisuje kao manjkavu. Prema Montaignu mi nismo sposobni doći do sigurnog znanja, pogotovo ne racionalnim tumačenjem tradicionalne filozofije, što je bilo obilježje filozofije prije njega. Umjesto racionalnih tumačenja naslijeđene filozofije, zalagao se za ispitivanje njezinih temelja, zalagao se za slobodno istraživanje.⁵ On je svjestan nemogućnosti tadašnje filozofije, koja pojašnjava autoritete i ne pita se o temeljima. Umjesto takve filozofije zalaže se za onu koja će biti korisna za život. Iako je skeptički nastrojen prema tadašnjoj filozofiji i ljudskoj prosudbi, Montaigne će ipak filozofski skepticizam smatrati dobrom vježbom ljudskog mišljenja, ili njegove prosudbe i usredotočit će se na praktičnu važnost filozofije za obični iskustveni život. Iako nismo u mogućnosti doći do sigurnog znanja, možemo se, prema njegovu mišljenju, okrenuti običnim stvarima, „biti ne anđeo ili zvijer, već čovjek“⁶. Dakle, glavni cilj filozofije za Moteigneu ostaje iskustveni život iako će ostati poznat kao „učitelj kako ne znamo“, to jest po svojoj tvrdnji o nemogućnosti sigurnoga znanja.⁷

Uz Montaignea, koji je vidio samo „vjetar“ u tadašnjem obrazovanju, Descartes je također, studirajući na kolegiju La Fleche, zaključio da to tadašnje formalno znanje nije sigurno niti ima puno korisnosti za život. Nezadovoljan tradicionalanim obrazovanjem tadašnjeg vremena na kolegiju La Fleche Descartes si za cilj postavlja utvrditi što to jest i što to treba sačinjavati sigurno znanje, u koje neće biti nikakve sumnje. Treba sve konfuzne filozofske ideje zamijeniti jasnim i odjelitim idejama.⁸ Descartes će izabrati sumnju kao polazišnu točku, s ciljem pronalaženja jasnih i odjelitih ideja iz kojih je želio izvesti sigurnu znanost. Descartesova nova znanost će u svojem temelju imati metafiziku, koja se sastoji od jasnih i odjelitih ideja, u

⁵ Usp. M. Foglia – E. Ferrari, "Michel de Montaigne" u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/montaigne/>>. (Preuzeto: 15.2.2023.)

⁶ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 14.

⁷ *Isto*, str. 14-15.

⁸ Usp. E. Gilson, *The Unitivity of Philosophical Experience*, Charles Scriber's Sons, New York, 1937., str. 128-129.

čiju sigurnost neće biti nikakve dvojbe. Iz metafizike će proizlaziti ostale znanosti kao što iz korijena drveta izrasta deblo i grane: tako iz metafizičkog korijena slijedi fizika koja je deblo tog stabla znanja, iz kojeg kao grane proizlaze viši dosezi ljudskog znanja – medicina, mehanika i kao najviši – etika.⁹

Put do jasnih i odjelitih ideja te sigurnog znanja Descartes će vidjeti u matematičkoj metodi. Kroz matematičke knjige oca Claviusa¹⁰ Descartes se upoznaje sa snagom matematičkog znanja koje, za razliku od ostalih znanja, ima sigurnost i koje je demonstrativno u svojim zaključcima. Dok se filozofija bori s mogućnostima, smatra Descartes, matematika jedina dolazi do demonstrativnog zaključka. No, dok je otac Clavius u matematici vidio samo jednu sigurnu znanost, Descartes će je vidjeti kao uzor sigurnosti, a njezino znanje kao jedino pravo znanje.¹¹ Kako je i sam bio matematičar, uspio je riješiti neke matematičke probleme što mu je bio poticaj da matematiku pokuša implementirati u filozofiju, to jest da pokuša i filozofske probleme riješiti matematički.

Logičkim redom i dedukcijom Descartes će, kao u matematici, polazeći od jednostavnih ideja, koje su jasne i odjelite, razvijati sustav sigurnog znanja.¹² Pri tome za jasnoću Descartes kaže sljedeće: „Jasnom nazivam onu spoznaju, koja je pozornom duhu živa i otvorena; tako kažemo, da ono jasno vidimo, što je pred našim okom, koje promatra, i što dosta snažno i otvoreno na nj djeluje“. Nadalje, odjelitom Descartes naziva „onu spoznaju, koja je pored jasnoće tako od svega drugog odijeljena i rastavljena, da u sebi sadržava samo ono što je jasno.“¹³ Njegova metoda po uzoru na matematičku sastoji se od četiri pravila: 1. pravilo evidencije koje uključuje upotrebu metodičke sumnje; 2. pravilo analize; 3. pravilo sinteze; 4. pravilo nabiranja.¹⁴ Drugo i treće pravilo ekvivalent su dvjema metodama znanosti i danas.

Koristeći se metodom i duhovnim sagledavanjem, Descartes dolazi do prve sigurne istine. Put do pronalaženja te prve istine počinje prvo sumnjom u izvanjsku stvarnost. Naime,

⁹ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 59.

¹⁰ Jedan od autoriteta jezuitske škole, učitelj i pisac matematičkih spisa kojeg je i sam jezuitski odgojen Descartes čitao. Osim matematikom, bavio se i astronomijom, te je imao ključnu ulogu u izradi gregorijanskog kalendara. Descartes je najvjerojatnije čitao Claviusove obrade Euklidske geometrije u kojima se isticala analitička metoda u matematici, koju će i sam Descartes koristiti u svojim istraživanjima na području matematike, ali i filozofije. Descartesa će ova djela upoznati sa preciznim duhom matematičkog učenja. Usp. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, str.130. - 132.; J. J. O'Connor – E. F. Robertson „Christopher Clavius“ u: *MacTutor*, 2008; Dostupno na: <https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Clavius/> (Preuzeto: 15.2.2023.)

¹¹ Usp. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, str. 131-132.

¹² Usp. *Isto*, str. 142

¹³ R. Descartes, *Osnovi filozofije*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951., str.82.

¹⁴ Usp. R. Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951., str. 21-22.

mogu se varati u izvanjske stvari koje dobivam osjetilima poput: je li čaša koju gledam stvarno čaša ili nešto drugo ili pak ja sanjam. Dalje, Descartes sumnju radikalizira dovodeći u pitanje hiperboličkom sumnjom i matematičke istine, istine uma. Kako ja sam ne mogu uvidjeti da nije istinito $2+2=4$, Descartes pretpostavlja izvanjskog „varalicu“ – Velikog Obmanjivača, zloduha koji me vara i na ovom području. Dakle, mogu se varati i u matematici, to jest može me varati zloduh. Kako se varam u osjetilnoj izvanjskoj stvarnosti, a i onoj umnoj, zapravo se varam u svemu. No, ako se varam u svemu, ne mogu se varati da se varam jer bi se potvrdilo onda suprotno, a to je da se ne varam. Niti me se može varati da ne postojim, sve dok ja mislim o tome varanju. A pošto se onda varam, to znači mislim, onda zapravo jesam, na neki takav način. Dakle, mislim, jesam.¹⁵ Dakle, sumnja ne prelazi dalje od egzistencije same sebe te tako sebe potvrđuje kao misao zbog čega Descartes konstatira da postoji. Sumnju Descartes zapravo koristi kao program ili pravilo metode koje mu pomaže u ostvarenju ovog cilja, dolaska do prve istine. Odatle se ova sumnja naziva i metodička sumnja.

Iz prve istine Descartes onda zaključuje da je evidentno to da je on misleće biće, razum.¹⁶ Iako na temelju mišljenja možemo zaključiti da postoji netko tko misli, ne možemo zaključiti kako je zapravo razum ili duh taj koji misli. U sebi također uviđa ideju beskonačnosti, najsvršeniju ideju, kojoj odgovara najviše biće, a to je Bog.¹⁷ Descartes iz jasne i odjelite ideje Boga dolazi do zaključka o njegovu postojanju, a time ujedno i do druge nedvojbene istine u svojoj filozofiji. Descartes Boga smatra savršenim te zaključuje da on, kao takav, ne može biti obmanjivač. Time Descartes prevladava hiperboličku sumnju i osigurava sigurnost matematičkih istina. Bog kao savršen, uzrok je sve stvarnosti, svih jasnih i odjelitih ideja. Sve što spoznajemo jasno i odjelito jest istinito jer tako proizlazi iz Božjeg savršenstva¹⁸. Takvo dokazivanje iz Božjeg savršenstva jest nevaljano jer je zapravo kružno. Bog kroz svoje savršenstvo daje jamstvo sigurnosti za jasnu i odjelitu spoznaju. No, jasnoća i odjelitost se već pretpostavljaju u dokazivanju Božjeg postojanja koje polazi upravo od jasne i odjelite ideje Boga. Dokaz tako polazi od onoga što tek treba dokazati.

Matematičnost tjera Descartesa da iz ideja koje su jasne i odjelite, zaključi da su takve i supstancije. Naime, ako ih spoznajemo jasno i odjelito od bilo kojih atributa koje pripadaju drugim supstancijama, onda ih spoznajemo istinito i bez sumnje. Tako je sa supstancijama duše i tijela, koje su dvije odvojive supstancije, kao što su ideja duše i ideja tijela dvije jasne i odjelite

¹⁵ Usp. R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb, 1994., str. 34-48.

¹⁶ Usp. *Isto*, str. 52.

¹⁷ Usp. *Isto*, str. 88-90.

¹⁸ Usp. E. Gislou, *The Unity of Philosophical Experience*, str. 178-180.

ideje. Tijelo je *res extensa* ili ekstenzija u tri dimenzije i njime se bavi fizika, dok se metafizika bavi dušom.¹⁹ Kao što smo već vidjeli, metafizika je prva u redu znanosti jer sve sigurno znanje proizlazi iz jasnih i odjelitih ideja, pa tako i znanje tjelesne supstancije čija je ideja, uz ideju nas kao misleće supstancije i Boga, urođena ideja. Čovjek je u prvom redu misleće biće, i to mu je evidentno. No čovjek ima u svome umu i ideju materije i tijela kao ekstenzije u tri dimenzije. Iz ideje protežnosti, odnosno ideje tijela ne možemo zaključiti o stvarnom postojanju tijela, već samo na mogućnost tijela kao takvog, jer ideja tijela nije sama po sebi kontradiktorna. Da stvarno postoji tijelo – tjelesna supstancija – koje odgovara njegovoj ideji ekstenzije ili protežnosti, Descartes će zaključiti zahvaljujući osjetima. Naime, osjeti su konfuzni, oni nisu inteligibilni, kao što bi bili da su produkt samoga uma, što znači da je njihovo porijeklo vezano uz drugačiju supstanciju, a to je tijelo. Budući da nam je Bog dao snažnu naravnu sklonost da vjerujemo kako ti osjeti dolaze od tjelesne supstancije, a nije nam dao nikakvu sklonost vjerovati da dolaze od nečeg drugog, on bi bio varalica ukoliko tijelo ne bi postojalo. Budući da Bog ne može varati, možemo zaključiti kako tjelesna supstancija sigurno postoji.²⁰ No postavlja se pitanje kako nešto tjelesno poput osjeta može postojati u nečemu duhovnom. Kako neka odvojiva supstancija poput tijela može postojati u zajedništvu s drugom odvojom supstancijom – duhom?²¹ Na kraju, kako duhovni Bog može nama, koji smo također duhovne supstancije, udijeliti odjelitu ideju materijalnog? Pitanje odnosa duhovne i tjelesne supstancije jest problem koji će Descartes prenijeti na buduće filozofske generacije. Naime, kod Descartesa je “komunikacija“ tjelesne i duhovne supstancije na klimavim nogama, jer se ona događa preko tjelesnog organa, te ostaje nejasno kako taj tjelesni organ djeluje na duh i kako duh djeluje na tjelesni organ.

Osim što je zajedništvo duhovne i materijalne supstancije teško objašnjivo, dovodi se u pitanje i postojanje izvanjske stvarnosti. Kako naše ideje koje su duhovne, odgovaraju izvanjskoj stvarnosti koja je materijalna? Odgovor na ovo pitanje Descartesu daje Božja istinoljubivost jer, primjerice, ideja protežnosti kao jasna i odjelita odgovara materijalnoj supstanciji zato što je Bog tako iz svog savršenstva uredio, a on, kao savršen, po tom pitanju nas ne vara. No, problem je što je dokaz za Božje postojanje izveden kružno, pa poklapanje ideja i materijalne stvarnosti ostaje bez pravog temelja. Ako, dakle, ne nailazimo podlogu za sigurnost ove veze u Bogu, gdje je nalazimo i možemo li je uopće naći? Racionalisti će ovu vezu i dalje pokušavati naći u nekim od Descartesovih principa, uglavnom u dorađenim

¹⁹ *Isto*, str. 160-161.

²⁰ *Isto*, str. 183-184.

²¹ *Isto*, str. 185-186.

dokazima Božanskog savršenstva i ređenja. Empirizam će, polazeći od osjetilnog iskustva s Humeom, na kraju dovesti u pitanje sigurnost veze ideja i materijalne stvarnosti. Hume će samu spoznaju te veze prikazati kao nemoguću za nas jer takvo nešto nam ne osigurava niti racionalan argument niti iskustvo, koje dovodi samo do vjerojatnih zaključaka. Tako će se Hume zapravo vratiti u skepticizam koji je Descartes htio pobijediti.

Bez obzira na sve problematičnosti Descartesove filozofije, on ostaje začetnikom novih filozofskih pokreta i objašnjenja. Urođene ideje koje su kao prvi principi utisnute Božjom aktivnošću u naš duh, a aktivirane kroz naš život, kroz naše iskustvo, anticipiraju Kantove apriornosti, iako Kant odbacuje koncept urođenih ideja, a svoj koncept apriornoga koristi samo za osjetilno iskustvo, dok ih Descartes koristi za ljudsko znanje uopće.²² S Descartesovom implementacijom matematičke metode u filozofiju rađa se nova filozofija ili bolje rečeno novi filozofski pristup, koji će biti obilježje buduće filozofije, a to je kretanje filozofskog mišljenja od ideja ka stvarima, a ne više od samih stvari k idejama, pri čemu razum ili um polako postaje mjerilo stvari. Naime, za matematičara nije bitan realni, konkretni, ovaj ili onaj nacrtani krug jer to nije predmet njegova istraživanja. Predmet njegova istraživanja je idealan razumski krug. To je ono o čemu možemo imati definiciju, sigurno znanje bez ikakve sumnje. Za razumski, matematički krug zna se što jest, a što nije, i to se zna jasno i odjelito. Primjenjujući matematičku metodu u filozofiji, Descartes će zaključiti kako isto vrijedi i za, primjerice, protežnost. Ono što je njemu kao filozofu bitno jest ideja protežnosti, koja u sebi sadrži samo ono što je jasno i odjelito, a to obuhvaća protežnost u tri dimenzije. U takvu jednostavnost, jasnoću i odjelitost nema sumnje, i od tog treba krenuti u filozofiji, smatra Descartes. Dakle, ideje postaju predmet filozofije, a ne više stvari.²³ Također, njegov umjereni panmatematizam tjerat će buduće filozofe na što čvršći i sustavniji filozofski pristup, a njegova komunikacija između dviju različitih supstancija postat će veliki predmet zanimanja mnogim filozofima i danas.

1.2.2. Malebranscheovo okazionalističko rješenje

Nakon Descartesove dualističke filozofije koja je uplivom matematike razdvojila dvije supstancije – duhovnu ili misaonu te protežnu ili materijalnu – nastala su mnoga objašnjenja materijalne i duhovne supstancije i njihova odnosa. Descartes, polazeći od misaone supstancije,

²² Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije, Tom IV- Od Dekarta do Lajbnica*, str. 91.

²³ Usp. E. Gislou, *The Unity of Philosophical Experience*, str. 153.

dokazuje onu materijalnu, no njegova argumentacija zapinje, kako je već spomenuto, na božanskom ne-varanju i kružnom dokazu postojanja samog Boga koji garantira za jasnu i odjelitu spoznaju. Za razliku od Descartesa, Spinoza poznaje samo jednu supstanciju – Boga, a misao i protežnost postaju samo dva nama poznata atributa te jedne beskonačne supstancije.²⁴ Poistovjećivanjem jedine supstancije – Boga – s prirodom, upada u panteizam. Tako Spinoza izbjegava problem odnosa dviju supstancija jer sve postaje jedno: Bog.

U ovom poglavlju predstaviti će se specifičnost rješenja koje nudi N. Malebransche. Po Malebranscheu jedini pravi djelatni uzrok jest Bog jer svaki prirodni uzrok je zapravo slučajni uzrok. Primijenivši tu tvrdnju na odnos duha i tijela, Malebranche će na primjeru pomicanja ruke konstatirati kako je on samo slučajan uzrok njezina pomicanja. Naime, s obzirom na to da ne znam kako ja pomičem ruku, odnosno koja je nužna veza između moje volje da se moja ruka pomakne i njezinog stvarnog pomicanja, ja ne mogu biti pravi uzrok njezina pomicanja. No Bog poznaje tu nužnu vezu između uzroka i posljedice te je stoga on pravi uzrok. Činjenica da iza A slijedi B ne znači da je A pravi uzrok B, već da je A povod Bogu da uzrokuje B, a onda iz tog Božjeg djelovanja zapravo nastaje veza između A i B.²⁵ Dakle, Bog prigodno, u skladu sa zakonima, uzrokuje sve događaje u prirodi. Latinski prigoda jest *occasio*, pa se filozofski pravac koji objašnjava uzrokovanje u svijetu po prigodi, djelovanjem neke nadnaravne sile naziva okazionalizam.²⁶ Budući da je Bog jedini pravi uzrok, on je uzrok i naših ideja. Um je tako za Malebranschea pasivna moć i samo prima ideje, a budući da Malebransche odbacuje Descartesove urođene ideje, po njemu se ideje zapravo nalaze u Bogu i duh ih promatra u Bogu.²⁷ Na kraju, naše senzacije ili osjete, prema Malebranscheu, također uzrokuje Bog. Oni pripadaju duši kao psihički događaji i ne nalaze se u našem ili bilo kakvom drugom tijelu, preko njih nema poveznice sa izvanjskim svijetom, a naša osjetila obavještavaju nas o odnosima između našeg i drugih tijela, no nikad nam ne mogu reći što su druga tijela po sebi.²⁸ Dakle, sigurno znanje prema Malebranscheu ne počiva na osjetima ili osjetilima, nego samo na idejama koje vidimo u Bogu. Materijalnu stvarnost tako sa sigurnošću poznajemo preko ideje materijalne supstancije koju promatramo u Bogu.

Zapravo, na ovaj način Malebransche ne mora rješavati problematiku dokazivanja materijalne stvarnosti iz duhovne supstancije, ljudskog uma, kao što je to činio Descartes.

²⁴ Usp. *Isto*, str. 186.

²⁵ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije, Tom IV- Od Dekarta do Lajbnica*, str. 200-201.

²⁶ Usp. V. Filipović (ur.), *Filozofski rječnik*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989., str. 233.

²⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije, Tom IV- Od Dekarta do Lajbnica*, str. 205.

²⁸ Usp. *Isto*, str. 195.

Malebransche svojom okazionalističkom argumentacijom pokazuje da se to ne može dokazati jer ljudski um, ili misleća supstancija, nije direktno vezan za vanjsku stvarnost, već o njoj saznaje posredno, viđenjem ideje u Bogu na temelju koje može sa sigurnošću znati jedino to da je postojanje materijalnog svijeta moguće. S obzirom na to da se postojanje materijalnog svijeta ne može dokazati, Malebransche će sigurnost u njegovo postojanje temeljiti na nadnaravnoj objavi, odnosno vjeri u Boga i ono što piše u Bibliji.²⁹ Dakle, Malebransche ukazuje na nesposobnost ljudskog uma da dopre do materijalne stvarnosti ukoliko se polazi od Descartesovih principa. Ipak, on nudi rješenje u religijskoj komponenti, odnosno vjeri u Boga i njegovoj objavi u Svetom pismu.

Ovakvo tumačenje spoznaje materijalnoga svijeta dovodi u pitanje čovjekovo razlikovanje između znanja vlastitog tijela i tijela drugih ljudi. Iako Malebransche govori da imamo neku vrstu svijesti o vlastitom tijelu, o njemu ne možemo znati ništa više nego o drugim tijelima jer je i ono, poput drugih tijela, izvanjsko našem umu. Budući da sigurno znanje o tijelu dobivamo promatranjem ideje materijalne supstancije u Bogu, koja iskazuje bit bilo kojeg tijela, ostajemo u nemogućnosti postići veće znanje o svom tijelu od znanja o drugim tijelima. Također, poznavanje ideja stvari pokazuje da poznajemo samo ideje tih stvari, ili prezentacije stvari, no i ne same stvari. Naše znanje nije povezano sa stvarno postojećim materijalnim stvarima, već samo sa idejom protežnosti u Bogu.³⁰ Osim toga, pozivanje na Bibliju, upućuje na religijsko vjerovanje, a ne na filozofsku argumentaciju. Na kraju, neprestano Božje interveniranje u prirodni tijek događanja teško je objašnjivo, a Leibniz će tome dati naziv *Deus ex machina*.³¹

1.2.3. Leibnizova prestabilirana harmonija i logička metafizika

Poput Descartesa, Leibniz je, uz svoja filozofska djela, ostao upamćen i po svojim dosezima na području matematike. Uz njega se veže otkriće infinitezimalnog računa, neovisno o tadašnjem istovremenom otkriću istoga od strane I. Newtona. Ova grana matematike bavi se analizom beskonačno malih, infinitezimalnih vrijednosti veličina, to jest integralima i derivacijama. Ova matematička metoda postaje pogodna u izračunavanju do istančanosti fizikalnih promjena, poput problema brzine u Newtonovoj mehanici. Newton u svojoj mehanici i otkriva suprotni

²⁹ Usp. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, str.190-193.

³⁰ Usp. *Isto*, str. 187-188.

³¹ Usp. T. Schmaltz, "Nicolas Malebranche", u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022., Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/malebranche/>>. (Preuzeto: 17.3.2023.)

karakter integrala i derivacija, a Leibniz uvodi novu simboliku i definira derivaciju prema diferencijalu, te rješava još nekoliko matematičkih problema. Bez novih otkrića na području integrala i derivacija Newtona i Leibniza današnja suvremena matematika, kao i fizika, ne bi bile to što jesu.³²

Kao u matematici, tako i u filozofiji Leibniz se bavi promjenama, dinamikom. Za razliku od statične geometrije i filozofije Descartesa, Leibnizova filozofija, po uzoru na njegove uspjehe na području matematike, puna je dinamičnosti. Prema Leibnizu, ovaj svijet u kojem živimo najbolji je od svih mogućih svjetova, a uređen je tako da su sve monade i njihovi konglomerati – tijela – međusobno u jednoj dinamičkoj harmoniji. Monade su jednostavne, duhovne, nedjeljive supstancije, čije je odnose zakonima uredio Bog pri stvaranju ovog svijeta. Bog je kao dobri majstor uredio monade da funkcioniraju harmonično kao što, primjerice, urar pri samom konstruiranju podesi sat i nema više potrebe naknadno ga podešavati. Za razliku od Spinoze, koji naučava kako postoji samo jedna supstancija – Bog ili priroda – te tako upada u monizam, Leibniz naučava pluralizam supstancija. Nije sve u jednom, u prirodi ili Bogu, nego postoje različite monade – supstancije. One se razlikuju po razini svoje percepcije – opažanja – i razini apeticije – težnje. Percepciju Leibniz definira kao: „Prolazno stanje, koje obuhvaća i pretpostavlja mnoštvo u jedinstvu i u jednostavnoj supstanciji“³³. Dakle, radi se o detalju složenosti monade koja se mijenja. Preko percepcije Leibniz zapravo izbjegava zvati automatima, primjerice, životinje, koje su tako zvali kartezijanci prije njega. Prema razini percepcije, u *Monadologiji* primjerice, razlikuje stanja nesvijesti i životinje čije su percepcije praćenje pamćenjem.³⁴ Apeticija je pak naziv „za djelatnost unutrašnjeg principa koji čini promjenu ili prijelaz jedne percepcije drugoj“³⁵, odnosno ono što dovodi do promjene percepcije u monadama. Čovjekova duša kao dominantna monada ljudskoga bića ima najveći stupanj percepcije i apeticije. Najveći stupanj percepcije jest apercepcija ili svijest, preko koje čovjek ima sposobnost refleksije o stvarima oko sebe, pa i o samom sebi, a kada nismo svjesni nekih stvari, naše monade su uvijek tako posložene da naša podsvijest uvijek radi. Tako su naše monade odgovorne za našu svijest, te također za postojanje ideje supstancije u duši, jer preko svijesti reflektiramo o sebi samima. Ovdje se prvi put u nekoj metafizici uključuju psihološki elementi što će budućim filozofima biti poticaj za razvijanje novih filozofskih pogleda.

³² Usp. „infinitesimalni račun“, *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=27396>>. (Preuzeto: 2. 3. 2023.)

³³ Usp. G. V. Leibniz, *Monadologija*, Kultura, Beograd, 1957., str. 50.

³⁴ *Isto*, str. 50.

³⁵ *Isto.*, str. 51.

Zahvaljujući psihološkim elementima filozofija će se sve više kretati od ideja i uma prema stvarima. Za samog Kanta će apercipija igrati važnu ulogu u njegovoj epistemologiji.

Prema Leibnizovoj metafizici, svaka monada ima svoje mjesto u univerzumu. Nadalje, monade ili supstancije se uvijek moraju međusobno razlikovati i to ne samo prema broju, vremenu i mjestu, nego i prema njihovim unutarnjim kvalitetama. Naime, iako je moguće zamisliti dvije gotovo iste supstancije, prema prestabiliranoj harmoniji i Božanskom savršenom djelovanju u stvaranju svijeta, nemoguće je da postoje dvije supstancije koje su iste po svojim unutarnjim kvalitetama, a različite samo po broju.³⁶ Postoje ipak male, infinitezimalne razlike, ljudskom osjetu nekad i nedokučive.

Kao i Descartes, Leibniz se također bavi utvrđivanjem sigurne, to jest apsolutne istine. Leibniz kreće s tim da je istina podudaranje spoznate ideje i stvari, pri čemu se apsolutna istina otkriva preko principa identiteta. Princip identiteta afirmativno izriče jednakost subjekta i predikata ili stvari i ideje, ili negira tome suprotnu tvrdnju, ako se govori o negativnoj formulaciji toga principa. Preko ovog logičkog principa možemo točno odrediti jasnu i odjelitu istinu, čije su karakteristike identitet, nužnost i apsolutnost.³⁷ Ovo načelo služi utvrđivanju sigurnih i nužnih istina, no ono se ne može koristiti za kontingentnu, ne-nužnu stvarnost, poput predmeta prirodne znanosti. Na primjeru žutog zlata, mi možemo uočiti promjenu njegovih kvaliteta poput gustoće, tvrdoće, boje, no ne možemo kroz istraživanja doći do onog esencijalnog, onoga što je zlato po sebi i što ostaje isto u svim promjenama zlata. Promjenjivost zlata onemogućuje upotrebu principa identiteta, ne može se znati odjelito, to što jest i što nije zlato, ne može se znati ona njegova nužna i esencijalna priroda. Prirodu kontingentne stvarnosti u potpunosti i nužno poznaje samo Bog koji je uredio svu stvarnost. Osim principa identiteta, za suđenje o sigurnoj istini služi i princip dovoljnog razloga. Prema principu dovoljnog razloga: „smatramo da se nijedna činjenica ne bi mogla naći istinitom ili postojećom, niti bi se mogao naći ijedan istinit iskaz a da u njima ne bude dovoljnoga razloga, zašto je to tako a ne drukčije.“³⁸ Dakle, ništa nije istinito ili postojeće bez dovoljnog razloga da je baš takvo istinito. To znači da reći istinito je ono sve što ima razlog za istinitost. Kod kontingentnih činjeničkih stvari u traženju razloga možemo ići u beskonačan niz, no dovoljan razlog za sigurnost nailazimo tek u Bogu koji je stvorio svijet, koji sadrži najviše moguće od realnosti stvari.³⁹ U Leibnizovoj filozofiji znati razlog egzistencije neke stvari znači znati bit te stvari, odnosno znati

³⁶ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije, Tom IV- Od Dekarta do Lajbnica*, str. 308-309.

³⁷ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 146.

³⁸ G. V. Leibniz, *Monadologija*, str. 53.

³⁹ Usp. *Isto*, str. 54.

tu stvar kao nužnu. Sve što je istinito počiva na principu identiteta i principu dovoljnog razloga, pa tako Leibniz reducira bivstvjuće na logičko.⁴⁰

Prema gore prethodno napisanom o kontingentnoj i nužnoj ili apsolutnoj stvarnosti, Leibniz razlikuje umske istine i kontingentne, odnosno činjeničke istine. Umske istine su nužne, samoočigledne istine, a činjenične istine su *a posteriori*, odnosno proizlaze iz iskustva, one su slučajne istine. Suprotnost činjeničnih istina je moguća, dok suprotnost samoočiglednih, nužnih istina nije moguća. Prema Coplestonovu tumačenju, Leibniz istinama uma smatra analitičke iskaze, koji su svi istiniti te pripadaju oblasti mogućega, osim iskaza o Božjem postojanju, koji je nužan. Nadalje, činjeničkim istinama smatra sintetičke iskaze koji pripadaju oblasti postojećeg. Činjenične istine, međutim, u određenom smislu mogu biti i analitičke. Naime, iako su ljudskom umu činjeničke istine uvijek sintetičke, Bogu su one analitičke jer ih on može analizirati do zadnjeg uzroka zato što je on njihov kreator i kreator njihova kretanja.⁴¹ Kao što je već gore prethodno navedeno Bog može analizirati žuto zlato, odnosno doći do biti zlata.

Duhovni svijet monada nije, poput onog Spinozinog, jedno-supstancijalan jer sam Leibniz u svojim djelima pronalazi za monologiju dosta uporišta u iskustvu. I kod Leibniza je Bog po svojem savršenstvu uzrok sve stvarnosti, čak i biti stvari⁴², te je tako jamac istinitosti. Zato se i Leibniz upušta u dokazivanje Boga kroz nekoliko dokaza. Među njima se ističe onaj iz vječnih istina poput matematičkih iskaza. S obzirom da na to da su te istine nužne i vječne, one zahtijevaju neki metafizički temelj, pa zaključujemo kako one postoje u nekom subjektu koji je apsolutno i metafizički nužan, tj. u Bogu. Budući da matematičke istine pripadaju području mogućnosti, onda ovaj dokaz možemo smatrati jednom vrstom dokaza koji polazi od mogućih bića da bi došao do Boga kao temelja mogućnosti.⁴³ Ovakav će dokaz mladi Kant u svojim ranim djelima označiti kao jedini mogući dokaz za Božju opstojnost. Iako sama prestabilirana harmonija nije ostavila većeg traga u filozofskoj misli budućih generacija, Leibnizova logika u filozofiranju ima i danas poseban značaj. Iznošenje principa identiteta, na način koji je prethodno gore objašnjen, kao izjednačavanje subjekta i predikata, takozvane predikacije, branit će Kant u svojim ranim djelima, a podjela na sintetičko i analitičko te apriornost i aposteriornost, preko Leibniza proširiti će se na C. Wolffa, a onda će sve to Kant koristiti kao važne elemente u svojoj kritičkoj filozofiji. Njegovi termini, poput apercepcije, također će naći mjesta u Kantovoj transcendentnoj filozofiji jer, kao što je već

⁴⁰Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 148-149.

⁴¹ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom IV, Od Dekarta do Lajbnica*, str. 290-292.

⁴² Usp. G. V. Leibniz, *Monadologija*, str. 55.

⁴³ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom IV, Od Dekarta do Lajbnica*, str. 342-343.

spomenuto, svijest ili apercpcija će kod Kanta imati veliku ulogu u kritičkoj filozofiji. Poimanje prostora i vremena je za Leibniza bilo fenomenološko, to jest definirano je položajima i odnosom među monada. Prostor i vrijeme nisu poput „stvari“ kao kod Newtona, već ovise o točki gledišta, odnosno samom rasporedu monada.⁴⁴ Dok se prostor odnosi na red koegzistencija među monadama, vrijeme se odnosi na red sukcesija među monadama, to jest na odnos prije i poslije.⁴⁵ Rani Kant će također, za razliku od Newtona, relativizirati prostor i vrijeme, no kasnije će im ipak dati apsolutni karakter, no ne kao Newton u smislu nečega neovisnog o nama u čemu se nalaze sve stari, nego će prostor i vrijeme biti apriorne forme uma, biti će apsolutne umne odrednice materijalne stvarnosti. No, o tome nešto više u poglavlju o Kantu. Sve u svemu, Leibniz je svojom filozofijom htio unijeti harmoniju i pomiriti tradicionalnu filozofiju s modernom, teleološku koncepciju svijeta s mehanicističkom. Leibniz je bio i znanstveno usmjeren, pa u svojoj filozofiji pokazuje sklonost matematičkoj i logičkoj točnosti, poglavito zbog već spomenutih njegovih uspjeha na području matematike.

1.3. Empiristi

1.3.1. Lockeov zdravorazumski empirizam

Dok je u kontinentalnom dijelu Europe rastao racionalizam, na Otoku, u Velikoj Britaniji rastao je empirizam. Jedan od značajnih predstavnika empirizma, zdravorazumskog gledišta, bio je John Locke. Empirizam koji je Locke zastupao zasnivao se na tome da svo naše znanje dolazi iz iskustva - osjetilnog opažanja ili introspekcije. Sve što mi zovemo znanjem dolazi preko naših osjetila ili se spoznaje refleksijom kroz naš razum. Kada se kaže da je Locke imao zdravorazumsko gledište, misli se na promatranje stvari na uobičajen način, blizak običnom čovjeku. Njegovo najpoznatije djelo jest *Ogled o ljudskom razumu* u kojem se Locke pita gdje su granice ljudske sposobnosti da nešto pretvori u znanje. Locke uviđa dosta elemenata u racionalizmu koji prekoračuju granice razuma, stoga smatra da trebamo odrediti granice razuma. Utvrđivanjem granica razuma, onoga što možemo znati, nećemo ulaziti u spekulaciju, smatra Locke, jer bi to bilo prelaženje granica razuma koje nas neizbježno vodi u skepticizam.⁴⁶

⁴⁴ Usp. Lavoslav Caklović, *I. Prostor i vrijeme u klasičnoj fizici*, Matematičko-fizički list, 72 (2021. – 2022.) 4; str. 239-253., ovdje: 241-242.

⁴⁵ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom IV, Od Dekarta do Lajbnica*, str. 322.

⁴⁶ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 194-195.

Prva stvar koja je Lockeu smetala kod racionalista bile su urođene ideje. Locke kritizira njihov „osnovni argument“ za prihvaćanje ovakvih ideja, a to je bio univerzalni pristanak. Racionalisti su naprosto vjerovali da svi ljudi posjeduju univerzalne ideje poput principa identiteta, principa kontradikcije i slično. Locke ukazuje da takve principe ne poznaju ljudi s psihičkim oštećenjima ili djeca. Isto tako, moralne ideje kao moralna pravila su različita u različitim kulturama. Eksplicitno urođene ideje u ljudskom umu su i za racionaliste teško objašnjive, a prije da se radi o implicitno urođenim idejama koje se aktiviraju radom razuma, koje su kao podloga našem iskustvu. Takvo mišljenje je zastupao Leibniz, a Locke smatra, da ako se takve ideje otkrivaju radom uma, to ne znači da su urođene, već samo to da ih je um shvatio. Primjerice, teško da bi koji matematičar povjerovao da mu je formulu neke trigonometrijske funkcije podarila priroda ili Bog.⁴⁷ Osim urođenih ideja, Locke se nije slagao ni s uporabom termina jasnih i odjelitih ideja te u svojim *Ogledima* predlaže termin „određenih ideja“. Termin određenih ideja za njega je bolji jer izbjegava bilo kakve rasprave o njemu, čini raspravu jasnijom, a određena ideja zapravo obuhvaća jednostavnu pojavu ideje u duhu.⁴⁸ Možemo reći i da je ovo u duhu empirizma jer se ideja pojavljuje u duhu, a nije urođena.

Ideje u Lockeovoj filozofiji neće biti urođene, već će dolaziti iz iskustva, kao što je prethodno navedeno, pojavljivat će se u duhu. Ideje se u duhu pojavljuju preko osjetila, osjetom i refleksijom razuma.⁴⁹ Premda su vanjske stvari kompleksne, u duhu se, zahvaljujući osjetilima, pojavljuju jednostavne ideje koje odgovaraju jednoj pojavi ili osjetu, kao primjerice miris ljljana ili hladnoća ili tvrdoća leda. Tako Locke razlikuje četiri vrste jednostavnih ideja: one koje su dobivene direktno jednim osjetilom, one koje se pojavljuju refleksijom, one koje se otkrivaju suradnjom više osjetila i one koje proizlaze suradnjom refleksije i svih osjetila. Prvoj skupini ideja pripadaju ideje zvukova, boja i drugih osjeta, poput osjeta crvene boje ili glasnog zvuka i slične. Drugoj skupini pripadaju ideje mišljenja i htijenja jer njih otkrivamo samo refleksijom. Trećoj skupini pripadaju ideje kretanja, mirovanja, protežnosti i oblika, a četvrtoj ideje zadovoljstva i boli.⁵⁰

Locke, nadalje, razlikuje kvalitete od ideja stvari: „Ja nazivam 'idejom' sve što duh opaža u sebi, ili što je neposredan predmet opažaja, misli, ili razuma; a sposobnost nekog predmeta da proizvede u nama ideju ja nazivam 'kvalitetom' tog predmeta.“⁵¹ Dakle, ideje su u duhu, a

⁴⁷ Usp. J.. Locke, *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962., str. 30-31.

⁴⁸ Usp. *Isto*, str. 16-17.

⁴⁹ Usp. *Isto*, str. 93-95.

⁵⁰ Usp. *Isto*, 110-120.

⁵¹ *Isto*, str. 127.

kvalitete kao sposobnosti predmeta djeluju na proizvođenje ideja u duhu. Locke najprije razlikuje dvije vrste kvaliteta, prve su primarne koje se odnose na ono što pronalazimo kod svih stvari: masa, oblik, položaj, kretanje/mirovanje. Sekundarne kvalitete su sposobnosti kojima tijela u našim osjetilima stvaraju osjete boja, zvukova i slično. Kasnije spominje i treću vrstu kvaliteta koje definira kao moći stvari kojima jedna stvar mijenja kvalitete druge stvari, primjerice kada Sunce vosak pretvara iz krutog u tekuće stanje.⁵²

Osim jednostavnih, duh posjeduje i složene ideje, a njih dobiva kombiniranjem jednostavnih ideja. Tri su načina kombiniranja: prvo, kombiniranje više jednostavnih ideja u jednu složenu; drugo, usporedba dviju ideja čime se dobivaju ideje odnosa ili relacija; treće, izdvajanje jedne ideje od ostalih apstrahiranjem čime se dobivaju apstraktne ideje. Locke razlikuje tri vrste složenih ideja: moduse, supstancije i odnose. Modusi su ideje koje u sebi nemaju pretpostavku samostalnog postojanja, već se smatraju ovisnima o nekoj supstanciji,⁵³ tako primjerice ideja zahvalnosti podrazumijeva i onoga prema kome smo zahvalni. Za supstancije Locke kaže: „Ideje supstancije su kombinacije jednostavnih ideja za koje se smatra da predstavljaju posebne pojedinačne stvari koje postoje za sebe, i u kojima je pretpostavljena ili mutna ideja supstancije, takva kakva je, uvijek prvi i glavni element.“⁵⁴ Tako, primjerice, kombinacija mišljenja i kretanja može pretpostaviti supstanciju ideje čovjeka, koja onda kao glavna obuhvaća ove dvije ideje. Ideje odnosa nastaju uspoređivanjem dviju ideja kao što je prethodno navedeno. Primjerice, to je ideja oca koja je izraz odnosa dviju ideja – ideje čovjeka koji ima sina i ideje sina. Sve kompleksne, složene ideje mogu nastati samo kombiniranjem jednostavnih ideja koje dolaze u duh osjetilima i refleksijom.⁵⁵ Govoreći o supstancijama, Locke razlikuje opću ideju supstancije kao onu koja stoji kao nepoznata podloga onoga što može biti poznato, to jest za koju se pretpostavlja da stoji iza nekih kvaliteta stvari. Locke se služi primjerom djece koja tako govore o nečemu nepoznatom kao što mi govorimo o supstancijama, odgovarajući na naš upit o čemu se radi, da se radi o „nečemu“.⁵⁶ Prema Lockeu, mi posjedujemo i ideje posebnih supstancija poput čovjeka ili konja, koje su podloga određenim karakteristikama ili kvalitetama čovjeka ili konja, koje su također nejasne u našem duhu. No kada govorimo o supstanciji općenito, ne samo da nije jasna, ona također ne određuje ništa posebno, o njoj pričamo kao o nečemu za što pretpostavljamo da stoji kao podloga nekim

⁵² Usp. *Isto*, str.134.

⁵³ Usp. *Isto*, str. 160-163.

⁵⁴ *Isto*, str. 162.

⁵⁵ Usp. *Isto*, str.160-163.

⁵⁶ Usp. *Isto*, str. 311-312.

kvalitetama uopće. Ideju opće supstancije, tako ne poznajemo ni jasno, ni određeno. Dakle, Locke obezvređuje ovakvu ideju koja je u filozofiji racionalista igrala veliku ulogu, kao onu koja služi samo kao podloga za razumijevanje akcidenata ili kvaliteta koje opažamo. Hume je u ovom empirističkom tonu kasnije spominje kao plod navike da opažamo kako se više ideja uvijek pojavljuje zajedno zbog čega te ideje okupljamo pod jednim imenom i pretpostavljamo kako su one vezane uz jedan supstrat, da bi Kant kasnije ovu ideju nazvao „ništa“, jer ne dodaje ništa novo impresijama.⁵⁷

Kada govori o apstraktnim idejama, Locke se poziva na proces apstrakcije kojim one nastaju u našem duhu. Tako izbjegava ekstremno nominalističku poziciju prema kojoj nema nikakve univerzalnosti, odnosno prema kojoj je sva univerzalnost samo ime ili riječ, ali isto tako izbjegava i platoničku poziciju o univerzalnoj stvarnosti kao posebno postojećoj. Locke, za razliku od Descartesa, ne smatra da biti stvari spoznajemo kao jasne i odjelite ideje, kao što je ideja protežnosti za Descartesa jasna i odjelita spoznaja biti materijalne stvari. Locke smatra da realnu bit stvari zapravo ne možemo znati jer naše sposobnosti nas dovode samo do spoznaje kolekcije ideja o stvarima.⁵⁸ Dakle, realna bit stvari ostaje skrivena iza kolekcije ideja.

Kada govori o kauzalnosti, Locke govori o kauzalnosti kao pasivnoj, mehaničkoj kauzalnosti kod stvari kad udaraju jedna drugu te o aktivnoj moći kauzalnosti koja proistječe iz čovjekova mišljenja i volje te ga tako štiti od bilo kakve neslobode.⁵⁹ Lockeova skeptična pozicija po pitanju spoznaje biti materijalne stvarnosti, kao i njegovo učenje o kauzalnosti, Humeu će otvoriti put prema skepticizmu te mu dati podlogu za kritiku samog principa kauzalnosti.

Osim aktivne moći kauzalnosti, Locke će i identitet osobe promatrati drugačije od racionalističke ili kartezijske filozofije. Identitet osobe u Lockeovoj filozofiji neće se osnivati na supstanciji duhovnoj ili materijalnoj, nego na svijesti. Ja ću sebe nazivati „ja“ samo preko uzastopnih postojanja svoje svijesti u raznim vremenima. Locke odbacuje mogućnost nekih vjerskih učenja, poput reinkarnacije, prema kojima unatoč promjeni tijela osoba ili identitet osobe može ostati isti. Prema takvim učenjima moglo bi se, primjerice, reći da Sokrat, kao misleća supstancija, jesam zapravo ja koji sada razmišljam. To govori Locke imajući na umu jednog svog suvremenika koji je sebe smatrao „ponovnim“ Sokratom jer je imao bitka razmišljanja. No taj Lockeov suvremenik zna da je to ipak samo on jer njegova svijest ide samo

⁵⁷ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 203.

⁵⁸ Usp. J. Locke, *Ogled o ljudskom razumu*, str. 331-334.

⁵⁹ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 204-207.

od postojanja njegova tijela s njegovom mislećom supstancijom, bez obzira na to je li postojalo neko drugo tijelo ili misleća supstancija u neko drugo vrijeme ili na nekom drugom mjestu. Dakle, jedini sigurni princip identiteta osobe sa samom sobom je svijest, s kojom su povezani određeno tijelo i određena duša.⁶⁰ Lockeovo shvaćanje svijesti iskoristit će Kant za svoju transcendentalnu filozofiju, u kojoj će se sva naša spoznaja temeljiti na jedinstvu apercepcije.

Ne samo da su njegovo poimanje općenitosti i opće supstancije podložni kritici kao izvor skepticizma, već je problematično i Lockeovo objašnjenje znanja o stvarima izvan našega uma. Naime, Locke inzistira na jednostavnim idejama kao temeljima znanja, odnosno na identitetu jednostavnih ideja kao temelju sigurnosti, slično racionalistima. Dakle, temelj znanja nije u tome da ideja odgovara realno egzistirajućoj stvari, nego u identitetu same ideje, bez obzira na realnu egzistenciju stvari. Iz sigurnosti principa identiteta gradimo naše znanje dalje od jednostavnih ka kompleksnim idejama. U našem običnom iskustvu za Lockeja spoznaja jednostavnih ideja zapravo ima praktičnu svrhu. One predstavljaju samo ono što nam je potrebno za snalaženje u svakodnevnom životu. Jednostavne ideje nisu univerzalne i primjenjuju se u običnom iskustvu, tako da se univerzalno znanstveno znanje neće osnivati na njima. Znanstveno znanje prelazi granice trenutka običnog iskustva i osniva na kompleksnim idejama, no sigurnost među njegovim kompleksnim idejama ipak će se ugledati na ideal sigurnosti koji se osniva na principu identiteta jednostavnih ideja jer njime se tvrdi da nešto jest to što jest.⁶¹ U prirodnim znanostima znanje materijalne stvarnosti uključuje osjetilnu spoznaju sekundarnih kvaliteta, preko kojih se ne može znati nužna veza između sekundarnih i primarnih kvaliteta. Ovime Locke ostaje dosljedan prethodno rečenome, da ne možemo spoznati bit materijalnih stvari. Ne možemo zapravo znati arhetipove materijalnih stvari koji uređuju tu vezu. Mi poznajemo samo gustoću, boju zlata i slično, no ne i njezin arhetip kao materijalne supstancije i nužnost veze njezinog oblika primjerice s njegovom gustoćom, te zbog toga ideju zlata ne poznajemo sa apsolutnom sigurnošću. Tako je prirodna znanost vjerojatno znanje, no iako takvo, za Lockeja je ipak dostojno zvati ga znanjem. S druge strane, matematička znanost jest sigurna jer prema Lockeju istinitost matematičkih istina ovisi o kompatibilnosti njezinih dijelova koju izvodimo iz uma. Demonstracija matematičkih istina slaganjem ideja ovisi samo o umu, neovisno o postojećim stvarima koje one predstavljaju. Zbroj kvadrata nad katetama pravokutnog trokuta uvijek je jednak kvadratu nad hipotenuzom i to jest istinit princip, koji znamo sa sigurnošću samo zahvaljujući umu, bez obzira na to postoji li takav trokut u prirodi

⁶⁰ Usp. J. Locke, *Ogled o ljudskom razumu*, str. 358-366.

⁶¹ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 209-211.

ili ne. No ako postoji, bit će istinit ukoliko odgovara ovom umskom. Sve kompleksne ideje matematike osnivaju svoju sigurnost na jasnom principu identiteta koji je temelj umskim istinama. Dakle, Locke u znanju daje prednost racionalističkoj komponenti, mišljenju, iako sam proces spoznaje izvanjskog ima empiristički izvor. Ovakvu podjelu na vjerojatnu prirodnu znanost i sigurnu matematiku, Kant će pokušati prevladati svojom kritičkom filozofijom što će rezultirati time da će on i prirodnu znanost smatrati sigurnom i osnivati je na sigurnim principima, poput matematike.

Da izvanjski svijet stvarno postoji prema Lockeu pokazuju senzacije, kao što bol u zubu ukazuje na neko djelovanje na naš zub.⁶² Zanimljivo je da Locke smatra sigurnom istinom i Božje postojanje, izvodeći ga ne iz reda ideja, odnosno ontološkim dokazom, nego deduktivno, dolazi do njega kao uzroka naše vlastite egzistencije. Dakle, za Lockeja nikad nije bila upitna izvanjska stvarnost. On će sam reći da nitko zdravoga razuma ne bi to dovodio u pitanje. No problematičan je njegov nauk o idejama. Prvo, Locke riječ ideja upotrebljava za osjetilne datosti, za pojmove i za univerzalne ideje, čime ostavlja nejasnima neka svoja tumačenja. Nadalje, Lockeove tvrdnje da jedino što naš um sigurno poznaje jesu ideje, i da svo naše znanje počiva na idejama, zapravo su dobre premise za skepticizam po pitanju spoznaje izvanumske stvarnosti. Locke ne odvaja samo ideje od stvarnosti kao sigurne, nego i samo sigurno znanje miče od izvanjskog svijeta.⁶³ Jedino mjerilo sigurnog znanja postaje princip identiteta jednostavnih ideja koji je primjenjiv samo na istine uma. Spoznaja realne biti stvari ostaje nemoguća jer osjetilima ne možemo doći do nje, pa je tako znanje prirodnih znanosti o izvanjskom svijetu vjerojatno jer nikad ne spoznajemo realne biti stvari. Dapače, spoznajemo samo sekundarne kvalitete preko osjeta koje one u nama proizvode, a čak ni to ne spoznajemo direktno, onakvo kakvo je u samim stvarima. Lockeova teorija reprezentacije prema kojoj mi neposredno spoznajemo ideje, a tek posredno izvanumsku stvarnost, navest će dvojicu njegovih suvremenika na nova objašnjenja. Prvi, koji nije skeptik, uzima za stvarni svijet samo ideje i umske supstancije, a drugi, koji jest skeptik, dovodi u pitanje ponajprije našu spoznaju kauzalnosti u svijetu, a samim time i naše znanje o njemu jer smo sigurni samo u naše opažaje, odnosno utiske. Iako je Locke svojim empirizmom htio dati zdravorazumski, a samim time i jednostavniji pogled na stvarnost od onoga koji je nudio racionalizam, njegova nedovršena objašnjenja, kojima se on sam nije puno zamario, bit će dobra polazna točka za skepticizam Davida Humea. Osim što je postavio temelje za skepticizam koji će kasnije Kant pokušati

⁶² Isto, str. 211-216.

⁶³ Andrew Seth, „Epistemology in Locke and Kant“, *The Philosophical Review*, 2 (1893.) 2, str.167-186., ovdje: 168-172.

nadići, Locke je Kantu u naslijeđe ostavio i poimanje svijesti, koje će on iskoristiti za svoju transcendentalnu filozofiju.

1.3.2. Berkeleyev imaterijalistički empirizam

Prvi Lockeov suvremenik, ali i nasljednik u filozofiji, čija spoznajna teorija ostaje na idejama, bio je George Berkeley. Njegov pogled na spoznaju svijeta dobit će službeni naziv imaterijalizam ili empirizam bez materije. Osim što njegov naziv zvuči pomalo neobično, on je također suprotan zdravorazumskom ili uobičajenom pogledu na stvarnost.

Kako bi utvrdio svoju imaterijalističku poziciju, Berkeley mora pokazati da je naše iskustvo u cijelosti konkretno, odnosno osjetilno intuirano, te da svaki objekt iskustva podrazumijeva i mislećeg subjekta. To znači da mora izbaciti neke stvari koje nasljeđuje od Lockeovog empirizma.⁶⁴ Prvo, negira apstraktne opće ideje, to jest definiranje općih ideja kao onih koje su zajedničke svim pojedinačnim idejama iz kojih se one apstrahiraju, a da pritom nisu definirane ničim što za te pojedinačne ideje specifično. Tako, primjerice, govorimo o apstraktnoj ideji kretanja, koja je zajednička brzom kretanju jednako kao i sporom, puzanju i letenju, a da pri tom ne uzimamo u obzir ništa od spomenutih vrsta kretanja, to jest uzimamo u obzir „samo kretanje“. Za Berkeleya nije lako shvatiti tu apstraktnu opću ideju jer kad zamišljamo kretanje, uvijek ga zamišljamo konkretnim, uvijek ima element brzine ili letenja ili nečeg sličnog. Iako odbacuje Lockeov koncept apstraktnih ideja, Berkeley ipak prihvaća opće ideje, ali kao one koje predstavljaju sve druge pojedinačne slučajeve iste vrste. Primjerice, crtanjem jednog pravca mogu govoriti općenito o pravcima, no taj pravac ne predstavlja jednu apstraktnu ideju pravca, već predstavlja sve pojedinačne pravce o kojima možemo govoriti.⁶⁵ Taj pravac i dalje kao pojedinačan ima neke karakteristike koje ga određuju, poput duljine, no kao takav može predstavljati sve pravce. Ovakva zabluda o postojanju apstraktnih ideja, po Berkeleyu, proistječe iz čovjekove uporabe jezika, jer u jeziku smatramo da svako ime posjeduje točno i određeno značenje, stoga oblikujemo ideju apstraktnosti. Po Berkeleyu, to nije tako – svako ime ne označava baš točno i određeno. Primjerice, definicija trokuta označava broj njegovih stranica i zbroj kutova unutar njega, no ne označava duljine

⁶⁴Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 229.

⁶⁵Usp. G. Berkeley, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, Beogradsko izdavačko- grafički zavod, Beograd, 1977., str.13-20.

njegovih stranica ili boje. U umu ne postoji niti jedna ideja koja ograničava značenje trokut, koja se odnosi na trokut u cijelosti i točno određeno.⁶⁶

Druga stvar koju Berkeley kritizira kod Lockeja jest njegov nauk o kvalitetama. Locke, naime, razlikuje primarne od sekundarnih kvaliteta, pri čemu primarne kvalitete označuju kvalitete svih stvari poput oblika, kretanja i slično, dok se sekundarne odnose na sposobnosti stvari da u nama uzrokuju osjete poput mirisa, zvuka i slično. Primarne kvalitete su prema tome objektivne, to jest one u nama uzrokuju ideje koje odgovaraju samim stvarima, dok su osjeti, koje uzrokuju sekundarne kvalitete, subjektivni, to jest ovise o našoj osjetilnosti. Kod Berkeleyja ne postoji ova razlika, a primarne i sekundarne kvalitete su čisto subjektivne. Sekundarne kvalitete Berkeley uzima samo kao oblikovane našim osjetima, bez Lockeovih moći u stvarima, a primarne kvalitete poput oblika, mirovanja, kretanja, po Berkeleyju mi također spoznajemo kao ideje i kao takve one su ovisne o našoj osjetilnosti i umu.⁶⁷ Osim toga, ne dolazi ideja brzog crvenog kamiona u naš um bez ideje kretanja, to jest ne dolazi ideja primarne kvalitete kretanja – brzina bez ostalih ideja crvenila ili oblika kamiona. Tako su ideje primarnih kvaliteta nerazdvojene od ideja sekundarnih kvaliteta, ne možemo apstrahirati jedne od drugih, a zato što su ideje sekundarnih kvaliteta ovisne o našoj osjetilnosti, našem umu, i ideje primarnih kvaliteta imamo samo u našoj osjetilnosti, umu, što znači da one ne postoje neovisno od nas, onih koji percipiraju.⁶⁸ Sve kvalitete zapravo ovise o onome tko ih percipira.

Iz ovoga proizlazi glavna teza Berkeleyjeve filozofije koja glasi: „*esse est percipi*“⁶⁹, odnosno bitak stvari jest u njihovu opažanju. Postojati za Berkeleyja znači biti opažen ili opažati.⁷⁰ Dakle, kuća, krava, čaša ili trokut, sve ove stvari mi opažamo i njihova prava stvarnost jest u opažajima. One su opažene našim osjetilima, očima ono vizualno, ušima zvučno i slično, te kao takve nalaze se u umu kao ideje ili osjeti. Prema tome reći, primjerice, da spoznajemo kravu, znači reći da primamo osjetilima njezine karakteristike poput mirisa, oblika, kretanja i slično, dakle sve ideje o kravi. Posjedujemo u umu percipiranu kravu – onu kravu koju smo osjetili – no ne i stvarnu kravu. Ono što nitko ne percipira ne postoji. Berkeley, dakle, živi u svijetu opažaja.

⁶⁶ Usp. *Isto*, str. 27.

⁶⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom V, Moderna filozofija Britanski filozofi*, Beogradsko- izdavačko grafički zavod, Beograd, 2001., str. 266-268.

⁶⁸ Usp. G. Berkeley, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, str. 42.

⁶⁹ Usp. *Isto*, str. 36-37.

⁷⁰ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije, Tom V- Moderna filozofija Britanski filozofi*, str. 265.

Kako je, dakle, bitak svih stvari u opažanju, što znači ili biti opažen ili opažati, izvanjske stvari onda nisu ništa drugo do opažene ideje ili osjeti. Kako iza svakog opažaja stoji subjekt opažanja, a znamo da u izvanjskim materijalnim stvarima nema opažaja ili osjeta, u njima nema niti ideja, oni, dakle, ne mogu biti subjekt ili nosilac opažaja, odnosno ideje ili utiska. Tako, primjerice, ideja bjeline ne može postojati u kamenu. Ideje se nalaze samo u osjetilnim ili duhovnim stvarima koja opažaju, stoga nešto poput materijalne supstancije koja je nositelj kvaliteta ne može postojati. Takva ideja ne može se niti opažati jer izvanjske stvari, po Berkeleyu, opažamo kao kolekcije ideja. Prema Berkeleyu, opažati se mogu samo ideje, a opažaju samo duhovi, odnosno svjesna bića.⁷¹ Berkeley odbacuje materijalnu supstanciju jer ne spoznajemo neku drugačiju prirodu iza stvari iz koje izvodimo naše ideje, postoji samo nematerijalna, opažena ili opažajuća priroda koja posjeduje ideje. Izvanjske stvari postoje samo kao ideje, a zamisao da postoji nešto što je izvan naših ideja za Berkeleya jest samo nategnuta apstrakcija, koja slijedi iz nauka o apstraktnim idejama.⁷² Proturječno je, govori Berkeley, uopće smatrati da postoji neka ideja poput materijalne supstancije koja se ne opaža jer ideja jest biti opažen. Također, proturječno je govoriti da ideje liče na originale u nekoj nemislećoj supstanciji jer ideja može ličiti samo na ideju i na ništa drugo. Ako takve originale možemo opažati, oni su onda samo ideje, dakle ono mišljeno.⁷³ Objašnjenje materijalne supstancije kao one koja je podmet svima akcidentima, prema Berkeleyju, nije u skladu sa zdravim razumom. Stoga takvo objašnjenje – „biti podmet nečemu“ – ne objašnjava ništa naročito.⁷⁴ Materijalna supstancija za nas ne postoji jer mi ne možemo izdvajati nešto što nije iz naših senzacija, osjetilnosti ili ideja. Dokazati da postoji tijelo izvan uma ili neka veza ideja s tijelom nije moguće jer mi operiramo samo s našom percipiranom stvarnošću, to jest idejama. Budući da smo pobuđeni samo idejama koje percipiramo, postojanje tijela za njihovu verifikaciju nije niti potrebno, s tijelom niti znamo više niti znamo manje.⁷⁵ Prema Berkeleyju, svaki pokušaj da objasnimo djelovanje tijela na duh propada. Berkeley također kritizira matematicizam u prirodnim znanostima i filozofiji, koji je bio karakterističan za racionalizam, jer matematika samo služi opisivanju promjena u stvarima i kao takva ne objašnjava stvarni uzrok promjena. Stvarni uzrok je duh – Bog.⁷⁶

⁷¹ Usp. *Isto*, str. 265.

⁷² Usp. G. Berkeley, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, str. 266.

⁷³ Usp. *Isto*, str. 39-40.

⁷⁴ Usp. *Isto*, str. 45-46.

⁷⁵ Usp. *Isto*, str. 47-48.

⁷⁶ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 241-245.

Dakle, postignut je imaterijalizam. Ne postoji tijelo, bar ne opažamo takvo nešto, no kakva je to onda realnost, bez materije? Upitan kako njegovi principi mogu objasniti u idejama razliku između realnih stvari i iluzija, Berkeley odgovara da njegovi principi nisu odmaknuti od nijedne stvari u prirodi. Za Berkeleya postoji *rerum natura* te se zadržava razlika između realne stvari i iluzije. Dakle, Berkeley prirodu kao stvarnu ne dovodi u pitanje, samo za njezino opisivanje radije koristi riječ ideja nego stvar. No kako istu riječ ideja upotrebljava i za osjete i za ideje, pod sumnju ulazi objektivna realnost stvari.⁷⁷ Ipak, Berkeley, koji govori samo o idejama, ne tumači realnost potpuno subjektivno, pa se tako odmiče od solipsizma pogleda na svijet koji je zatvoren samo u umu. Berkeley tako razlikuje dvije vrste ideja; one koje su primljene osjetilima i one na koje mi voljno utječemo imaginacijom. Osjetilne ideje primamo pasivno te tako njih možemo primati samo pomoću drugih duhova, dok imaginacijom voljno možemo stvarati različite ideje. Ovakvo razlikovanje upućuje na to da postoji razlika, to jest distinkcija između onoga što je um napravio i onoga što prima pasivno. Dakle, ne uređuje samo naš um našu stvarnost. Nadalje, Berkeley tvrdi da ideje imaginacije proizvedene našom voljom ne posjeduju nikav sustavan red, dok osjetilne ideje dolaze u naš um po nekom redu, uvijek nakon neke ideje slijedi iduća i tako dalje. Takav red, „red prirode“, među idejama uređuje Bog⁷⁸. Štoviše on je uzrok osjetilnih ideja u našem umu i veze među njim. Njemu možemo zahvaliti da imamo znanje o drugim sličnim duhovima poput sebe jer mi posjedujemo samo kompleks ideja koje opisuju druge ljude, koje i čiju vezu dobivamo preko duha, Boga. Bog je taj koji posreduje između mene i drugih duhova jer i drugima usađuje ideje kretanja kad se, primjerice, ja krećem. Refleksijom možda možemo zaključiti da se radi o sličnom duhu, no odnos i dolasci ideja ovise o Bogu jer i same ideje su inertne i ne mogu same dolaziti do našeg uma. Prema Gilsonu, Berkeley upada u jedan tip okazionalizma, gdje su sve pravilnosti i sve ideje koje mi susrećemo u umu djelo Boga. Berkeley zapravo zamjenjuje Malbranscheov okazionalizam sa spiritualnim supstancionalizmom.⁷⁹ Dakle, materijalna supstancija nije tu da da bude podmet, nositelj zajedništva ideja jer postoji Bog, koji će sve te ideje dati i pravilnosti urediti. U Bogu ne vidim svu nužnost, odnosno sigurnost znanja, kao u Malebranschea, već mi Bog uopće omogućava percepciju ideja, jedine stvarnosti koju znam. Drugi o mome kretanju zapravo znaju samo preko Boga, odnosno Bog preko kolekcije ideja čini mene stvarnim u mislima drugih.

⁷⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom V, Moderna filozofija Britanski filozofi*, str. 270-273.

⁷⁸ Usp. G. Berkeley, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, str. 53-57.

⁷⁹ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 240-241.

Berkeleyeva filozofija, iako nije slična zdravorazumskom pogledu Lockeja, gledana kroz okvir opažanih stvari donekle je logički održiva. Ostanemo li samo pri opažanoj stvarnosti, za nas ne postoji ništa izvan nje. Postaje nebitno pitanje postoji li nešto dok se ne promatra ili ne percipira jer sve što spoznajemo jest ono percipirano. Svojim tumačenjem opažanja Berkeley uvodi novi pogled na ljudsku spoznaju, čime će potaknuti i Kanta da razluči percipiranu stvar, ili, kako kaže Berkeley, ideju od same stvari. Objašnjenje Božanskog uzrokovanja ideja ostaviti će prostora Humeovu skepticizmu, koji će odbijati bilo kakvo Božansko uzrokovanje. Tumačenje uzročnog odnosa kod Humea bit će isključivo psihološko i odnosit će se isključivo na opažanu ljudsku stvarnost, a Bog neće biti uzrok ili dovoljan jamac za pravilnosti među idejama ili stvarima. Spiritualistička realnost koju zastupa Berkeley u najmanju ruku nije primamljiva jer oduzima nam intencionalnost u odnosu prema realnim predmetima i uklanja materijalnost kao takvu, oduzima nam realno znanje o stvarima, a ostaje nam idejno znanje koje zapravo dobivamo preko Boga. Za dokaz o Bogu Berkeley upotrebljava svoju teoriju o idejama. Kako osjetilne ideje ne nastaju u nama, one svoje pojavljivanje i red duguju nekom drugom duhu, a to je Bog. Berkeley jednostavno polazi od toga da osjetilne ideje ne ovise o nama već o beskonačnom duhu – Bogu.⁸⁰ Berkeley dokaz o Bogu ne izvodi ontološkim putem, no ni ovakav dokaz nije bolji jer ne objašnjava zašto je Bog uzrok ideja i zašto ideje svoj uzrok nemaju u tijelima. No, spritualistička realnost dobra je prevaga materijalističkom pogledu na stvarnost jer je izvedena iz istog empirističkog pogleda na svijet, a i sam cilj Berkeleyja je bio udaljiti ljude od materijalističkog pogleda na svijet, koji je rezultirao skepticizmom i sumnjom u Božansku istinu.⁸¹

1.3.3. Hume i problem sigurne spoznaje činjenica

Filozof koji je nastavio putem empirizma Lockeja i Berkeleyja, dovodeći u pitanje našu spoznaju kauzaliteta, kao i općenito sigurnost u spoznaji izvanjske stvarnosti, jest David Hume. Njegovo ispitivanje ljudske prirode samog će Kanta trgnuti iz dogmatskog drijemeža i biti poticaj za *Kritiku čistog uma* i postavljanje granica mogućeg znanja.

Zadatak koji si je zadao Hume bio je rješenje konfuzija u filozofiji, kao što je i sam Descartes prije njega pokušao pobijediti konfuzije i skepticizam. No, nakon Descartesova, a

⁸⁰ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom V, Moderna filozofija Britanski filozofi*, str. 286-287.

⁸¹ Usp. D. Lisa, "George Berkeley" u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/berkeley/>>. (Preuzeto: 10. 3. 2023.)

potom i Lockeova i Berkeleyjeva djela ostale su u filozofiji mnoge nedosljednosti kad je riječ o odgovorima na pitanja o realnosti stvarnosti ili materijalnih supstancija i naše spoznaje istih. Realizaciju ovog zadatka Hume je želio postići ispitivanjem ljudske prirode jer čovjek je taj koji sudjeluje u svim znanostima. Ispitivanje ljudske prirode bit će vođeno po uzoru na tadašnju prirodnu znanost eksperimentalnom metodom, gdje će glavnu ulogu imati psihološka analiza ljudske spoznaje. Eksperimentalnom metodom Hume će htjeti izbjeći bilo kakva racionalistička objašnjenja o supstancijama u sebi, te velike *a priori* tvrdnje o prirodi naše razumske moći. Također će se eksperimentalnom metodom startna točka s uma pomaknuti na osjetila.⁸²

U duhu empirizma i psihološke analize, Hume sve sadržaje ljudskog duha naziva opažajima, koje dijeli na impresije ili utiske i ideje. Hume će definirati utiske kao „sve naše živahnije opažaje kada čujemo, vidimo, pipamo, ljubimo, mrzimo, žudimo ili želimo“, koji se razlikuju od ideja „koje se manje živahni opažaji što smo ih svjesni kad razmišljamo o bilo kojima od spomenutih osjećaja i pobuda.“⁸³ Tako postoji razlika trenutne boli, koju sad osjećamo, koja je zapravo kao utisak živahnija od sjećanja na bilo koju bol koja se kao ideja javlja kao manje živahna dok se mi prisjećamo nje pomoću pamćenja.⁸⁴ Sve ideje zapravo potječu iz naših utisaka, iz čega će Hume zaključiti, filozofskim rječnikom, da su ideje – slabiji opažaji – zapravo samo kopije utisaka – življih opažaja. Dakle, utisci će biti originali ako iskazuju naše trenutne opažaje, dok će ideje biti kopije utisaka koje nastaju aktivnošću našeg duha.⁸⁵ Nadalje, naš duh stvara jednostavne i kompleksne ideje. Jednostavne ideje, dakle, nastaju kao kopije jednostavnih utisaka, dok kompleksne ideje nastaju kao kopije kompleksnih utisaka, no ne uvijek kao kompletne kopije kompleksnih utisaka. Primjerice, kompleksna ideja grada Jeruzalema nema sve one elemente koje je imao naš utisak cjelovitog Jeruzalema, u njoj može izostati neki dio utiska, koji nam možda neće biti bitan za formiranje naše kompleksne ideje Jeruzalema. Također je moguće da ako poznajemo sve nijanse plave boje osim jedne, radom našeg duha popunimo prazninu u nizu nijansi plave boje.⁸⁶ Ovdje Hume, van svog pravila da se jedna jednostavna ideja odnosi na jedan utisak, dopušta ideju koja nije proizišla i ne odnosi se na utisak, no takav slučaj za Humea je pak samo slučajan i ne zaslužuje da se zbog njega promjeni opće pravilo.⁸⁷ Hume se nada da će novim nazivima dobiti bolju jasnoću i

⁸² Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 251.

⁸³ D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 69.

⁸⁴ Usp. *Isto*, str. 68.

⁸⁵ Usp. *Isto*, str. 70.

⁸⁶ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 252-253.

⁸⁷ Usp. D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 71-72.

razumijevanje te ukloniti bilo kakvo nerazumijevanje kao što je bilo, primjerice, u Lockeovu shvaćanju ideja, no Hume nasljeđuje Lockeovu podjelu jednostavnih i kompleksnih ideja.

U *Raspravi o ljudskoj prirodi* Hume dijeli utiske i ideje s obzirom na njihov način nastajanja. Tako utiske dijeli na utiske osjetila i utiske refleksije. Tako primjerice, iz utiska topline, koji kao utisak osjetila nastaje u duši iz nepoznatih uzroka, u nama kao kopija nastaje ideja topline. Nadalje ideja topline u nama izaziva ili osjećaj žudnje ako nam je hladno ili osjećaj odbijanja ako nam je već toplo. Ovaj osjećaj žudnje ili odbijanja je zapravo utisak refleksije uz kojeg onda u nama nastaje ideja žudnje ili odbijanja. Utisak koji se kao predodžba ili ideja ponovno pojavljuje u našem umu, pojavljuje se na dva načina; kao življi i nešto je između utiska i ideje, i kao manje živahan koji je zapravo savršena ideja ili predodžba. Za nastanak prvih, življih ideja odgovorna moć je pamćenje, a za nastanak drugih odgovorna moć je mašta. Tako kod Humea razlikujemo ideje pamćenja i ideje mašte. Pamćenje svoje ideje uvijek slaže prema nekom redu, kao što povjesničar slaže kronologiju događaja, dok mašta ima više slobode, spajanja i razdvajanja, zahvaljujući njoj nastaju bajke i razna bajkovita bića poput kentaura ili krilatih konja.⁸⁸ Ovom podjelom Hume zapravo nasljeđuje Berkeleyevu podjelu na ideje osjetila i ideje imaginacija.

Hume razlikuje tri principa kojima se maštom ili pamćenjem vežu, spajaju ideje, odnosno tri principa – prema njegovom psihološkom rječniku – asocijacija ideja: sličnost, dodir u vremenu i prostoru te uzrok i posljedica. Tako, ideje slike i ideje originala vežemo principom sličnosti. Principom dodira u prostoru i vremenu vežemo ideju jedne prostorije u zgradi s drugom prostorijom u zgradi, a principom uzroka i posljedice vežemo ideju naše rane, primjerice sa idejom pada s bicikla.⁸⁹

Hume sve predmete kojima se ljudski um bavi svodi na odnose ideja i činjenice. Takva podjela slična je onoj Leibnizovoj podjeli na istine uma i istine činjenica. Odnosi među idejama obuhvaćaju sve grane matematike te sve tvrdnje koje su intuitivno ili demonstrativno izvjesne, kao što je primjerice tvrdnja da je kvadrat nad hipotenuzom pravokutnog trokuta jednak zbroju kvadrata nad katetama. Činjenice se odnose na empirijske stvari, primjerice izlazak sunca. Dok je suprotnost prvih nemoguća, suprotnost drugih nije. Reći da kvadrat nad hipotenuzom nije jednak zbroju kvadrata nad katetama znači reći nešto što nije istinito, i što ne može biti, što ne možemo zamisliti, no reći da Sunce sutra neće izaći jest nešto što je suprotno našem

⁸⁸ Usp. D. Hume, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, 1983., str. 20-22.

⁸⁹ Usp. D. Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 74-75.

uvrijeđenom, ustaljenom mišljenju, no nije nemoguće. Neizlazak sunca možemo jasno zamisliti, stoga nije kontradiktoran.⁹⁰

Jasno je da odnosi među idejama imaju dokaz u našem umu, no Humea zanima pitanje sigurnosti činjeničnih istina: što je to zbog čega se čini očiglednim da će sutra izići Sunce, što je to što, van dosega svjedočanstava naših osjetila i našeg pamćenja, proizvodi našu sigurnost u činjeničke istine. On uviđa da svo naše zaključivanje o činjenicama ide preko odnosa uzroka i posljedice. Kada ne bismo imali ovu poveznicu naš zaključak o činjenicama bio bi nesiguran.⁹¹ Kada čujemo glas u mraku, mi smo sigurni da postoji netko tko govori i tko je uzrok zvuka koji čujemo. No, što je to na čemu se osniva ovo naše znanje o uzroku i posljedici preko kojih mi zaključujemo o činjeničkim stvarima? To će za Humea biti iskustvo. To ne bi mogao biti nikakav *apriorni* ili umni razlog. Ne postoji nikakav *apriorni* razlog pomoću kojeg se može, primjerice, pojasniti kako se događa eksplozija baruta ili pucanje mramora. Također, možemo zamisliti biljarski stol sa šarenim kuglama i jednom bijelom kuglom na njemu, gdje u jednom trenutku bijela kugla pogađa jednu šarenu kuglu. Posljedica koja proizlazi iz udaranja bijele kugle u drugu, šarenu kuglu, ne može se izvesti umskim apriornim razlogom. Umskim razlogom ne možemo predvidjeti hoće li bijela kugla udariti šarenu prejako, tako da ova izleti sa stola ili će je udariti slabijim intenzitetom tako da ova ostane na stolu. Rezultat kretanja šarene kugle, koji proistječe iz udaranja bijele kugle, može se predvidjeti tek na temelju iskustva. Tek nakon što uvidimo položaj kugli na stolu, njihovu udaljenost i težine, brzinu kretanja bijele kugle, moći ćemo procijeniti određenu posljedicu. Istina je da ćemo mi odnose brzine i težine kugli moći izraziti umski, odnosno matematički, no podatke za to dobit ćemo tek iskustvom. Tek što u iskustvu odredimo težinu i brzinu bijele kugle i položaje kugli znat ćemo koji rezultat, odnosno posljedicu možemo imati. To također ukazuje da ne možemo pojam posljedice naći u pojmu samoga uzroka, jer je, prema Humeu, uzrok potpuno različit od posljedice.⁹² Niti um može *a priori* točno procijeniti posljedicu, niti je možemo znati iz samog uzroka, kao u primjeru prethodno navedene bijele kugle. Budući da za uzrok i posljedice i njihovu vezu saznajemo samo pomoću iskustva, posljednji uzroci i principi u svijetu potpuno su zatvoreni ljudskoj radoznalosti i istraživanju jer su zatvoreni iskustvu, a savršena znanost i filozofija, tj. fizika jest ta koja samo malo potiskuje naše neznanje, dok metafizika i moralna filozofija samo otkrivaju šira područja neznanja. Prema tome, za Humea, rezultat svakog filozofiranja jest uočavanje ljudske sljepoće i slabosti. Matematika služi samo za opisivanje

⁹⁰ Usp. *Isto*, str. 81.

⁹¹ Usp. *Isto*, str. 82.

⁹² Usp. *Isto*, str. 83–85.

prirodnih zakonitosti koje stječemo iskustvom, no ne proizlaze zakoni prirode iz matematike, niti bilo kakav *a priori* razlog može reći nešto o vezi koja se pokazuje određenim zakonom.⁹³ U prirodnim znanostima se ne može postići takav stupanj sigurnosti kakav postoji u matematici, niti se prirodni zakon deduktivno da izvući samo iz matematičke sigurnosti.

Iako već ovime Hume ističe svoju skeptičku poziciju, njegov skepticizam postaje izraženiji daljnjim istraživanjem toga što omogućava da ja preko iskustva o uzroku i posljedici zaključujem na očiglednost ili nužnost određenog općeg prirodnog zakona ili primjerice izlaska sunca. Po Humeu, iz tvrdnje da je određeni predmet pratila određena posljedica, ne slijedi izravno tvrdnja da će slične predmete pratiti slična posljedica, niti je veza ovih dviju tvrdnji intuitivno jasna. Postoji, dakle, posredni element između ove dvije tvrdnje pomoću kojeg iz jedne zaključujem o drugoj.⁹⁴ Koji je to posredni element, odnosno na temelju čega mi iz prve tvrdnje zaključujemo o drugoj? Prema Humeu, jasno je da se ovakav zaključak ne može izvesti demonstrativnim putem jer je moguće jasno zamisliti da će iz sličnog predmeta proizići različite posljedice, to jest da može doći do promjene u prirodnom poretku i da isti uzroci mogu imati drugačije posljedice. S druge strane, ako ovaj zaključak proizlazi iz iskustva, onda on proizlazi kao vjerojatan zaključak jer na vezu uzrok-posljedica zaključujemo iz ponavljanja sličnih događaja u prošlosti. Nužan zaključak je nemoguće izvesti iz iskustva jer nemoguće je iskustvenim argumentima dokazati da će nešto u budućnosti biti kao u prošlosti. Pravilnost događanja iz prošlosti uzeta sama bez ikakvog argumenta, ne dokazuje da će tako biti u budućnosti, a ako se budućnost promjeni, iskustvo iz prošlosti nam je beskorisno. Dakle, iskustvo nam govori o pravilnosti naše spoznaje o činjenicama, o općim idejama, no ono ne osigurava stalnost i nužnost veze onih prvih kvaliteta i posljedica koje uočavamo ili prvih zaključaka o drugim, koje izvodimo. Iskustvo ne jamči nužnost da će šećer koji probamo uvijek biti sladak. Prve kvalitete, poput oblika i bjeline šećera, mogu ostati iste, no šećer u iskustvu može doći i gorkog okusa. Ono što uzrokuje gorčinu šećera očito je neka promjena koja je uzrokovana iznutra, koja je s vremenom uzrokovala da šećer bude gorak. No moguće je također da vidimo izvor vode ili oazu u pustinju, a da iza takve pojave stoji jedanput stvarna oaza, a drugi put samo fatamorgana koja je izazvana našom žeđi i izmorenosti. Dakle, jednog dana možemo imati iste kvalitete stvari, a iza njih se može nalaziti drugačija sila stvari koja to uzrokuje ili možemo imati drugačije iskustvo o nekom već poznatom zakonu.⁹⁵ Sve dok postoji

⁹³ Usp. *Isto*, str. 86-87.

⁹⁴ Usp. *Isto*, str. 89.

⁹⁵ Usp. *Isto*, str. 92.

moгуćnost za promjenu u iskustvu, to jest sve dok je iskustvo vjerojatno, to nam ne daje za pravo da nešto, neki zakon, opišemo kao nužan.

Veza između premise i konkluzije prethodno navedenog zaključka ipak jest neka nužna veza, a temelj te veze je, po Humeu, navika ili običaj. Iz navike ili običaja mi zaključujemo da će slični uzroci imati slične posljedice kao i oni što su se u prošlosti dogodili. Dakle mi smo navikli da iz jednog uzroka proizlazi točno određena posljedica i nema nikakvog višeg razloga zbog kojeg zaključujemo da će iz sličnoga uzroka slijediti slične posljedice. Kada argumentiramo o bilo kakvoj činjeničkoj stvari, završni razlog uvijek se odnosi na postojeću činjenicu ili stvar. Tako će dokazivanje sutrašnjeg izlaska sunca imati svoje završne razloge u postojećoj činjenici da se Zemlja nastavlja vrtjeti oko Sunca, čiju izvjesnost izvlačimo iz našeg uvjerenja koje smo stekli navikom. S navikom mi vjerujemo da će se Zemlja nastaviti vrtjeti oko Sunca. Dakle, svaki naš zaključak o činjeničkoj stvarnosti se osniva na vjerovanju u činjenice koje smo stekli iskustvom kroz naviku.⁹⁶ Realno postojanje stvari koje izražava određena činjenica također ovisi o vjerovanju jer mu u iskustvu zapravo ne možemo naći sigurnost.

Hume se dalje pita odakle onda potječe to naše vjerovanje u činjenice koje se odnose na realne stvari. Kako mi to zapravo razlikujemo da je kentaur proizvod naše mašte, a konj ili čovjek stvaran? Ovu razliku čini zapravo osjećaj preko kojeg mi vjerujemo u postojanje konja ili čovjeka kao činjenicu, ali ne i u postojanje kentaura jer u slučaju zamišljanja kentaura ovaj osjećaj nije tako živahan i čvrst. Taj osjećaj Hume zapravo naziva vjerovanje i svaka osoba posebno može potvrditi postojanje tog osjećaja. Takav osjećaj, odnosno vjerovanje u postojanje stvari koja odgovara toj ideji, zasnovano je na prošlom iskustvu, a mi dajemo, uz prateći osjećaj, prednost jednom argumentu u odnosu na drugi preko običaja, navike.⁹⁷ Konj nam je stvaran jer smo već navikli vidjeti živog konja i jahati ga. Za vjerovanje u svijet izvan percepcije uma zaslužna je imaginacija koja prelazi iz svjesnosti o koherenciji i konstantnosti određenih impresija ili utisaka u tvrdnju o koherentnosti, konstantnosti i kontinuiranosti postojanja tjelesnih bića, na koja se naše ideje i utisci odnose, kako ta bića opstoje izvan mojih percepcija o njima te nastavljaju opstojati različito od mojih utiska i ideja o njima.⁹⁸ Ovo vjerovanje po Humeu je nužno za život. Hume ne ide dalje u problematiku našeg odjelitog razlikovanja realnog svijeta i ideja, u naše vjerovanje u jedinstvenost svijeta, to će uraditi Kant.

⁹⁶ Usp. *Isto*, str. 97-101.

⁹⁷ Usp. *Isto*, str. 102-107.

⁹⁸ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 265.

Dakle, zaključivanje na opće izvedeno iz iskustva za Humea nije sigurno i vođeno je navikom. Kao i Berkeley, tako i Hume smatra da ne postoje opće ideje supstancije kao nekakvog supstrata. Svaka nužna veza ili sila koja veže uzrok i posljedicu, ne proizlazi iz osjetilnosti jer mi takvu silu ne opažamo svojim osjetilima. Mi znamo da je plamen vruć, no tu silu koja se nalazi između plamena i vrućine ne spoznajemo. Ne možemo je izvesti ni putem refleksije iz uma jer um ne može proizvoditi utiske koji se imaginacijom kopiraju u naše ideje. O nužnosti zaključujemo po iskustvu. U pojedinačnom slučaju mi ne možemo zaključiti na nužnost tog slučaja, potrebno nam je više slučajeva da bi po navici zaključili da je plamen vruć. Ono što spoznajemo kroz sve te slučajeve je samo slijed združenosti ideja, a ne međusobna povezanost. Po tom slijedu združenosti u imaginaciji dobivamo osjećaj nužne veze između predmeta. Dakle nužnost, pa i time gore navedeno postojanje predmeta nastaje osjećanjem združenosti ideja kroz imaginaciju ili maštu.⁹⁹ S Humeom dolazi do drugačijeg pogleda na objektivnost znanja o izvanjskoj stvarnosti, ono se više ne osniva na Božanskom, savršenom i vječnom, već se osniva na ljudskoj praksi, odnosno iskustvu.¹⁰⁰

Hume ostaje dosljedan svom empirističkom, skeptičkom tumačenju i kad je riječ o osobnom identitetu. Ostajući dosljedan tome da iza jednostavne ideje imamo jednostavnu impresiju, Hume smatra da ne postoji jednostavna ideja identiteta jer ne pronalazimo jednostavnu impresiju koja se nalazi iza svih impresija i koja čini cjelovite sve impresije. Prema tome, Hume radije identitet definira kao snop različitih impresija. Intimno istraživanje našeg jastva za Humea predstavlja istraživanje naših impresija koje se javljaju s našim jastvom, no odstranimo li sve te impresije u dubokom snu, ne ostaje nam ništa, niti svjesnost, prema čemu se može reći da i ne postojimo.¹⁰¹ Dakle, ne postoji nikakva jednostavna impresija identiteta koja se krije iza ostalih naših impresija, iz koje bi mogli onda izvesti jednostavnu ideju identiteta.¹⁰² Kao snop različitih impresija čovjekov identitet je onda promjenjiv, jer u jednom trenutku ja sam bez novaca i žalostan što ne mogu otići na utakmicu zato što mi je ulaznica za istu preskupa, a u drugom bez novaca, ali veseo jer utakmica ima prijenos na televiziji. Po ovoj teoriji osobnog identiteta kao snopa različitih percepcija radilo bi se o različitim identitetima, a bilo kakva promjena zapravo čini uništenje identiteta. A za to što smatramo ideju identiteta cjelovitom i jednostavnom, prema Humeu, zaslužne su moći u našem u umu. Moć mašte

⁹⁹ Usp. David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 112-129.

¹⁰⁰ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 264.

¹⁰¹ Usp. D. Hume, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 223.

¹⁰² Usp. S. Buzar, „Problem osobnog identiteta u filozofiji Davida Humea“ u: *Obnovljeni Život : časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 72. No. 1., 2017., str. 21-33., ovdje: str. 24-25.

glatkim prijelazom u slijedu impresija utječe tako da osjećamo da nema razlika u prijelazu između impresija i zaključujemo da postoji kontinuitet, neprekinutost u predmetu. Moć pamćenja zapravo proizvodi identitet jer kroz sličnost i uzročno-posljedičnu vezu, povezivanjem sadašnjih i prošlih utisaka, ostavlja dojam da postoji određena veza ili kontinuitet između sadašnjih i prošlih utisaka vezanih za predmet utisaka. Tako je s impresijom jabuke, koja se može micati po stolu, no zbog toga što u svim impresijama koje se odnose na micanje jabuke po stolu, ostaje zelena jabuka na stolu, zaključujemo da postoji jedna cjelovita zelena jabuka na stolu.¹⁰³ Dakle, Hume smatra da identitet kao savršen snop utisaka ne postoji jer se stalno nešto mijenja, a fiktivna odjelitost ideje identiteta zapravo proistječe iz našeg razuma, stalnim radom naših moći. Spoznaja nečeg poput duhovne supstancije što čini jednostavan i cjelovit identitet, preko osjetilne spoznaje je nemoguća jer ne postoji nikakva impresija u takvom iskustvu koja odgovara ideji identiteta, stoga nam ostaje nesavršeni, fiktivni identitet kao snop impresija koji se čini cjelovitim radom naših moći.¹⁰⁴ Bilo kakva supstancija materijalna ili duhovna koja obilježava identitet za Humea je teško dokaziva jer oslanjanje na empirijske, psihološke elemente poput osjećaja i navike, ne dokazuje sa sigurnošću takvo nešto kao stvarno.¹⁰⁵ Sve ideje po Hume su, kako smo rekli, nastale spajanjem u imaginaciji ili memoriji po principima asocijacije, a na temelju utisaka, pa prema tome u takvom svijetu nema ničega što ne proizlazi iz iskustva. Ovakvo, da tako kažemo, brisanje bilo kakvog cjelovitog identiteta, imat će za posljedicu i skeptički odnos prema samom čovjeku jer ako u iskustvu nemamo nikakvu podlogu za naše opažaje, čovjek ostaje samo skup opažaja, koji tek osjeća povezanost.¹⁰⁶

Hume ne koristi Malebranscheovo ili Leibnizovo savršeno uređenje kozmosa. Njegova čisto empiristička postavka o činjenicama i njihovoj sigurnosti dovodi nas do spoznaje da naše znanje činjenica ne samo da nije sigurno, već ono ne može ni biti takvo. Hume prihvaća Malebranscheovu nemogućnost spoznaje skrivenih uzroka naših osjeta stvari jer uzročno-posljedična veza stečena iskustvom ne može jasno i u cijelosti utemeljiti naše vjerovanje da će sutra izaći sunce kao nešto sigurno.¹⁰⁷ Hume odbacuje Boga kao razlog sigurnosti našeg znanja jer ako vezu uzroka i posljedice ne vidimo u samim stvarima koje su nam date u iskustvu, kako je možemo onda pripisati Bogu, koji se nalazi van našeg iskustva? Također odbacuje sve dokaze

¹⁰³ Usp. D. Hume, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 224., 225.

¹⁰⁴ Usp. S: Buzar, „Problem osobnog identiteta u filozofiji Davida Humea“, str. 25-28.

¹⁰⁵ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 266-267.

¹⁰⁶ Usp. S. Buzar, „Problem osobnog identiteta u filozofiji Davida Humea“, str. 32.

¹⁰⁷ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 254-256.

o Božjem postojanju, odbacuje legitimnost ontološkog dokaza, odnosno izvođenja zaključka iz reda ideja na red postojećeg jer za svako savršenstvo u ideji savršenog i beskonačnog za koje možemo zamisliti da postoji, možemo također zamisliti i da ne postoji. Boga ne znamo preko iskustva dovoljno da kažemo što jest ili što nije. *A posteriori* dokaz na temelju uzročnosti odbacuje također jer iskazuje samo mogućnost, no ne sigurnost, ako postoji ta mogućnost postojanja, to ne znači da znamo više o Bogu.¹⁰⁸

Hume je na kraju samo zatvorio krug skepticizma. Počelo je sve Montaigneovim skepticizmom punim vjere u praktičnost, da bi se nastavilo Descartesovim rješenjem u filozofiji supstancija, koje možemo sa sigurnošću te jasno i odjelito spoznati zahvaljujući Božanskoj providnosti i ne varanju. Dalje, empirističkim razmišljanjem Lockea, Descartesova materijalna supstancija blijedi, a kod Berkeleya nestaje bilo kakva materijalnost. Hume je svoje istraživanje usmjerio na spoznaju činjeničke stvarnosti i empirijskom metodom došao do zaključka da naša spoznaja bilo kakve izvanumske stvarnosti koja počiva na odnosu uzroka i posljedice, to jest kauzalnosti, nije sigurna, a nužna veza kauzalnosti zapravo počiva na banalnoj navici i običaju.¹⁰⁹ Odbacivanjem bilo kakvih racionalnih argumenta za sigurnost znanja o vanjskoj stvarnosti Humeov empirizam se pokazuje u čisto psihološko-empirističkom svjetlu, no kao takav ostaje skeptičan, dovodeći svo naše znanje u pitanje, čak i znanje samih sebe. Jer zaključivanje po iskustvu uvijek je samo vjerojatno, na čemu zapravo počiva većina prirodne znanosti. Kant će naslijediti fenomenalistički pristup predmetima uma, kao i neke psihološke elemente. Pokušat će ovoj upitnoj vjerojatnosti dati sigurnost tražeći u razumu ono što nam može dati sigurnost u spoznaji principa uzročnosti i vanjske stvarnosti.

¹⁰⁸ Usp. *Isto*, str. 267-268.

¹⁰⁹ Usp. E. Gilson,, *The Unity of Philosophical Experience*, str. 218-220.

2. Kantova filozofija kao odgovor

2.1. Kantov život i filozofski put

Immanuel Kant rođen je 22. travnja 1724. godine u Königsbergu, u Istočnoj Pruskoj, današnjem Kalinjingradu, vanjskom teritoriju Ruske Federacije. Rođen je u pijetističkoj obitelji, u kojoj mu je otac bio majstor za izradu zaprega, a majka kći radnika za zaprežna kola. Školovao se na *Collegium Fridericianum* te se tamo kroz osmogodišnje školovanje također susreo s pijetizmom i njegovim strogim religijskim pravilima. Kant se oštro suprotstavljao pijetističkom¹¹⁰ odgoju i pravilima u školi, no religiju i vjerovanja roditelja u duhu pijetizma iznimno je poštivao. Umjesto religijskog, dogmatskog poslušnog učenja, Kant se radije zalagao za autonomiju razuma i slobodnije istraživanje. Kroz svoje školovanje dobro je savladao latinski jezik te tako i sam neka svoja djela piše na latinskom jeziku.¹¹¹ Kant je uglavnom živio mirnim životom, skoncentriran na svoju filozofiju, nije putovao nikamo izvan Königsberga, a u njegovim kasnijim godinama postao je poznat po svojem nevjerojatnom točnom rasporedu aktivnosti tijekom dana.

Njegov filozofski razvoj počinje još dok je studirao sveučilišne studije gdje ga profesor metafizike i logike na Sveučilištu u Königsbergu, Wolffov učenik, Martin Knutzen, koji je sam bio oduševljen prirodnom znanosti, upoznao s Newtonovom fizikom i njezinim prednostima. Oduševljen Newtonovom fizikom te općenito prirodnom znanosti, nakon što je neko vrijeme bio učitelj, Kant je od 1755. dobivanjem statusa predavača do 1770. godine, punih petnaest godina predavao, osim metafizike i logike, i prirodne znanosti poput fizike, matematike, geografije, mineralogije. Njegovo zanimanje za prirodne znanosti pokazuje i njegov docentski rad koji nosi naslov *O vatri*, a od poznatijih prirodnoznanstvenih djela treba spomenuti i djelo *Opća povijest prirode i teorija neba*. Budući da se Kant dosta bavio prirodnom znanosti, mnogi tumači povijesti filozofije predlagali su da se Kantova filozofija rasporedi u 3 perioda, gdje bi

¹¹⁰ Pijetizam je evangelički luteranski pokret koji naglašava obraćenje, oslanjanje na božansku milost, iskustvo religioznih emocija i osobnu predanost koja uključuje redovito proučavanje Biblije, molitvu i introspekciju. Izvor: M. Rohlf, "Immanuel Kant", u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. (Preuzeto: 13.3.2023.)

¹¹¹ Usp. M. Rohlf, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. (Preuzeto: 13.3.2023.)

jedan bio ova prirodoznanstveni. No Kant se tokom svog cijelog života bavio prirodnom znanosti, što potvrđuje i njegovo djelo *O vulkanima na mjesecu* iz 1785. godine.¹¹²

Opće prihvaćena podjela Kantove filozofije ipak je podjela na njegov pretkritički i kritički period. Smatra se da bi pretkritički period obuhvaćao razdoblje Kantove filozofije do njegova imenovanja za redovnog profesora metafizike i logike u Königsbergu 1770. godine. U tom razdoblju nastaju mnoga Kantova djela poput: *Nova objašnjenja prvih principa metafizičkog spoznavanja*, *Jedini mogući temelj za dokazivanje Božjeg postojanja*, *Ispitivanje jasnosti principa prirodne teologije i morala*, *Snovi jednog vidovnjaka*, *razjašnjeni snovima metafizike*, te *O formi i principima osjetilnog i inteligibilnog svijeta* kojim Kant 1770. godine postaje redovni profesor u Königsbergu i kojim završava pretkritički period Kantove filozofije. Svoja predavanja metafizike u tom razdoblju zasniva ponajviše na udžbenicima metafizičara Alexandera Gottlieba Baumgartena¹¹³, koje pak ne slijedi u stopu i uvijek ostavlja prostora kritici i slobodnom razmišljanju svojim studentima.¹¹⁴ Kritički period obilježava prva Kantova „Kritika“ - *Kritika čistog uma*. Iako je prvo izdanje objavljeno 1781. godine, smatra se da ju je Kant započeo pisati dolaskom na mjesto redovitog profesora metafizike i logike u Königsbergu 1770. godine. Kantu je trebalo 11 godina da dobro promisli svoju filozofiju, a tijekom kojih je bio zauzet i predavanjima, ne samo metafizike i logike, već i predmeta poput astronomije i fizičke geografije. Kantovo predavanje prirodoznanstvenih predmeta u to vrijeme bilo je zasnovano na Kantovu mišljenju da njegovi učenici trebaju poznavati činjeničko znanje prirodnih znanosti kako bi dobro shvatiti ulogu iskustva u spoznaji. Dakle, 1770. godina se uzima kao ona kojom počinje Kantov kritički period. Kritički period Kantove filozofije se dosta razlikuje od pretkritičkog perioda jer Kantova filozofija nije više okrenuta racionalizmu, već je pod utjecajem Humea i Newtonove filozofije okrenuta iskustvu i njegovoj sigurnosti, u kojoj Kant uspostavlja vlastiti sustav kritičke filozofije.¹¹⁵ Nakon što je Hume svojom filozofijom doveo u pitanje sigurnost principa iskustva, u svojoj prvoj *Kritici* Kant će pokušati zasnovati iskustvo na sigurnim principima, po uzoru na Newtonovu fiziku.¹¹⁶ Kritički period Kantove filozofije najplodnije je razdoblje u kojem nastaje veliki niz njegovih djela od kojih se ističu

¹¹² Usp. F. Kopelston, *Istorija filozofije, Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, Dereta, Beograd, 2014., str. 155.

¹¹³ Jedan od nasljednika Leibnizove i Wolffovske racionalističke filozofije. Svoje metafizičke teze je formulirao uglavnom pod utjecajem Leibniza i Wolffa, a i smatra se utemeljiteljem estetike, koju više ne promatra kao nauk o lijepom već o osjetilnoj zamjedbi.

Izvor : *Baumgarten, Alexander Gottlieb*. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno: 14. 3. 2023. <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=6356>>.

¹¹⁴ Usp. F. Kopelston, *Istorija filozofije, Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 152.

¹¹⁵ Usp. *Isto.*, 152-153.

¹¹⁶ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 412–414.

još dvije kritike: *Kritika praktičnog uma* koja se bavi moralom te *Kritika moći suđenja* koja se bavi estetičkim iskustvom.

Osim utjecaja Newtona i Humea, poseban utjecaj na Kanta imao je Jean Jacques Rousseau svojim djelima vezanim za politiku i odgoj. Tako se u politici Kant zalagao za republikanizam, imao je simpatije prema idealima Francuske revolucije, a političke ideje su mu bile vezane uz shvaćanje vrijednosti slobodne, moralne ličnosti.¹¹⁷ Kant se bavio i religijskim pitanjima, a religiju je nastojao prikazati u granicama razuma. Zbog njegove knjige *Religija u granicama čistog uma* došao je u sukob s tadašnjim prestolonasljednikom pruske krune, Friedrichom Wilhelmom II, koji je smatrao da ta knjiga vrijeđa temeljne principe Svetog pisma i kršćanstva. Kant je dobio prijetnju da će ga se kazniti ako ponovi sličan prekršaj, nakon čega je Kant obećao da neće ponoviti prekršaj, no nije se htio odreći svoga mišljenja. Nakon smrti kralja oca Friedricha Wilhelma, Friedricha Velikog, Kant je smatrao da je kazna završena te je objavio djelo *Sukob sposobnosti* u kojem se bavi odnosom biblijske vjere i filozofije ili kritičkog uma.¹¹⁸

U zadnjim godinama života Kant je još pisao, no ništa od toga nije bilo objavljeno. Godine 1920. objavljene su njegove bilješke u djelu pod nazivom *Kantov opus postumum* Ericha Adickesa, gdje se Kant bavi popunjavanjem rupe između njegove spoznajne teorije i fizike kroz primjerice nauk o eteru i nauk o kalorijskoj materiji. Kritičari se ne slažu u kojoj mjeri ili je li uopće ovo odgovara njegovoj ranijoj kritičkoj filozofiji. Kant je umro 12. veljače 1804., malo prije svog osamdesetog rođendana.¹¹⁹

2.2. Kantov pretkritički period i utjecaj Newtona

Pretkritički period Kantove filozofije obuhvaća filozofska djela u kojima Kant piše u duhu Leibniz-Wolffovske¹²⁰ tradicije, no s određenim kriticizmom prema istoj. U kasnijim djelima

¹¹⁷ F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 153-154.

¹¹⁸ *Isto*, str.153.

¹¹⁹ Usp. M. Rohlf, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

¹²⁰ Filozofska tradicija na području Njemačke do 19. stoljeća, proizlazila je iz djela Christiana Wolfa. Christian Wolff bio je „njemački filozof i pravnik (...) U svojem najvažnijem filozofskom djelu Prva filozofija ili ontologija (*Philosophia Prima sive Ontologia*, 1730) dao je sistematsku ontologiju koja slijedi skolastičke smjerove ujedinjujući elemente Leibnizova i Descartesova sustava. Sve racionalne forme pokušao je potvrditi empirijskom zbiljom u strogim i jasnim dokazima. Svi predmeti moraju biti promatrani sa stajališta vječnih istina, i sa stajališta slučajnih istina; za svako područje zbilje postoji spoznaja s pomoću pojmova i spoznaja s

ovog perioda Kantove filozofije, vidljivo je da se Kant susreo s filozofijom Davida Humea, čime kritičizam prema spomenutoj tradiciji postaje sve veći. Iako je kritičizam postajao sve veći, u ovom periodu Kantove filozofije nema radikalnih zaključaka u odnosu prema tradiciji kojoj je pripadao.

U svom prvom metafizičkom djelu *Novo razjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje* iz 1755. godine, Kant se bavi metafizičkim principima, načelima proturječnosti, načelom određujućeg, odnosno dovoljnog razloga, načelom slijeda i načelom supostojanja te daje neka svoja razmišljanja o istim načelima. Kant se, dakle, u duhu Leibniz-Wolffovske tradicije bavi prvim principima istina. Načelo slijeda i načelo supostojanja nadopune su Leibnizovoj filozofiji, u smislu da se kod njega ne pojavljuju. Kod Kanta ova načela su nužna jer ako ne postoji načelo slijeda, odnosno povezanost među supstancijama, ne može se dogoditi nikakva promjena. Tako i u jednostavnoj supstanciji nema unutrašnje promjene ukoliko nema djelovanja drugih supstancija.¹²¹ Načelo supostojanja Kant određuje božanskim razumom koje omogućuje interakciju supstancija jer supstancije pomoću svojeg samostalnog postojanja nisu ni u kakvoj interakciji.¹²²

I u djelu *Fizička monadologija*, Kant se i dalje bavi na kritički način Leibnizovom filozofijom, ostajući predstavnik iste, jer djelo govori o međudjelovanju supstancija.¹²³ U ovom djelu Kant, prihvaćajući supstancije, govori o prostoru kao rezultatu vanjskih odnosa supstancija. Kant, naime, razlikuje supstanciju ili monadu kao nešto jednostavno, nedjeljivo i vanjske odnose supstancija koje svojim uzajamnim djelovanjem sačinjavaju djeljivi prostor. Ovime izbjegava mogućnost da podjelom u prostoru dođe do djeljivosti nedjeljivih supstancija ili monada te time odvaja metafiziku od geometrije.¹²⁴ Kant Leibnizovu filozofiju želi uskladiti s Newtonovom mehanikom, što se vidi i u nastavku ovog djela gdje pokušava preko niza metafizičkih pretpostavki definirati neka fizička svojstva stvari poput odbojnosti i

pomoću činjenica, odn. apriorna znanost iz razuma i aposteriorna znanost iz opažaja. Wolffov sustav bio je vrlo utjecajan u Njemačkoj do XIX. st., a posebno je zaslužan za njemačku filozofsku terminologiju.“

Izvor : *Wolff, Christian*. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno: 14. 3. 2023. <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=66310>>.

¹²¹ Usp. I. Kant, *Novo razjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje* u: J. Talanga (ur.) *Immanuel Kant. Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000., str. 72-175, ovdje: 147-149.

¹²² Usp. *Isto*, str. 155.

¹²³ Usp. M. Rohlf, "Immanuel Kant", u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. (Preuzeto: 13.3.2023.)

¹²⁴ Usp. I. Kant, *Fizička monadologija*, u: J. Talanga (ur.) *Immanuel Kant. Latinska djela*, str. 176-241, ovdje: 193-195.

privlačenja.¹²⁵ Kant će kasnije u svojoj transcendentnoj filozofiji zastupati drugačije tumačenje prostora, a ovo svoje djelo odbaciti kao platonički pojam svijeta.¹²⁶

Kantov racionalistički stav vidljiv je i u djelu *Jedini mogući temelj za dokazivanje Božjeg postojanja*, u kojem Kant razlikuje četiri dokaza Božjeg postojanja. Pritom odbacuje njih tri jer su sami po sebi nevaljani, a prihvaća jedan kao moguć. Iako je Kant kritički raspoložen prema racionalističkim dokazima o Božjem postojanju, te će ova njegova kritika anticipirati onu u transcendentnoj filozofiji, on ovdje ostavlja mogućnost za jedan dokaz. Jedini mogući dokaz za Kanta ostaje drugi dokaz koji na osnovi mogućnosti kao posljedice dolazi do postojanja Boga, kao temelja te mogućnosti. Za Kanta, ne postoji nikakva unutrašnja logička kontradikcija poricanja bilo kakvog postojanja, no nije logički moguće da istovremeno tvrdimo postojanje mogućnosti i poričemo postojanje temelja te mogućnosti. Mi ne možemo poricati mogućnost, a da je ne mislimo, mišljenje je implicitno afirmiranje oblasti mogućeg, pa tako i Boga kao njegova temelja. Ovime, iako negativan prema metafizici, Kant možda ističe zahtjev da se Leibnizov dokaz preko vječnih istina pretvori u strog dokaz.¹²⁷

Iako aprioran i metafizičan u ovom svom djelu, Kant o metafizici govori kao o beznađu, a u djelu *Ispitivanje jasnoće principa prirodne teologije i morala* iz 1764. godine prikazuje jasnije svoj stav prema metafizici i jasno razlikuje metafiziku od matematike. Ovo djelo nastaje kao odgovor na natječaj koji je raspisala Berlinska akademija, na pitanje mogu li metafizičke istine doseći isti stupanj izvjesnosti kao što dosežu istine geometrije. Da bi se to ostvarilo, Kant predlaže novu metodu u metafizici, koja će biti iste vrste kao ona u Newtonovoj fizici. A sama preporuka metafizičarima proistječe zapravo iz Kantova uvida da prirodna znanost, poput Newtonove fizike, napreduje, a metafizika ne napreduje.

Negativan odnos prema dotadašnjoj metafizici Kant u pretkritičkom preiodu iskazuje i u svom djelu *Snovi jednog vidovnjaka, razjašnjeni snovima metafizike*, u kojem se već u većoj mjeri osjeća utjecaj Humea. Kant satirično uspoređuje Swedenborgove¹²⁸ duhovne vizije s

¹²⁵ Usp. J. Talanga, „Uvod“ u: J. Talanga (ur.) *Immanuel Kant. Latinska djela*, str.11-69, ovdje: 40-43.

¹²⁶ Usp. *Isto*, str.33.

¹²⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 156-158.

¹²⁸ Emanuel Swedenborg bio je švedski filozof, prirodoslovac i mistik. Kao diplomirani fizičar i matematičar bavio se ponajviše mineralima i geologijom, smatra se za utemeljitelja kristalografije. Osim kroz prirodnu znanost ostaje upamćen i kroz panpsihizam i misticizam. Između 1744–45 imao je nekoliko mističnih kriza i vizija koje opisuje u *Knjizi snova*, nakon čega se posvećuje tumačenju Biblije. Razvija svoj teološki nauk u kojemu se čovjek nalazi između prirodnog i duhovnog. Zanimljivo je da se zalaže za slobodnu volju i odbacuje nauk o svetom Trojstvu. Imao je puno teoloških sljedbenika, koji nakon njegove smrti osnivaju i zasebnu Crkvu.

Izvor : Swedenborg, Emanuel. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno: 28. 4. 2023. <<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=59174>>.

vjerovanjem racionalističkih metafizičara u nematerijalnu dušu koja nadživljava smrt. Spoznati o duhovnom, nadosjetilnom svijetu za čovjeka je nemoguće jer je okrenut izvanjskim osjetilnim stvarima. Za Kanta, duh kao načelo života se može samo naslućivati, no ne i spoznavati.¹²⁹ Kant pred kraj ovog djela donosi i jasan pogled na metafiziku uopće, razdvajajući dvije njezine prednosti: „Prva je zadovoljiti one zadaće koje istraživački duh nameće kada umom želi prodrijeti u skrivena svojstva stvari. Ali tu ishod i suviše često vara nadu i ovaj put je izmakla našim željnim rukama (...) Druga je prednost naravi ljudskoga razuma više primjerena i sastoji se od toga: uvidjeti je li zadaća određena iz onoga što se može znati i kakav odnos ima pitanje prema onim iskustvenim pojmovima na koje se svi naši sudovi uvijek moraju osloniti. U toliko je metafizika znanost o granicama ljudskog uma i kako mala bila zemlja, uvijek ima mnogo granica.“¹³⁰ Dakle, Kant već ovdje upućuje na metafiziku koja se više ne treba baviti nadosjetilnom stvarnošću, već koja se treba baviti granicama ljudskog razuma, čime će se i sam baviti u transcendentnoj filozofiji. Kant, odbacujući nadosjetilnu stvarnost kao predmet metafizike, zapravo odbacuje metafiziku kao metafiziku koja se još od svojih početaka u antici bavila nadosjetilnom stvarnošću. Sad se ona treba baviti granicama uma, sada je ona filozofija spoznaje ili epistemologija.

Na kraju Kant zaključuje da je znanje metafizike u pogledu nadosjetilne stvarnosti nemoguće jer je ljudski razum ograničen na osjetilno iskustvo, no u pogledu toga ne ostaje do kraja skeptičan jer smatra da „moralna vjera” ipak podupire vjeru u nematerijalnu i besmrtnu dušu, čak i ako nije moguće postići metafizičko znanje u ovoj domeni.¹³¹

U Kantovu inauguralnom djelu *O formi i načelima osjetilnog i razumnog svijeta*, kojim on postaje profesor na Sveučilištu u Königsbergu, vidljivo je najveće udaljavanje od racionalizma, kao i najjači utjecaj Humea te neposredna anticipacija njegove kritičke filozofije. U ovom djelu Kant dijeli ljudsko znanje na osjetilno i intelektualno. Prema Kantu: „Predmet osjetilnosti jest osjetilno; ono pak što ne sadrži ništa osim onoga što se može spoznati razumom, jest razumno. Osjetilno se u školama starih zvalo *phaenomenon*, a razumno *noumenon*.“¹³² Osjetilno znanje nastaje aficiranjem čovjekove osjetilnosti nekim predmetom, a tim aficiranjem u čovjeku nastaje pojava predmeta. Unutar predmeta osjetilne spoznaje razlikuje materiju i

¹²⁹ Usp. I. Kant, *Snovi jednog vidovnjaka, razjašnjeni snovima metafizike*, u: A. Šikić (ur.), *Ogledi o vidovitosti*, Hrvatska sveučilišna naknada, Zagreb, 2007., str. 11-80, ovdje: 54.

¹³⁰ *Isto*, str. 73.

¹³¹ Usp. M. Rohlf, *Immanuel Kant*, u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. (Preuzeto: 13.3.2023.)

¹³² I. Kant, *O formi i načelima osjetilnog i razumnog svijeta*, u: J. Talanga (ur.) *Immanuel Kant. Latinska djela* str. 220-315., ovdje: 239.

formu, pri čemu materija obuhvaća ono dato, ono što je rezultat prisustva osjetilnih predmeta, dok je forma ono što uređuje tu materiju, a to je ono što spoznavajući subjekt dodaje, i ono što je uvjet osjetilne spoznaje. Ta dva uvjeta su po Kantu prostor i vrijeme. Kant ih ovdje promatra kao čiste pojedinačne pojmove u kojima osjetilnost postaje predmet spoznaje.¹³³ Dakle sve što spoznajemo uvijek je u nekom prostoru i vremenu. Oni za Kanta nisu ništa objektivno ili realno, već su subjektivni ili apriorni uvjeti ljudskog duha. Vrijeme je uvjet mogućnosti osjetilne spoznaje uopće, a prostor nužan uvjet svake spoznaje predmeta vanjskih osjetila. Vrijeme i prostor zajedno sa materijom osjetilne spoznaje čine pojavu. Logičkom upotrebom razuma čovjek onda ove pojave uređuje i slaže i tako po Kantu nastaje iskustvo. Dok ovdje razum samo povezuje sadržaje osjetilnosti ili pojave, Kant govori i o realnoj upotrebi razuma. Kant kaže: „...prvo dani su samo pojmovi, bilo stvari bilo odnosa i to je realna upotreba.“¹³⁴ Realna upotreba razuma odnosi se na pojmove, bez ikakvih pojava. Tako realnom upotrebom razuma nastaje samo simboličko znanje, ne ono opažajno, osjetilno. Takvo znanje je inteligibilno, nastalo samo radom razuma i tako se spoznaju stvari kakve jesu, a ne kakve se pojavljuju pod osjetilima. Primjer ovakvog znanja zapravo je metafizika. Za Kanta je potrebno odrediti kako spoznajemo ovo simboličko znanje, potrebno je naći metodu koja će onda omogućiti sigurnost u znanje nadosjetilnog.

Iako u disertaciji baca veliku sumnju na dogmatsku, čistu – u smislu čistu od iskustva – metafiziku, on u disertaciji ne odbacuje eksplicitno mogućnost da uporabom čistog intelekta dohvatimo nadosjetilnu stvarnost, ne odbacuje eksplicitno dogmatsku metafiziku. U disertaciji Kant smatra dogmatsku upotrebu intelekta kao onu koja je proširenje općih principa čistog intelekta. U ovom djelu, kako vidimo, tražeći uzor u čistoj inteligibilnoj stvarnosti, on ostaje racionalist iako samu racionalističku metafizičku tradiciju prije njega kritizira. Kasnije u *Kritici čistog uma* odbacuje bilo kakvu mogućnost razumske spoznaje *noumena*, zasnivajući naš razum, razumijevanje na iskustvu osjetilnog svijeta.¹³⁵

Iako metafizičan, Kant već u ovom djelu spaja neke racionalističke i neke empirističke elemente u svoj jedinstven filozofski pristup, nadahnut prvenstveno znanstvenim radom fizičara Issaca Newtona. Newton je kroz svoja tri zakona o gibanju i posebice zakonom gravitacije,¹³⁶

¹³³ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str.164.

¹³⁴ I. Kant, *O formi i načelima osjetilnog i razumnog svijeta*, u: J. Talanga (ur.) *Immanuel Kant. Latinska djela* str. 220-315., ovdje: 241.

¹³⁵ Usp. M. Rohlf, "Immanuel Kant", u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. (Preuzeto: 13.3.2023.)

¹³⁶ Matematički izraz zakona: $F = G\frac{Mm}{r^2}$

kojim određuje međudjelovanje planeta i Sunca kao i djelovanje Zemlje na sva tijela na Zemlji, pokazao da se pojave kretanja u prirodi mogu matematički izvesti iz mehaničkih principa, odnosno ono pojavno – u ovom slučaju fizičke pojave – i njihova pravilnost može se prikazati razumski, matematikom preko principa. Kant će po uzoru na ovakav postupak spajati racionalističke elemenata poput kategorija sa pojavnim svijetom. Newton induktivno zaključuje na temelju promatranja iz čega onda izvodi principe, odnosno sile prirode. Prikazuje ih matematički, a veza uspostavljena matematičkim izvodom između pojave i zakona dalje mu omogućava da onda isti zakon upotrijebi za slične pojave. U samom procesu matematika je oruđe ili instrument duhu. Duh je po Newtonu prisiljen koristiti se matematikom, no Newton nije, poput Gallileija, matematiku smatrao nepogrešivim ključem za razumijevanje stvarnosti. Newton se služi matematikom drugačije od Descartesa, ne smatra da se iz matematičkih principa može deduktivno izvesti stvarnost jer ne znamo pružaju li ti zaključci obavještenje o svijetu dok ih ne provjerimo, mi uvijek počinjemo od pojava pa indukcijom otkrivamo uzroke.¹³⁷

Kant će vidjeti u ovako izloženoj Newtonovoj fizici uzor za metafiziku koja se, prema njegovu shvaćanju, treba baviti granicama ljudskog razuma kako bi onda mogla zapravo napredovati, kao što je i fizika napredovala poslije Newtona. Za razliku od Newtona ipak neće imati ovaj element induktivnog zaključivanja, već će krenuti od zakona razuma, no to neće umanjiti značajno utjecaj Newtonove fizike kao uzora znanosti.

2.3. Kritička filozofija

2.3.1. Sintetički sudovi *a priori* i kopernikanski obrat

U predgovoru prvog izdanja *Kritike čistog uma* Kant jasno naglašava da iako opisuje moć mišljenja, njegov glavni cilj ostaje što i koliko razum i um mogu doznati slobodni od svakog iskustva, odnosno glavni cilj je doći do zaključka o mogućnosti ili nemogućnosti metafizike te odrediti njezine granice.¹³⁸

¹³⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom V, Moderna filozofija Britanski filozofi*, str. 177-180.

¹³⁸ Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984., str. 8-10.

Do odgovora na ova pitanja Kant dolazi preko sintetičkih sudova *a priori*. Da bismo razumjeli razloge zbog kojih Kant uvodi ovu vrstu sudova, prvo ćemo razdvojiti analitičko od sintetičkog. Za Kanta „Analitični su sudovi (jesni) dakle oni, u kojima se veza predikata sa subjektom pomišlja pomoću identiteta (...) pomoću analitičnih sudova naša spoznaja se ne proširuje, nego se pojam, koji već imam, rastavlja i čini jasnim meni samome.“¹³⁹ A sintetičke sudove naziva „sudovima proširivanja (...) Oni (...) pridaju naprotiv pojmu subjekta predikat, koji se u njemu uopće nije pomišljao i koji se nikakvim njegovim razglabanjem ne bi mogao izvući iz njega.“¹⁴⁰ Dakle, analitički sud je onaj koji objašnjava subjekt koji u sebi barem implicitno sadrži predikat, a sintetički onaj u kojem se subjekt proširuje dodavanjem predikata koji se nije nalazio u njemu. Ovu podjelu Kant nasljeđuje preko Leibniz-Wolffovske tradicije i, možemo reći, slijedi je. Sam Kant će reći da za ovu razdiobu nalazi mig i u Lockeovom *Ogledu o ljudskom razumu*.¹⁴¹ Za analitičan sud on navodi primjer „Tijelo je protežno“. Protežnost se kao predikat uvijek pomišlja zajedno s tijelom, subjektom. Kada pričam o protežnosti ja nikada „ne izlazi“ iz pojma tijela, već razlažući taj pojam, dolazim do pojma protežnosti.¹⁴² U primjeru „Trokut ima tri stranice“, u pojmu trokuta se nalazi predikat imanja tri stranice i mi pojam trokuta ovim predikatom samo pojašnjavamo. Ovaj sud, kao i ovaj s tijelom, zapravo je nužan i nepromjenjiv sud jer ne postoji trokut koji ima više ili manje od tri stranice, ili, kao što će Hume reći, ne možemo takvo nešto ni zamisliti. Ovakvi sudovi, ako su lažni, oni su proturječni. Prema Leibnizu je također mjerilo analitičkih sudova bilo zapravo mjerilo neproturječja. S druge strane, sintetički sud bi za Kanta bio, primjerice, „Tijelo ima težinu“, gdje pojam težine dodajemo subjektu, tijelu na temelju iskustva.¹⁴³ Na temelju iskustva pojmu nekog tijela dodajemo njegovu težinu i primjerice boju.

A posteriori sudovi su sintetički sudovi, dok su analitički neovisni od iskustva ili *a priori*. *A priori* analitički sudovi su, kao što smo vidjeli, nužni i nepromjenjivi, dok su sintetički sudovi *a posteriori* nenužni ili kontingentni. *A priori* analitički sudovi samo pojašnjavaju, dok *a posteriori* sintetički sudovi proširuju spoznaju dodajući uvijek nešto novo subjektu, što se još nije nalazilo u njemu. *A posteriori* sudovi ili pojmovi jesu kontingentni jer samo iskustvo jest kontingentno. Primjerice, jednom nam se čini da vidimo oazu u pustinji zbog naše žeđi, a jednom jest stvarno oaza u pustinji. *A priori* pojmovi ili sudovi su pak neovisni od iskustva,

¹³⁹ Isto, str. 26.

¹⁴⁰ Isto, str. 26.

¹⁴¹ Usp. I. Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953., str. 25.

¹⁴² Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str.26-27.

¹⁴³ Usp. I. Kant, *Isto*, str.26-27.

nisu apstrakcijom izvedeni iz iskustva, ali ne javljaju se vremenski prije iskustva, nego se javljaju u iskustvu, no prethode mu u smislu da ga kao čisti određuju. Kant, za razliku od Huma, nužnost i uzročnu vezu ne preuzima iz iskustva, opisujući ih kao pojmove stvorene asocijacijom ideja iz tek puke navike u iskustvu. Kant ove pojmove definira iznutra, kao principe *a priori* koji uvjetuju spoznaju u iskustvu i koji proistječu iz samog uma te su tako zapravo sa sigurnošću određeni i čine temelj sigurne znanosti. Dakle *a priori* pojmovi se spoznaju tek u cjelovitom iskustvu, no prethode mu u smislu da dolaze iz razuma i čine iskustvo cjelovitim i sigurnim.¹⁴⁴

No, za Kanta *a priori* znanje može biti i sintetičko, odnosno on smatra da postoje i sintetički sudovi *a priori*. Kant ovdje kroz sintetičke sudove *a priori* dodaje novinu u filozofiju jer do sada su se sudovi dijelili na analitičke *a priori* i sintetičke *a posteriori*. U pogledu znanstvene spoznaje ovi sudovi su onda nužni i proširuju znanje, te su kao takvi temelj svake znanstvene spoznaje. Stoga takvi sudovi su trag kojim bi trebala ići nova metafizika. Kant ovakve sudove objašnjava najprije na primjeru iz matematike. U *Prolegomeni*, koju Kant piše kao pojašnjenje svoje *Kritike čistoga uma*, Kant se, dokazujući unutar matematike sintetičke sudove *a priori*, koristi primjerom aritmetike, a to je $7+5=12$. U pojmu 12, smatra Kant, ne možemo nikako naći pojmove 7, 5 ili pojam njihova zbroja, pa je tako ovaj sud za Kanta zapravo sintetički.¹⁴⁵ Čovjek iz pojmova 7 i 5 „izlazi“ tako što se koristi zorom, odnosno gledanjem – intuitivno – pet prstiju ili pet točkica na koje se dodaju 7 prstiju ili sedam točkica. Kroz zor se iz pojmova 7 i 5 sintetizira pojam broja 12. Štoviše, Kant tvrdi da su matematički sudovi svi zajedno sintetički, jer svi se pomoću zora sintetički iznose, a neki analitički sudovi se dopuštaju u matematici jer se mogu prikazati u zrenju.¹⁴⁶ Dakle, za Kanta je matematika kao sintetička znanost povezana s osjetilnim iskustvom i odnosi se na njega. A sintetički sudovi *a priori* su omogućili rast matematike i prirodne znanosti, omogućujući im sigurnost jer su *a priori*, te napredak u rješavanju problema jer su sintetički, proširuju znanje.

Problem metafizike za Kanta je zapravo što ona u svim svojim pokušajima nije uspjela iznaći jasnoću, nesumnjivost, a samim time i napredak. Kant navodi primjer jasno definirane logike, kao dovršene znanosti u koju kao takvu nema sumnje. Kroz umsko utvrđivanje zakona i eksperimentalnu provjeru osmišljenu na osnovi umskih zakona, koji sami ne mogu dati spoznaju, prirodne znanosti našle su svoju sigurnost i napredovale su. Za razliku od ovih dviju, metafizici je ostalo samo lutanje, lutanje među pojmovima. Po uzoru na revolucije u matematici

¹⁴⁴ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 179- 182.

¹⁴⁵ Usp. I. Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 20-21.

¹⁴⁶ Usp. *Isto*, str. 20- 22.

i prirodnoj znanosti, koje su im donijele napredak, i metafizika bi trebala poći sličnim putem. Metafizika bi također trebala imati neki umski zakon koji bi se odnosio na predmete iskustva. Kant prema tome smatra da se um ne treba upravljati k stvari, već da se stvari trebaju upravljati prema umu, prema našoj spoznaji. Tako ćemo doći do spoznaje o predmetima *a priori*, koji su sigurni i nužni, čija spoznaja treba da odredi nešto o predmetima prije nego su nam dati. U metafizici o zrenju predmeta treba zapravo ići od mislitelja k mislenoj stvari. Pravila iskustva moramo pretpostaviti u sebi, *a priori* kako bi se osigurala sigurnost iskustva i ovih pravila na predmete iskustva. Mi, po Kantu, o predmetima *a priori* spoznajemo ono što mi stavljamo u njih.¹⁴⁷ Pravila izvedena umski trebala bi omogućiti sigurnost iskustvene spoznaje, kao u Newtonovoj fizici. No, kao što smo vidjeli, za razliku od Kanta, Newton ova pravila ne izvodi iz samoga uma, već ih izvodi indukcijom iz iskustva. Kod Kanta, za razliku od Newtona, nedostaje ova indukcijska komponenta na temelju koje se formira sigurni matematički izražen zakon ili princip kojim se mogu protumačiti ostale fizičke pojave. Dakle, Newton je, može se reći, više empiristički i više realistički nastrojen. Prema novom filozofskom pogledu, metafizika se onda bavi pojmovima *a priori*, koji odgovaraju predmetima danim u iskustvu. Metafizika bi se baveći ovim pojmovima ograničila, no ostala sigurna. Za razliku od Humea, koji spoznaju u cijelosti izvodi iz iskustva, pa zaključuje kako ona najboljem slučaju može biti samo vjerojatna, Kant iskustvo prikazuje kao kombinaciju osjetilnog i čistog umskog, *a priori* te time objašnjava nužnost u našoj spoznaji iskustvenoga. *A priori* uvjeti osiguravaju kroz svoju nužnost sigurnost iskustva, do koje Hume nije mogao doći samo na osnovi iskustva.

Ovakav obrat u filozofskom mišljenju ima svoj temelj još kod Descartesa, s tim da Descartesove ideje imaju originale u izvanjskoj stvarnosti. Descartes polazi od ideja, no njegove ideje odgovaraju stvarima po sebi, pa nastaju problemi – na koji način, to jest temeljem čega ideje odgovaraju stvarima. Možemo zamisliti čovjeka koji nosi crvene naočale, ne po svom osobnom izboru, već možemo reći da mu je takva priroda. Takav čovjek vidi sve crveno, kao što, na primjer, daltonist ne vidi nikakve boje. Taj čovjek može odabrati hipotezu da su jednostavno sve stvari crvene, kako ih on vidi, no time će upadati u probleme u koje je upao i sam Descartes i filozofi koji su slijedili poslije njega. Ako prihvati hipotezu da je crvenilo subjektivni princip koje on dodaje predmetima, koji je zapravo nužan jer on sve predmete može vidjeti isključivo kao crvene, on neće upadati u takve probleme pri objašnjavanju odnosa ideja i stvari na koje se odnose ideje.¹⁴⁸ Čiste ideje više neće biti njegovi predmeti, neće se više baviti

¹⁴⁷ Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 12-15.

¹⁴⁸ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 186-187.

ni predmetima po sebi, već će se baviti predmetom koji je određen radom čovjekovih subjektivnih principa. Fenomen kojeg anticipira Berkeley kroz percipiranu stvarnost, označit će Kantov predmet znanja, predmet koji u sebi sadrži nešto od izvanjske stvari, ali i nešto nužno od ljudskog uma. Dakle, kod Kanta se ljudska stvarnost ravna po ljudskoj sposobnosti mišljenja koja se primjenjuje na objekte mišljenja, odnosno na predmete iskustva. Kant, kao i Kopernik, promatra stvarnost kao pojavnu. U Kopernikovoj heliocentričnoj teoriji Sunce se ne okreće više oko Zemlje, već nam se samo tako čini, „pojavljuje se tako“ zbog okretanja nas samih na planetu Zemlja. Kod Kanta stvari po sebi nisu više objekt naše spoznaje, ne spoznajemo njih same po sebi, već ih spoznajemo onakvima kakve nam se pojavljuju zbog naših subjektivnih principa. I jedan i drugi za našu stvarnost – astronomsku ili spoznajnu – pronalaze drugačija objašnjenja, koja se razlikuju od dotadašnjih uvriježenih mišljenja na području astronomije, odnosno filozofije. Oni objašnjavaju zašto je stvarnost takva kakva nam se pojavljuje. Kod Kopernika, nije više u središtu Zemlja, već Sunce, dok se kod Kanta um više ne ravna prema predmetu spoznaje, već se predmet spoznaje ravna prema čovjeku i njegovoj sposobnosti spoznavanja. Zanimljivo je također da uvjete pojavne stvarnosti Kopernik pripisuje objektu, oko kojeg se sad mi s planetom Zemljom okrećemo, to jest Suncu. Za razliku od njega uvjete pojavne stvarnosti Kant pripisuje ne objektu, već subjektu, čovjeku. Iako je odnos subjekta i objekta u Kantovu obratu drugačiji negoli kod Kopernika, on se ipak u dvije bitne stvari ne razlikuje od Kopernika, a to je da se promatranje stvarnosti i kod jednog i drugog na njihovim područjima okrenulo, te da iza pojavne stvarnosti stoje neki drugačiji principi, od onih koji nam se na prvi pogled čine važećima. Kod Kanta, postoji ljudska priroda, poput crvenilosti ili daltonizma, koja uvjetuje način na koji mi predmet spoznajemo.¹⁴⁹ Zanimljivo je također da je Kopernikova teza kasnijim astronomskim istraživanjima i dokazana, dok Kantova nije. No, Kantov „kopernikanski obrat“ označit će zapravo veći obrat od onog Descartesovog jer nisu ni ideje više predmet filozofije, već sama ljudska sposobnost koja čini bilo kakve ideje ili bilo kakvu stvarnost mogućom. Svijet se neće mjeriti više idejama odvojenog ljudskog uma, duha, već prema ljudskom duhu koji se uvijek pojavljuje sa osjetilnim sadržajem, koji nosi nužne uvjete koji osiguravaju taj sadržaj od bilo kakve sumnje. Osnovni ljudski spoznajni principi biti će nužni uvjeti osjetilnog ili duhovnog materijala, no sami, bez materijala, neće imati viši smisao u pogledu znanja.

Dakle, ukoliko bi metafizika bila moguća kao znanost, bila bi moguća samo kroz sintetičke sudove *a priori*, čime bi se apriornošću osiguravala sigurnost, a sintezom proširivalo

¹⁴⁹ Usp. Isto, str. 185-189.

znanje i omogućavao napredak. Da bi se metafizika osigurala kao znanost, prvo treba odgovoriti na pitanje kako su sintetički sudovi *a priori* uopće mogući, a odgovor na to pitanje Kant donosi kroz svoju transcendentnu filozofiju izloženu u *Kritici čistog uma*. U *Prolegomeni* Kant dolazi do odgovora na pitanje o statusu metafizike kroz četiri koraka: mogućnost čiste matematike, mogućnost čiste prirodne znanosti, mogućnost metafizike uopće kao dispozicije ljudskog duha, mogućnost metafizike kao znanosti.¹⁵⁰ S ta četiri koraka ujedno se i mjere granice ljudskog uma, koje su detaljno prikazane u *Kritici čistog uma*. Kantovo mjerenje granica ljudskog uma ipak ima veze sa metafizikom jer je to ono što nju – prema Kantovu mišljenju – zapravo određuje.

U kritičkoj filozofiji Kant vidi temelj za sprječavanje skandala unutar metafizičkih rasprava. Smatra da će njegov znanstveno osigurani temelj omogućiti metafizici sigurnost te da će se pomoću kritičke filozofije u filozofskim raspravama riješiti svakog materijalizma, ateizma, a također idealizma i skepticizma. Kant ne smatra da je njegova kritička filozofija u opreci s dogmatičkim postupkom uma jer stroga načela *a priori* su nepromjenjiva i rad s njima ne može biti drukčiji nego uvijek dogmatičan. Odnosno, prema Kantu dogmatično postupati znači: „strogo dokazivati iz samih načela *a priori*.“¹⁵¹ Kant kritičku filozofiju razlikuje pak od dogmatizma, kojeg definira kao „dogmatički postupak uma bez prethodne kritike njegove vlastite moći“¹⁵². Strogom metodom, kakvu je koristio Wolff, te uz pomoć kritike, Kant želi utrti put metafizici. Kant dakle u racionalizmu vidi strogost koja bi mogla učiniti metafiziku vrijednom znanošću. No, Kant se ipak odmiče od bilo kakvog dogmatizma svojstvenog racionalizmu koji razum „uzima zdravo za gotovo“, nekritički, te Wolffa u tome smislu također naziva dogmatskim, no krivnju za te postupke ipak ostavlja duhu vremena, a ne samim filozofima.¹⁵³

2.3.2. Transcendentna filozofija

Kao što u svom inauguralnom djelu *O formi i načelima osjetilnog i razumnog svijeta* Kant razlikuje osjetilnost i razum, tako čini u *Kritici čistog uma*. Novina je to što u *Kritici* ove dvije moći ne razdvaja kao u inauguralnom djelu, već ih spaja u smislu da one zajedno sudjeluju

¹⁵⁰ Usp. I. Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 33.

¹⁵¹ I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 20.

¹⁵² I. Kant, *Isto*, str. 20.

¹⁵³ Usp. *Isto*, str. 19-21.

u konstituiranju objekta spoznaje. Nakon što osjetilnost primi predmet kao pojavu, razum dalje spoznaju sintetizira kroz svoje čiste pojmove. Za Kanta razlika između intelektualnog i osjetilnog nikako nije samo logička, kao što su to, prema Kantovu tumačenju, mislili racionalisti Leibniz-Wolffovske tradicije, iz čega je onda slijedilo da se ona odnosi samo na formu jasnoće ili nejasnoće. Za Kanta je, naprotiv, ta razlika transcendentalna, što znači da se radi o razlici po nastanku i po sadržaju, iz čega će slijediti da mi stvar po sebi ne spoznajemo nikako, a ne samo nejasno.¹⁵⁴ Tako se kod Kanta radi o transcendentalnom idealizmu, koji na specifičan način rješava problem odnosa između razuma i osjetilnih stvari, koji još od Descartesa muči modernu filozofiju. Kant dakle spaja osjetilnost i razum te njihovu razliku iskazuje na drugačiji način, što će imati za posljedicu drugačiji pogled na metafiziku i spoznaju uopće.

2.3.2.1. Prostor i vrijeme kao a priorine forme osjetilnosti

Za Kanta se pomoću zora, odnosno intuicije, naša spoznaja neposredno odnosi na predmete. A takav zor je omogućen predmetom koji nas aficira. Dakle, predmet na neki način djeluje na našu dušu i mi ga neposredno spoznajemo u zoru. A sposobnost koja omogućuje pojavu predmeta u nama za Kanta jest osjetilnost.¹⁵⁵ Vidimo ovdje da Kant bilo koje teorijsko znanje zasniva na osjetilnosti, što je jedan dio njegove filozofije koji preuzima od empirizma. Štoviše, on negira mogućnost da nam predmet bude dan putem razumske spoznaje, odnosno negira intelektualnu intuiciju u čovjeka.

Kant, kao i u svom inauguralnom djelu, tako i u *Kritici čistoga uma*, u pojavnim predmetu razlikuje materiju i formu. Materija je ono što u pojavi odgovara samom osjetu, dok forma pojave omogućuje da se raznovrsnost u pojavi može urediti u razne odnose. Forma za razliku od materije ne dolazi *aposteriori*, već *a priori*, ona je nužan uvjet svakog osjetilnog opažanja. Forma pojave je subjektivni, no univerzalan princip. Naime, svaka se pojava uvijek pojavljuje u određenom prostoru i vremenu, a taj prostor i vrijeme kao forma osjetilnosti iskustva su uvijek i za sve ljude isti, formalni. Na ovom se pak mjestu Kant razlikuje od empirista koji su cijelu spoznaju izvodili iz osjetilnog iskustva.¹⁵⁶

Transcendentalna estetika kod Kanta se bavi ovim formama osjetilnosti, a one su – kao što smo vidjeli još i u njegovom inauguralnom djelu – prostor i vrijeme. Prostor i vrijeme kao

¹⁵⁴ Usp. *Isto*, str. 44.

¹⁵⁵ Usp. *Isto*, str. 33.

¹⁵⁶ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 193-194.

nužni *a priori* uvjeti ne javljaju se prije svakog osjeta, već smo tek u iskustvu pojave predmeta svjesni ove prostorno-vremenske uvjetovanosti, kada je pojava već uređena. Uređenje i dovođenje u vezu s materijom, to jest pojavno događa se u tijeku samog osjetilnog opažanja, ne poslije njega.¹⁵⁷ Mi ne dodajemo prostor i vrijeme kada, primjerice, vidimo čašu, već mi u samom gledanjem čaše, nju vidimo u prostoru i vremenu.

Kant definira prostor kao predodžbu: „Predodžba o prostoru mora već biti osnovom da se određeni osjeti svedu na nešto izvan mene (tj. na nešto na drugom mjestu, gdje se ja ne nalazim), a isto tako da sebi mogu predočiti jedan izvan (i jedan pored) drugog, dakle ne samo kao različite nego na različitim mjestima (...) On je predodžba *a priori* koja je neophodna vanjskim pojavama.“¹⁵⁸ Bez takve nužnosti za Kanta ne bi bilo apodiktičnosti geometrije, jer iz čistog iskustva nikako ne možemo doći, primjerice, do zaključka da se između dvije točke može povući samo jedan pravac. Takvo što omogućuje zor prostora. Za Kanta je takav zor forma vanjskog osjetila uopće. Za Kanta prostor nije poput okusa ili boje predmeta, koji mogu biti različiti kod različitih ljudi radi različitosti njihovih osjetila. Ova forma je za sve ljude ista i samo je u njoj moguća pojava vanjskih predmeta. Jedino pomoću prostora je moguće da predmeti za nas budu vanjski predmeti. Kant također napominje da preko ove forme ne spoznajemo stvar po sebi, već pojavu koja je uređena formom prostora.¹⁵⁹

Prostor je forma vanjskog osjetila uopće, a forma unutarnjeg osjetila uopće jest vrijeme, odnosno zor vremena. Kako je opažanje vanjskih predmeta moguće preko prostora, opažanje unutrašnjih duševnih stanja moguće je preko forme vremena.¹⁶⁰ Kant o vremenu govori sljedeće: „(...) pod pretpostavkom te predodžbe vremena čovjek može sebi predočiti da je nešto u jedno te isto vrijeme (istodobno) ili u različnim vremenima (...) nužna predodžba koja je osnova svemu zrenju (...) u njemu je moguća sva zazbiljnost pojava.“¹⁶¹ Dakle, vrijeme omogućuje slijed među predmetima i omogućuje da percipiramo pojave naših unutarnjih stanja. Zahvaljujući *a priori* formi vremena mogući su i pojmovi promjene i gibanja.¹⁶² Bez ove forme bilo bi nemoguće spoznati, primjerice, da u jednom trenutku biljka s korijenom u zemlji živi, a da je ta ista biljka u drugo vrijeme posječena i uginula. Iz samo osjetilnog iskustva takvo što ne možemo zaključiti, što nije mogao ni Hume, jer u osjetilnom iskustvu nema nužnih veza, niti

¹⁵⁷ Usp. *Isto*, str. 195-196.

¹⁵⁸ I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 35-36.

¹⁵⁹ Usp. *Isto*, str. 36-38.

¹⁶⁰ Usp. *Isto*, str. 35.

¹⁶¹ *Isto*, str. 39.

¹⁶² Usp. *Isto*, str. 40.

slijed opažaja možemo naći u iskustvu. U iskustvu u jednom opažaju imamo zdravo drvo, u drugom uginulo. Također u samom pojmu drveta nije moguće naći vezu suprotnih predikata, života i uginuća. Vezu između zdravog i uginulog drveta omogućuje vrijeme, pomoću vremena slijedi jedan događaj poslije drugog, te tako slijedom više događaja povezanim vremenom moguće je povezati zdravo drvo s uginulim, odnosno pomoću vremena i vremenskog slijeda u pojmu drveta možemo jasno zamisliti uginulo i zdravo drvo. Vrijeme je zapravo formalni uvjet *a priori* svih pojava jer su one sve dane u ljudskoj svijesti, u njegovom unutrašnjem stanju. Vrijeme je posredni uvjet vanjskih pojava dok je neposredni uvjet unutrašnjih pojava.¹⁶³

Dakle, prema Kantu prostor i vrijeme se ne mogu izvesti empirijski, to jest iz iskustva. Oni proizlaze univerzalno iz subjekta i omogućuju iskustvo kakvo jest, fenomenalno, ali se uvijek pojavljuju tek zajedno s iskustvom, ne pojavljuju se ni prije niti poslije materije pojave. Bez prostora i vremena nemoguće je govoriti o nekom predmetu da jest negdje i nekada, odnosno da postoji kao predmet, u ovom slučaju pojava. Razum uvijek pretpostavlja u spoznaji prostorno vremensku formu. Za Kanta su prostor i vrijeme prije pojedinačni pojmovi nego opći pojmovi.¹⁶⁴ Preko općih pojmova nemoguća je sinteza koja zapravo omogućuje rast znanosti, matematike i fizike. Iako proizlaze iz subjekta *apriorno*, po Kantu ove forme su neodvojive od iskustva. One se uvijek odnose samo na osjetilno iskustvo, te tako na pojavu. Pomoću njih je nemoguće transcendirati iskustvo, nadići fenomene, stvari kakvima se one pod ovim uvjetima prikazuju i govoriti o *noumenima*, odnosno stvarima po sebi.¹⁶⁵

Prostor i vrijeme su empirijski realni, a transcendentno idealni. Prostor i vrijeme su empirijski realni jer se pojavljuju u svakom osjetilnom iskustvu. Drugim riječima, sve što je dano u osjetilnom iskustvu jest u prostoru i vremenu. Prostor i vrijeme nisu privid, no oni su idealni u smislu da se primjenjuju samo na fenomene, a ne na stvari po sebi. Oni se nalaze u subjektu spoznaje i izvan njega nemaju svoj realitet. Kant se po pitanju fenomena udaljava od Berkeleyevog imaterijalizma, prema kojemu postojati znači biti opažen jer za Kanta postoje stvari po sebi koje se ne mogu opaziti, ali nas one aficiraju, te tako na neki način omogućuju samu spoznaju predmeta kao pojave i fenomena.¹⁶⁶ Za Kanta prostor i vrijeme ne mogu biti apsolutni jer oni koji zastupaju apsolutnost prostora i vremena, kao primjerice Newton, nisu u

¹⁶³ Usp. *Isto*, str. 41.

¹⁶⁴ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 196-197.

¹⁶⁵ Usp. *Isto*, str. 197-198.

¹⁶⁶ Usp. *Isto*, str. 198.

skladu s načelima iskustva.¹⁶⁷ Prema Kantu, njegovo objašnjenje osigurava nužnost i iskustvu i znanosti.

Kao što se može vidjeti, ove forme se ne izvode iz iskustva, i kao takve, one prema Kantu omogućuju nužnost i univerzalnost znanosti, kao i njezin razvoj, a ponajprije matematike. Uvjerenje o *apriornom* karakteru matematičkog znanja Kant dijeli s Platonom, no odbacuje takvo znanje kao znanje o stvarima po sebi, optužujući Platona da je napustio područje osjetilnosti i otišao u područje u kojem se ne može naći čvrsto tlo za znanstveno, sigurno znanje. Vrijeme u pogledu promjene i gibanja omogućuje sintetičnost, dok prostor u geometriji omogućuje sigurnost i nužnost njegovih principa. No, u pogledu geometrije danas u naše suvremeno doba to nije tako. Ne postoji jedna nužna i univerzalna geometrija, postoji više tipova geometrija koje su kao različite primjenjivije u nekim problemima fizike nego neke druge geometrije. Najčešći primjer jest Einsteinova teorija relativnosti, koja nastaje poslije Kanta, kojoj euklidska geometrija, dominantna u Kantovo doba, ne odgovara najbolje, a sama Einsteinova teorija bolje je objašnjenje pojava udaljenijih svemirskih prostranstava, nego što je to bila primjerice Newtonova koja je bila na osnovu euklidske geometrije. Na osnovi Kantova nauka o transcendentnom prostoru i vremenu analitički se ne isključuju bilo kakve druge geometrije jer načelom proturječja nemoguće je isključiti mogućnost neke geometrije. No, za Kanta, kao što smo vidjeli, matematika je sintetička znanost, pa on tvrdi da se ne može konstruirati niti jedna druga geometrija do one euklidske. Ipak se danas se većina matematičara slaže da se načela geometrije izvode analitički i da postoji više od jedne geometrije. Kod Kanta je zapravo problematično to što ovaj prostor kao subjektivni, univerzalni princip, koji omogućuje sintetičnost i razvoj geometrije, onemogućuje bilo koju drugu geometriju. Iz jednog univerzalnog principa uvijek slijedi jedno sigurno znanje, a u tom slučaju za Kanta ostaje mogućnost samo euklidske geometrije.¹⁶⁸

No, iako Kantov koncept prostora i vremena ne odgovara onom suvremene znanosti, Kant je u pogledu spoznaje uspio preoblikovati Humeovu nesigurnu spoznaju predmeta iskustva u sigurnu. Nužnost nije više izvođena iz osjetilnog iskustva, a Humeova teorija asocijacija preoblikovana je u transcendentno objašnjenje. Nužnost ne proizlazi iz iskustva, već je ograničavajući element koji proistječe iz prirode osjetilnosti kao takve. Postoje *a priori* elementi u umu poput prostora i vremena koji omogućuju da nešto pak bude nužno i sigurno. Kant, zapravo daje drugačije utemeljenje matematici i fizici kako bi izbjegao skepticizam, do

¹⁶⁷ Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 42-43.

¹⁶⁸ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 200-202.

kakvog je Hume došao. Po Kantu, univerzalnost i nužnost matematike ne proizlazi iz podataka opažaja, već iz forme osjetilnosti. S druge strane, promjene boje, zvuka i slično, ne ovise o samim stvarima, već o onome koji ih opaža. Ruža se može učiniti nekome crvena, nekom daltonistu siva, no ona ostaje ruža jer našu formu, odnosno *a priori* uvjet prostora, uvijek isto primjenjujemo na ružu. Nužnost, tako i sigurnost, proistječu iz *a priori* uvjeta, koji pripadaju svijesti po sebi.¹⁶⁹

2.3.2.2. Kategorije kao a priori forme razuma

Kant u *Kritici čistoga uma* razlikuje dvije sposobnosti duha. Tako on piše: „Naša spoznaja proizlazi iz dva osnovna izvora duše, od kojih se prvi sastoji u tome da se predodžbe primaju (receptivitet utisaka), a druga da se pomoću tih predodžbi predmet spozna (spontanitet pojmova). Pomoću prvoga nam se predmet daje, pomoću drugoga on se pomišlja u odnosu prema onoj predodžbi (kao samo određenje duše).“¹⁷⁰ Dakle Kant razlikuje ljudski receptivitet ili osjetilnost, o kojoj i o čijim *a priori* uvjetima je bilo riječ u prethodnom poglavlju i spontanitet, odnosno razum. Zahvaljujući jednom osjetilni predmet nam je dan, zahvaljujući drugom možemo ga misliti u svojem umu. Ova dva izvora duše, kao što kaže Kant, u ljudskoj spoznaji uvijek dolaze zajedno. Za Kanta je spoznaja, odnosno ljudsko iskustvo zapravo sinteza osjetilnosti i *a priori* pojmova razuma. U iskustvu osjetilnost ne može bez razuma, niti razum bez osjetilnosti ili, kako će Kant reći: „Misli bez sadržaja su prazne, zorovi bez pojmova su slijepi.“¹⁷¹ Dakle, običnim rječnikom rečeno, bez osjetilnog predmeta imamo samo puke, prazne forme, a bez pojmova razuma imamo osjet bez bilo kakvog racionalnog značenja. Iako ove dvije sposobnosti surađuju u ostvarivanju ljudskog iskustva kao takvog, one imaju različite zakonitosti. Razumskim zakonitostima bavi se transcendentalna logika, koja u Kanta ne mijenja tradicionalnu logiku, već se radi o novoj znanosti koja se bavi pojmovima i principima *a priori* razuma i njihovom primjenom na predmete uopće. Dok se transcendentalna estetika bavi principima osjetilnosti, transcendentalna logika se bavi *a priori* pojmovima kao nužnim uvjetima za mišljenje predmeta. U poglavlju o transcendentalnoj analitici Kant ispituje ove

¹⁶⁹ Usp. *Isto*, str. 202.

¹⁷⁰ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 49.

¹⁷¹ *Isto*, str. 49.

pojmove koji omogućuju sintezu fenomena, kao mišljenih. U transcendentalnoj dijalektici on se, potom, bavi nedozvoljenom upotrebom ovih pojmova.¹⁷²

Budući da, prema Kantu, ne postoji intelektualna intuicija, djelatnost razuma je isključivo diskurzivna pa je razum kao moć mišljenja isto što i moć suđenja jer se u sudu pojave sintetiziraju posredstvom određenih pojmova. Izjednačavanjem razuma s moći suđenja Kant pronalazi metodu ili, kako on sam kaže, transcendentalni ključ za otkrivanje *a priori* pojmova. On preko moći suđenja, odnosno sudova izvodi *a priori* pojmove mišljenja. Iako je nemoguće pobrojati sve pojedinačne sudove, moguće je utvrditi broj mogućih načina suđenja odnosno forme sudova. Za Kanta ove forme suđenja izveli su logičari prije njega, misleći pri tome ponajviše na filozofe Leibniz-Wolffovske tradicije. Međutim, oni u ovim sudovima nisu vidjeli ono što je Kant vidio, a to je da je svaka forma suda određena jednim pojmom *a priori*. Unutar sudova, zapravo postoje određeni temeljni načini sintetiziranja, koji pokazuju *a priori* strukturu razuma koji sintetizira. Preko sudova, dakle dolazimo do kategorija ili *a priori* pojmova mišljenja koji su zapravo sintetičke funkcije razuma. Prema Kantu, razum preko svoje *a priori* kategorijalne strukture sintetizira predmete osjetilne intuicije. Ove kategorije zapravo omogućuju da se predmeti misle, no oni bez osjetilnog sadržaja, kao što Kant kaže, ostaju prazni.¹⁷³

Tablica sudova i kategorija

Sudovi	Kategorije
1. kvantiteta	
opći	jedinstvo
posebni	mnoštvo
pojedinačni	cjelokupnost
2. kvaliteta	
jesni	realitet
niječni	negacija
beskonačni	limitacija

¹⁷² Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 202-203.

¹⁷³ Usp. *Isto*, str.203-205.

3. relacija	
kategorički	inherencija i subzistencija (substantia et accidens)
hipotetički	kauzalitet i depedencija (uzrok i učinak)
disjunktivni	zajedništvo (uzajamno djelovanje između djelatnog i trpnoga)
4. modalitet	
problematični	mogućnost- nemogućnost
asetorični	opstojnost (biće)- neopstojnost (nebiće)
apodiktični	Nužnost-slučajnost

Izvor : I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 58. i 62.

Bacimo li kratak pogled na kategorije, vidimo neke zanimljive kategorije koje su drugačije bile predstavljene u filozofiji racionalizma i empirizma prije Kanta. Primjerice pojam ili kategorija supstancije u filozofiji Leibniza i Descartesa se odnosila na stvar po sebi. Kant ovaj pojam nakon empirističkih kritika svrstava u kategoriju razuma kao subjektivni princip i nužan element spoznaje. Nadalje, kada Kanta uspoređujemo s Humeom po pitanju uzročnosti, vidimo da Kant pojam uzročnosti svrstava u kategorije dajući tako opravdanje znanstvenom mišljenju i osiguravajući se od skepticizma po pitanju spoznaje iskustvene stvarnosti, za razliku od Humea koji uzročnost izvodi iz iskustva te tako dovodi u pitanje nužnost bilo kakvog uzročnog odnosa i bilo kakvog znanstvenog znanja koje se izvodi iz uzročno-posljedične veze.¹⁷⁴

Nakon što je Kant izveo ove kategorije, iduće pitanje koje mu se nameće jest sljedeće: kako opravdati korištenje kategorija u iskustvu? Mi imamo opravdanje za korištenje *a priori* formi osjetilnosti, zbog toga što u samom iskustvu pronalazimo osjetilne predmete koji su uvijek u prostoru i vremenu jer nam samo u prostoru i vremenu mogu biti dani. Ono što još ne znamo jest kako se kategorije odnose na predmete iskustva. Trebaju li nam kategorije kao nužni uvjeti da bi predmeti bili mišljeni? U transcendentalnoj dedukciji Kant vidi rješenje. Cilj transcendentalne dedukcije zapravo jest pokazati da su *a priori* kategorije razuma *a priori* uvjeti mogućeg iskustva, a ova dedukcija i jest transcendentalna jer se odnosi na *a priori* uvjete mogućeg iskustva, koje nije moguće izvesti iz iskustva. U dokazivanju kategorija kao *a priori*

¹⁷⁴ Usp. E. Gilson – Th. Langan, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, str. 424.

uvjeta mogućeg iskustva Kantu pomaže i njegov kopernikanski obrat jer nemoguće je opravdati kategorije ako se um u spoznaji mora ravnati prema stvarima, no ako spoznaju upravimo prema razumu, odnosno ako je razum mjerilo stvari, onda pomoću kategorija možemo pokušati opravdati njihovu primjenu na osjetilno iskustvo. Nadalje, ako uzmemo u obzir da razum sintetizira, da sintezom on čini jedinstvo fenomena u našem iskustvu, mora postojati načelo za to jedinstvo jer bez jedinstva i njegove upotrebe, naša spoznaja bi se svodila na samo razbacani skup pojava. Veza kojom razum sintetizira pojavu, može se opisati kao „predodžba sintetičkog jedinstva raznolikoga“¹⁷⁵, a pri tome se ne misli o jedinstvu kao kategoriji, već o jedinstvu koje se sastoji u odnosu prema subjektu koji opaža i misli, koje je zajedničko pri upotrebi svih kategorija. Prema Kantu ono „Ja mislim“ mora pratiti sve naše predodžbe te ih ujedinjavati, inače nikakva pojava ne bi bila moguća bez ovog uvjeta spajanja.¹⁷⁶ Svaka raznovrsnost opažaja nužno se odnosi na subjekt u kojem se ta raznovrsnost nalazi. Ovo „Ja mislim“ koje prati sve predodžbe, Kant naziva „čistom apercepcijom“ ili samosviješću, koju razlikuje od empirijske svijesti koja je fragmentirana, razjedinjena. Čista apercepcija koja prati sve opažaje ili pojave je trajan uvjet jedinstva iskustva, bez nje uopće ne postoji predmet za mene. Kant ne govori o svijesti kao onoj koja se prije spoznaje ili koja vremenski prethodi predodžbi, njegovo „Ja mislim“ biva ili se spoznaje tek u iskustvu. Bez transcendentnog jedinstva samosvijesti nema ni iskustva, to je *a priori* uvjet iskustva, bez njega nema povezanosti pojave i kategorija. Opravdanje kategorija Kant vidi u ovom jedinstvu apercepcije, samosvijesti. Ono jest načelo spajanja predodžbi te bez njega ne postoji objektivno znanje o stvarima. No jedinstvo u samosvijesti nastaje radom razuma koji sintetizira, a on se koristi kategorijama. Po Kantu zapravo kategorije čine da predodžbe budu spoznate u nekom jedinstvu, a kako bez jedinstva apercepcije nema objektivnog znanja, tada ga posljedično nema ni bez kategorija.¹⁷⁷

Sinteza osjetilnog i razumskog po Kantu je moguća samo preko uobrazilje ili imaginacije. Pomoću nje je moguće spojiti određeni osjet s određenom kategorijom. Uobrazilja proizvodi shemu, odnosno pravilo, pomoću kojeg se određena kategorija primjenjuje na određenu pojavu. Shema nije slika, već opća procedura uobrazilje kojom nastaje slika. Dakle, uobrazilja pomoću određene sheme kategoriju ograničava na određenu pojavu i tako oblikuje fenomen u nama. To znači i da shema kategorijama određuje vremenske uvjete pod kojima se one primjenjuju na pojave. Jer je postojanje u vremenu zajedničko svojstvo svim pojavama na koje se odnose kategorije, a pošto uobrazilja spaja razum i osjetilnost, ovaj dio joj je potreban

¹⁷⁵ I. Kant, *Kritika čistog uma*, str.384-385.

¹⁷⁶ Usp. *Isto*, str. 385-386.

¹⁷⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 206-209.

kako bi se kategorije odnosile na pojave. U ovom smislu vrijeme je formalni uvjet povezanosti svih predodžbi. Dakle, primjena shematizma na kategorije i njihov odnos s pojavama uvijek u sebi sadrži transcendentalnu odredbu vremena. Ona, kao proizvod uobrazilje, ima ponešto iz oba tabora: slična je kategorijama jer je općenita i počiva na *a priori* pravilima, a s druge strane, slična je pojavi jer su sve pojave u vremenu.¹⁷⁸

Dakle, prema Kantu mi spoznajemo fenomene stvari, koji su određeni našim *a priori* uvjetima mišljenja i osjetilnošću. No što je *s noumenom*, ili stvari po sebi? Kant, kao što se moglo vidjeti u prethodnom poglavlju, ne odbacuje *noumen* kao postojeći te se time razlikuje od Berkeleya. No za razliku od svoje inauguralne disertacije, on ovdje smatra da je takav predmet nespoznatljiv, a intelektualna spoznaja nemoguća. Osjetilnim opažanjem mi možemo doći samo do fenomena, to jest stvari kakva nam se predstavlja našim *apriornim* uvjetima osjetilnog iskustva. Dakle, osjetilnom spoznajom ne možemo spoznati *noumen*, stvari po sebi, stoga bi spoznaja *noumena* bila ona intelektualna, spoznaja nečeg nadosjetilnog ili *intelligibilia*. Kako po Kantu ne posjedujemo takav oblik spoznaje, *noumen* ostaje nespoznatljiv. Ovakvo Kantovo tumačenje pojma *noumen*, kao *intelligibilia* jest pozitivno tumačenje. No, postoji i negativno tumačenje pojma *noumen*, koja je važnija u pogledu same kritičke filozofije. U negativnom smislu Kant ovaj pojam prikazuje kao graničan pojam ili neki x. Taj x označava korelat fenomenu, no neodređen je i nespoznatljiv. U ovom smislu možemo reći da je *noumen* druga strana kovanice koju ne vidimo, no koristimo je samo da označimo ovu vidljivu stranu kovanice, dakle problematički, ne i asatorički. *Noumen* je nespoznatljiv jer se kategorije kao što su jedinstvo, mnoštvo i postojanje, odnose uvijek na moguće iskustvo i tako samo na fenomene. U Kantovu objašnjenju stvari po sebi jedino je problematično što, primjerice, primjenjuje kategoriju uzrokovanja na stvar po sebi jer govori da nas ona aficira.¹⁷⁹

Prema svemu rečenome, objektivno znanje onda ne proistječe iz stvari, nego iz ljudskih moći, apercipije, apriornih formi razuma, imaginacije, i apriornih formi osjetilnosti. Sintetično jedinstvo kategorija i osjetilnosti uz pomoć uobrazilje Kantu čini objektivno i važeće znanje. Također Kant svojom *a priori* strukturom ljudskog razuma podupire čistu prirodnu znanost, koja bi se onda trebala osnivati na njegovim sintetičkim sudovima *a priori*, koja je moguća jer se predmeti iskustva moraju sintetički poklapati s *a priori* uvjetima spoznaje. Kant kroz ova *a priori* načela, koja su subjektivni univerzalni uvjeti spoznaje, želi dati utemeljenje ili opravdanje uniformnosti prirode u smislu Newtonove fizike. Time također Kant odbacuje

¹⁷⁸ Usp. *Isto*, str. 210-212.

¹⁷⁹ Usp. *Isto*, str. 219-221.

sumnju D. Humea, koji je smatrao da je uniformnost prirode stvar našega vjerovanja. Za Kanta je priroda uniformna zbog subjektivnih univerzalnih principa razuma.¹⁸⁰

2.3.2.3. Kantovo rješenje statusa metafizike

Iz Kantova nauka o transcendentalnoj analitici, postaje jasno da je metafizika u klasičnom smislu, u kojem se bavi prvim principima svijeta i želi polučiti neko znanje o njima, isključena. Razumskoj moći kategorije služe samo za predmete osjetilnog iskustva, one su, kao što je već spomenuto, bez zorova, dakle bez onog što je osjetilno dano, prazni, ili pusti pojmovi. Kategorije se dakle ne mogu proširiti na nadosjetilno, one ne mogu biti sredstvo za spoznaju *noumena* ili stvari po sebi, one služe samo za spoznaju onog što nam je dato u formi naše osjetilnosti, onog osjetilnog, fenomenalnog. Dakle, metafizika shvaćena kao znanost o prvim principima, ne može biti izvorom objektivnog znanja jer kategorije koristi za nadosjetilno, što nije njihova funkcija u pogledu objektivnog znanja, a niti nadosjetilno ne možemo spoznati intelektualnom intuicijom jer tu vrstu spoznaje ne posjedujemo. Dakle, objektivno, to jest realno znanje, u Kanta je uvijek određeno osjetilnim i njegovim slaganjem s onim razumskim. Bez ove kombinacije mi ne posjedujemo objektivno znanje. No Kant, još na početku *Kritike* spominje da je potreba za metafizikom, potreba koja se ne može izbrisati iz ljudskog duha. Slijedeći tu misao, za Kanta metafizika kao dispozicija ljudskog duha je moguća.¹⁸¹ Razlikujući razum i um kao dvije sposobnosti ljudskog duha, Kant umu pripisuje transcendentalne ideje koje se ne mogu koristiti za proširenje ljudskog znanja, no one ipak imaju pozitivnu, „regulativnu“ funkciju.

Za transcendentalnu dijalektiku Kant govori: „(...) zadovoljit će se time da otkrije privid transcendentnih sudova i da ujedno spriječi da taj privid ne bi zavarao; ali da (poput logičkog privida) čak i nestane i da prestane biti prividom, to on nikako ne može napraviti.“¹⁸² Kant smatra da ovaj privid proizlazi iz čovjekove prirode, odnosno iz čovjekovih subjektivnih sposobnosti.¹⁸³ Dakle, transcendentalna dijalektika jest kritika razuma i uma u pogledu njihove pretenzije da nam pribave znanje o stvarima po sebi i o nadosjetilnim, transcendentnim bićima. Transcendentalnom dijalektikom se želi ograničiti um i razum od njihovih pretenzija da

¹⁸⁰ Usp. *Isto*, str. 216-217.

¹⁸¹ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 226-227.

¹⁸² I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 157.

¹⁸³ *Isto*, str. 157.

pomoću transcendentálnih principa prošire znanje na nadosjetilno. No, Kant smatra da transcendentálna dijalektika ima i pozitivnu funkciju, u tome što se odnosi na neke transcendentálne ideje jer te ideje ipak nečemu služe te se prema tome Kant kroz dijalektiku želi pozabaviti i tom funkcijom.

Transcendentálna dijalektika se ne bavi razumom, niti osjetilima, već umom. Kant će kroz transcendentálnu dijalektiku razotkriti pozitivnu, „regulativnu“ ulogu transcendentálnih ideja uma i onu negativnu, nedozvoljenu uporabu istih. Kada govori o razlici uma i razuma, Kant razum naziva moć pravila, a um moć načela.¹⁸⁴ Također kaže: „Ja ću stoga spoznajom na osnovi načela nazvati onu, u kojoj pomoću pojmova u općenitome spoznajem ono posebno.“¹⁸⁵ Dakle, um pomoću načela daje općenito, čime se spoznaje ono posebno. Kant, štoviše, tvrdi da je um taj koji je „moć jedinstva razumskih pravila pod načelima.“¹⁸⁶ Prema Kantu, razum se neposredno bavi fenomenom, dok se um ne bavi fenomenima neposredno, već samo posredno jer pojmove i sudove razuma ujedinjuje pod višim principima. Um zapravo, baveći samo pojmovima u zaključku, kroz niz sudova koji imaju neku vezu s fenomenalnim želi doći do onoga za koje se može reći da nije ničim uvjetovano, preciznije, koje nije uvjetovano iskustvom. Jer sve u iskustvu jest uvjetovano u najmanju ruku našim spoznajnim moćima. Um želi doći do principa koji nisu ničim uvjetovani. Dakle, um traži prve principe spoznaje. Tražeći prve principe, ono neuvjetovano, um napreduje kroz sudove razuma, odnosno kako to Copleston naziva logičke prosilogizme, a to stalno napredovanje za Kanta jest logička maksima čistog uma. Ona od nas traži da kroz niz uvjetovanih sudova tragamo za onim koji nije uvjetovan, no ona ne pokazuje da nešto neuvjetovano zapravo postoji, ona samo traži da mi djelujemo kao da ono postoji nastojeći pod neuvjetovanim ujediniti naše uvjetovano znanje iz iskustva. Kada se pretpostavi da je niz uvjeta dostigao neuvjetovano i da neuvjetovano postoji, logička maksima postaje princip čistog uma. Zadatak je transcendentálne dijalektike da ispita ima li ovaj princip objektivno važenje ili ne.¹⁸⁷ Jer sami princip, načelo čistog uma je transcendentan, jer nema neposrednu vezu sa fenomenima, a kao transcendentan se ne može odnositi na empirijski sadržaj, stoga njegova objektivnost ne proizlazi iz osjetilnog iskustva. Izvedeni umski pojmovi sadržavaju nešto neuvjetovano što se odnosi na svako iskustvo, ali to

¹⁸⁴ Usp. *Isto*, str. 157.

¹⁸⁵ *Isto*, str. 158.

¹⁸⁶ *Isto*, str. 158.

¹⁸⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 228-229.

nešto nikad nije predmet iskustva te stoga, ako je objektivno, svoje važenje treba tražiti van iskustva.¹⁸⁸

Za Kanta postoje tri tipa silogističkih zaključaka: kategorički, hipotetički i disjunktivni, a oni odgovaraju trima kategorijama relacije: supstanciji, uzroku i zajedništvu. Um kroz sva tri tipa zaključivanja želi doći do neuvjetovanog jedinstva. U prvom slučaju do jedinstva subjekta koji sam nikada nije predikat, u drugom slučaju do jedinstva prve pretpostavke koja više ništa ne pretpostavlja i u trećem slučaju do jedinstva u formi agregata članova razdiobe za koje se više ne traži daljnja razdioba.¹⁸⁹ Da olakša stvari odnosa između tipova zaključaka i ovih jedinstava, Kant uvodi ideju najopćenitijih odnosa koje mogu imati naše predodžbe. Prvi je odnos prema subjektu, drugi je odnos prema objektu kao pojavi i treći je odnos predodžbi prema svim stvarima uopće.¹⁹⁰ U prošlom poglavlju smo vidjeli da „ja mislim“ ili apercepcija prati sve predodžbe, to jest omogućuje sintezu pojave i kategorija. Um tu sintezu želi izdići izvan „empirijskog ja“ na neuvjetovano misleće ja ili supstanciju, koja nikad nije predikat. Kada smo okrenuti odnosom predodžbi prema predmetima kao pojavama, vidimo da razum korištenjem kategorije uzročnosti sintetizira raznovrsnost osjetilnog opažanja. Um u tome pogledu postulira totalitet ili cjelovitost uzročnog niza pojava te na taj način nastaje ideja svijeta zamišljenog kao cjelokupnost svih uzročnih odnosa. Kada pričamo o odnosu predodžbi s predmetima mišljenja uopće, um traga za neuvjetovanim jedinstvom u vidu najvišeg uvjeta mogućnosti svega što se može misliti. To jedinstvo vidi u ideji Boga koja ujedinjuje sve savršenosti u jednom biću.

Prema tome tri su ideje čistog uma: duša kao trajni supstancijalitet, svijet kao ukupnost uzročnih odnosa i Bog kao ideja apsolutnog savršenstva, koji je jedinstvo uvjeta koje omogućuje mišljenje predmeta uopće. Ove tri ideje nisu urođene niti su empirijski izvedene, one nastaju stremljenjem uma da onom uvjetovanom pretpostavi neuvjetovano. Međutim, ideje uma nisu konstitutivne kao ideje razuma, ne čine objektivno znanje, pa ih Kant naziva transcendentnim. U skladu s Wolffovom podjelom, Kant razlikuje transcendentnu psihologiju, transcendentnu kozmologiju, transcendentnu teologiju. Znači ove ideje se ne mogu izvesti iz iskustva, niti ih mi možemo spoznati intelektualnom intuicijom jer nemamo tu moć. One, prema Kantu, nastaju umskom težnjom za ujedinjenjem u neuvjetovanom. Transcendentno korištenje ovih ideja od strane uma za Kanta ne donosi ništa objektivno, već čovjek samo upada u antinomije i sofistička dokazivanja.¹⁹¹ Štoviše, Kant će transcendentno

¹⁸⁸ Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 161-162.

¹⁸⁹ Usp. *Isto*, str. 168

¹⁹⁰ Usp. *Isto*, str. 172.

¹⁹¹ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 230-231.

korištenje transcendentalne ideje subjekta nazvati paralogizmima, ideje kozmosa antinomijama, a ideje bića svih bića, to jest Boga, idealom čistog uma.¹⁹²

Kada govori o prvom transcendentalnom pojmu subjektiviteta, Kant kaže da on „(...) služi samo za to da prikaže svako mišljenje kao nešto što pripada svijesti.“¹⁹³ Apercipija ili svijest za Kanta ne izvodi se iz empirije, već ona omogućuje empirijsku spoznaju uopće¹⁹⁴, pa je stoga sud „Ja mislim“ transcendentalni sud. Međutim, racionalna se psihologija bavi ovim pojmom van iskustva, to jest van mogućnosti iskustva, a um želi iz „ja mislim“ kartezijanskim načelima doći do onoga supstancijalnog, nepromjenjivog, duše. Racionalna psihologija nije empirijska nauka jer polazi od jedinstva apercipije, ona dakle polazi od načela *a priori*, a njezino korištenje kategorija ne odnosi se na osjetilno iskustvo, kako bi se kategorije trebale koristiti. Iako je o ovom pojmu psihološki moguće misliti, korištenje kategorija za nematerijalnu dušu, prema Kantu je zloupotreba jer znanstveno znanje jest zasnovano na korištenju kategorija na pojave osjetilnosti. Dakle, Kant ne opovrgava znanje o svijesti koja prati sve naše pojave, već o svijesti koja je primjerice supstancija, jednostavna i trajna. Dokazi racionalne psihologije su za Kanta zasnovani na paralogizmima, odnosno logički krivim silogizmima.¹⁹⁵ Jedan od tih silogizama jest: „Što se ne može pomišljati drukčije nego samo kao subjekt, to i ne egzistira drukčije nego samo kao subjekt, pa je dakle supstancija. Prema tome se misaono biće, smatrano samo kao takvo, ne može pomišljati drukčije nego kao subjekt. Dakle ono i egzistira jedino kao takvo, tj. kao supstancija.“¹⁹⁶ U ovom nizu silogizama pojam „ono što se može zamisliti samo i jedino kao subjekt“ koristi se različito u premisama. U prvoj premisi ovaj pojam se odnosi na predmete, to jest pojave, a u drugoj na svijest, to jest apercipiju kao formu mišljenja. Zbog ove logičke greške i zbog toga što kategorije koristimo za nadosjetilno, nemamo pravo zaključiti da je transcendentalno ja ili apercipija, supstancija. No ovaj Kantov argument možemo prihvatiti samo ukoliko prihvatimo njegovo shvaćanje samosvijesti. No, ako je apercipija nužan uvjet svakog iskustva, onda je ona kao nužan uvjet jednako realna kao i iskustvo kojemu je ona uvjet. Kant je dosta usko ograničio transcendentalni ja, no u ovom proširenom smislu taj transcendentalni ja ima više od same apriorinosti, kao realan može se reći da postaje supstancijalan te se onda čini upotreba kategorije ispravna.¹⁹⁷

¹⁹² Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 175-176.

¹⁹³ *Isto*, str. 177.

¹⁹⁴ Usp. *Isto*, str. 178.

¹⁹⁵ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 231-232.

¹⁹⁶ Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 404.

¹⁹⁷ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 232-233.

Nakon otkrivanja zabluda o nauku o duši Kant se prebacuje na nauku o svijetu ili spekulativnu kozmologiju. Kao i racionalna psihologija, spekulativna kozmologija nastoji pomoću *a priori* pojmova proširiti naše znanje o svijetu, kao totalitetu svih uzročnih veza. No za Kanta to dovodi do antinomija, a antinomija označava proturječne nekog zakona ili stavka sa samim sobom, tako da se taj isti zakon ili stavak može opravdano tvrditi u dva proturječna značenja.¹⁹⁸ Ako se antinomije dokažu, spekulativna kozmologija se mora odbaciti kao znanje. To jest, ako stvara antinomije, spekulativna kozmologija ne može izgraditi znanje o svijetu shvaćenom kao totalitet svih uzročnih veza. Kant, prema tome razlikuje četiri antinomije, a sve četiri iskazuje stavove s jedne strane metafizičkog racionalizma, a s druge skeptičnog empirizma. Tako prva antinomija sadrži stav racionalizma: „Svijet ima početak u vremenu, a s obzirom na prostor također je ograničen granicama“, i antitezu, stav empirizma: „Svijet nema početka i granica u prostoru, nego je beskonačan kako u pogledu vremena, tako i prostora.“¹⁹⁹ Druga antinomija tiče se složenosti supstancija, dok racionalistička teza tvrdi da postoje jednostavni dijelovi, supstancije, empiristi antitezom to opovrgavaju govoreći da nije ništa sastavljeno od jednostavnog i da ne postoji nešto kao jednostavna supstancija. Treća antinomija se tiče slobode, gdje se tezom tvrdi da sloboda postoji, antitezom se tvrdi da nema slobode. Četvrta antinomija se tiče nužnog bića. Dok dogmatičari racionalizma tvrde postojanje nužnog bića, empiristi tvrde da nužno biće ne postoji. Za sve četiri antinomije Kant, dakle, iznosi dokaze koji proistječu iz racionalizma i empirizma, zamjerajući im poslije krivo promatranje spoznaje stvarnosti. Primjerice, empirističke antiteze u prve dvije antinomije *fenomenalnu* stvarnost promatraju kao *noumenalnu*. S druge strane, racionalizam u prvoj zaključuje iz uvjetovanog na neuvjetovano, a u drugoj antinomiji *noumenalno* promatra kao *fenomenalno*. U trećoj i četvrtoj antinomiji koje se tiču slobode i Boga, postoji djelomična ispravnost i jednih i drugih. Tako u trećoj antinomiji racionalizam je u pravu kada zaključuje da ne postoji samo prirodni kauzalitet, a nije u pravu da se može dokazati, s druge strane empirizam je u pravu da u fenomenalnoj stvarnosti nema slobode, no to se ne može povući onda i za sveukupnost, odnosno primjerice i za moral i *noumenalno*. U četvrtoj antinomiji teza može biti u pravu kada kaže da nužno biće postoji izvan svijeta, mada ne možemo tvrditi da znamo. Antiteza može biti u pravu ako tvrdi da ne postoji takvo biće u svijetu jer nemamo dokaz za to. Iako su sve četiri antinomije, može se reći ublažive i popravljive, one su pak neispravne samim time što su moguće kao antinomije, pa je tako spekulativna kozmologija kao znanost nemoguća. Kantove

¹⁹⁸ Usp. V. Filipović (ur.), *Filozofski rječnik*, str. 28.

¹⁹⁹ I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 209-210.

četiri antinomije se odnose i na četiri tipa kategorija, no Kant treći tip kategorije, uzročnost, upotrebljava osim za treći tip antinomija i za četvrti tip antinomija. Ovakvu nedosljednost, odnosno ponavljanje kategorija Kantu zamjeraju neki kritičari, a jedan od njih je Copleston. Nadalje, izlažući ove antinomije, Kant ne staje na stranu ni racionalizma ni empirizma. Može se reći da je Kant bliži empirističkom tumačenju, no on odbacuje bilo kakav sirovi empirizam koji se ogledava u njegovim antitezama. Iako je dobar u kritici spekulativne metafizike, empirizam je također dogmatičan jer s fenomenima postupa kao sa stvarima po sebi. Mi se, po Kantu, kritičkom filozofijom uzdižemo iznad antinomija tako što ograničavamo znanje na sferu koja mu pripada, a istovremeno pravimo mjesta za moralnu vjeru zasnovanu na praktičnom iskustvu.²⁰⁰

Treća ideja čistog uma jest ideja Boga ili kako je još Kant naziva – transcendentalni Ideal. Ova ideja je ideja agregat svih pojedinačnih savršenstava. U ovoj ideji um ne spaja, ne apstrahira sve moguće predikate, savršenstva u jednu ideju, već uvjetovanom pretpostavlja ideju neuvjetovanog koja sadrži sva savršenstva, koja je ujedno i nužni prauzor ili prvi uvjet svim ostalim predikatima, ili svim stvarima koje je moguće misliti uopće. Ova se ideja kao prauzor i najsavršenija ideja – ideja *Ens perfectissimuma* – promatra prema svojoj savršenosti i kao ideja najstvarnijeg biće – *Ens realissimuma*. Ona se, dakle zamišlja kao unija neograničenih čistih savršenstva u jednom jednostavnom biću, a kao uvjet svih mogućih savršenstava, ova ideja se zamišlja kao nužno postojeće. Ova ideja predstavlja pojedinačno, nužno postojeće, vječno, jednostavno i savršeno najviše biće koje je neuvjetovani uvjet i posljednji uzrok konačne stvarnosti. Um tražeći *Ens perfectissimum*, iz njega hipostatizira *Ens realissimum*, kao individualno biće. Dakle, um iz ideje savršenog bića izvodi postojeće biće. Po Kantu je ovo pogrešno jer mi nemamo pravo govoriti da ovakvo biće postoji jer se kategorije mogu upotrebljavati samo za fenomenalnu empirijsku stvarnost. Stoga je svaki tip dokaza Božje opstojnosti pogrešan. Za Kanta postoje tri tipa takvog dokaza. prvi je fiziko-teološki, drugi kozmološki i treći ontološki dokaz. Sva tri dokaza se mogu svesti na ontološki jer sva tri na kraju operiraju s idejom Boga kao najvećeg savršenstva. Ontološki dokaz se dakle sastoji u dokazivanju Božjeg postojanja preko ideje savršenstva. Najjednostavnije rečeno, biće koje je savršeno posjeduje sve savršenosti ili sve savršene predikate, pa tako i savršenstvo postojanja. Iz toga se zaključuje, zbog toga što postoji ideja najsavršenijeg bića, ono onda nužno postoji, u suprotnom bez savršenstva postojanja ideja Boga bila bi proturječna. Po Kantu savršenstvo nije predikat koji se dodaje subjektu, stoga je ovakvo zaključivanje pogrešno. Iako mi logički ne

²⁰⁰ Usp. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str., str. 238-239.

uviđamo proturječnost u ideji Boga, ovakvo izvođenje *Ens realissimum* po Kantu je zapravo tautologija. Mi dodajući predikat postojanja ideji savršenog bića samo potvrđujemo da biće koje postoji – postoji. Ovako iz mogućnosti izvoditi postojanje za Kanta je samoobmana jer mogućnost logički već uključuje neku stvarnost. No sudovi o egzistenciji za Kanta nisu analitički, oni su prije sintetički, a postojanje nije predikat koje se samo dodaje subjektu jer bez postojanja nije samo oduzet jedan predikat subjekta, nego je cijeli subjekt „propao“. Kant kritizira i kozmološki dokaz koji zastupa primjerice Leibniz u svojoj filozofiji. Ovaj dokaz iz postojanja bića zaključuje na postojanje nužnog bića kao uzroka svih ostalih bića. Ovaj dokaz je također pogrešan jer kategoriju uzroka koristi transcendentno, da dokaže nadosjetilnu stvarnost. Također, iako um ima težnju da niz pojava ujedini u nužnom biću, popuštanje naravnoj težnji uma ne uvećava naše znanje. Ovaj dokaz se po Kantu svodi na ontološki dokaz jer kada um traži što to pripada nužnom biću, ovo nužno biće izjednačava s *Ens Realissimum*, najstvarnijim najsavršenijim bićem, apsolutno nužnim bićem, koje se izvodi iz ideje savršenstva. I konačno, fiziko-teološki dokaz je nevaljan jer iz posljedica koje pronalazimo u iskustvu zaključuje na uzroke izvan iskustva. Um ne može doći do toga znanja jer kategorije služe samo mogućem iskustvu, odnosno osjetilnom materijalu. Ovaj dokaz i zbog zaključivanja da iza plana postoji planer, koji je uzrok sve osjetilne stvarnosti, može biti pogrešan. Mi znamo da iza svakog plana ili posljedice postoji planer ili uzrok, no mi ne znamo da postoji jedan planer iza cjelokupne stvarnosti. Zbog toga ovaj se dokaz mora pozvati na kozmološki dokaz, a on se kao što smo vidjeli osnova na ontološkom dokazu. Dakle, na kraju se i fiziko-teološki dokaz svodi na ontološki.²⁰¹

Kant odbacuje prirodnu teologiju u smislu utvrđivanja znanja o postojanju najvišeg bića, no ne odbacuje je u smislu moralne teologije. Ideja nužnog bića postaje istinita kao postulat s praktične točke gledišta. Za Kanta, *a priori* uvjeti se ne mogu koristiti izvan mogućeg iskustva, stoga ne mogu dokazati ništa o Bogu. Kant sve stvari tumači dvojako, kao pojave i kao stvari po sebi, pri čemu se spekulativna, teorijska upotreba uma odnosi samo na pojave, jer su njeni *a priori* pojmovi u odgovoru na pitanje što znam uvijek vezani samo uz iskustvo. U praktičnoj upotrebi uma, Kant dopušta govor o stvarima po sebi, pa tako i o Bogu, jer praktičnom upotrebom um pokušava odgovoriti na pitanje „Što trebam činiti?“. U tom smislu pojmovi poput slobode, besmrtnosti i Boga se mogu definirati kao stvari po sebi, kao postulati. U spekulativnoj upotrebi uma pokušajem prelaska razine iskustva, govoreći o ovim pojmovima kao o stvarima po sebi, ulazimo u razne antinomije te paralogizme. Naime. spekulativni um o

²⁰¹ Usp. *Isto*, str.239-245.

samoj slobodi ne može reći ništa sigurno jer u svojim pojavama otkriva samo mehaničku uzrokovanost.²⁰² Kant u dokazima Božje opstojnosti vidi i pozitivnu svrhu, ponajviše u trećem fizičko-teološkom koji je za Kanta „jedan valjan i prirodan pravac“ za praktičnu spoznaju, odnosno za moralnu vjeru.²⁰³

Dakle, transcendentalne ideje ne mogu pružiti konstitutivno znanje, niti povećavaju znanje, ne možemo spoznati predmete na koje se one odnose, jer se ne mogu primijeniti na datosti osjetilnog opažanja, niti smo u mogućnosti čisto intelektualno spoznati objekte koji odgovaraju tim idejama, jer takvu spoznaju po Kantu ne posjedujem. Transcendentna upotreba ideja čistog uma dovodi nas do zabluda, no postoji i pozitivna upotreba ovih ideja. Ove ideje um koristi regulativno, to jest nakon što razum korištenjem kategorija i osjeta oblikuje fenomene, um sistematizira fenomene, a čiste ideje mu služe kao regulativni principi jedinstva za sistematizaciju. U psihologiji ideja ega se prikazuje kao ono što omogućuje jedinstvo svih psiholoških pojava, u prirodnoj znanosti kozmološka ideja svijeta je također heuristički princip koji nam ne govori što je na kraju uzročnosti svijeta, već nas tjera da tragamo za daljnjim i daljnjim uzrocima fizičke stvarnosti. Ideja Boga pomaže da o prirodi mislimo kao inteligibilnom sistemu, a takva pretpostavka onda potiče znanstveno istraživanje. Ove ideje u ovom smislu čine filozofiju „kao da“: kao da su duševne pojave povezane u jednom subjektu, kao da postoji konačan niz uzroka, kao da je sve uređeno inteligibilno. Kant pokazuje korisnost ovih ideja, ne kao izvora znanja, već kao pretpostavki za sistematizaciju i način mišljenja, koji ako nije točan kao kod inteligibilne stvarnosti, bar potiče njezinu afirmaciju ili opovrgavanje određenog mišljenja. Dakle, metafizika kao prirodna dispozicija jest moguća prema samoj prirodi ljudskog duha. U tom smislu ljudski um koristi razum da dođe do transcendentalnih ideja koje nemaju spoznajnu ulogu u otkrivanju svojih predmeta, predmeta koje predstavljaju, već regulativnu, imanentnu ulogu u sistematizaciji empirijskog svijeta oblikovanog razumom. Ove ideje nisu ni urođene niti su izvedene iz iskustva, one su jednostavno izvedene iz samoga uma. Prema tome, nema govora o odbacivanju prirodne težnje čovjeka prema metafizici kao nečemu što bi po sebi bilo izopačeno.²⁰⁴

Metafizika kao znanost nije moguća jer predmete njezinih ideja ne možemo naći kroz iskustvo ili u iskustvu. Moguće predmete naše spoznaje možemo naći samo u osjetilnom iskustvu, a predmete transcendentalnih ideja ne možemo naći u ni u kakvom iskustvu jer

²⁰² Usp. I. Kant, *Kritika čistog uma*, str. 17-19.

²⁰³ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, str. 245.

²⁰⁴ Usp. *Isto*, str. 245-247.

nemamo mogućnost intelektualne intuicije, a osjetilnoj spoznaji ovi predmeti nisu dostupni. Iako za Kanta metafizika kao znanost nije moguća, metafizički stavovi nisu bez značenja, niti su u sebi proturječni, ali oni ne konstruiraju znanje! Ideje čistog uma mogu imati samo simboličko značenje jer ako se pojmovi odvajaju od osjetilnog, oni postaju samo simbol.²⁰⁵ Tako je ideja Boga samo simbolična. Ipak ove ideje imaju svoju regulativnu funkciju u sistematizaciji spoznaje empirijskog svijeta koji je jedini predmet našeg znanja. A i u moralnoj vjeri su bitne.

²⁰⁵ Usp. *Isto*, str. 248.

Zaključak

Odgovor na pitanje o metafizici za Kanta nije jednoznačan. Metafizika kao znanost o nadosjetilnom nije moguća, no kao dispozicija ljudskog duha jest. Ideje čistog uma poput Boga ili duše, koje su racionalisti opravdavali i htjeli dokazati realnost objekata koji odgovaraju tim idejama, a empiristi ukazivali na nemogućnost dokaza realnosti istih, Kant objašnjava na način da im pripisuje samo regulativnu funkciju. Postojeću realnost iza ovih ideja za Kanta nemoguće je dokazati jer se naša spoznaja uvijek odnosi na ono osjetilno, a ovi pojmovi nemaju osjetilni korelativ, čime Kant zapravo staje na stranu empirizma. Sam Kant u dokazivanju realnosti koje odgovaraju ovim idejama vidi antinomije, paralogizme i neispravno korištenje kategorija. Ove ideje, kojima se čisti um bavi, za Kanta ipak nisu beskorisne jer imaju ovu regulativnu funkciju ujedinjavanja našega znanja.

Po Kantu, mi zbog uvjeta naše spoznaje – i osjetilnih i razumskih – spoznajemo *fenomen*, no ne i *nooumen* ili stvar po sebi. Ne posjedujemo ni intelektualnu intuiciju kojom bismo došli do *noumena*, a kako je osjetilna spoznaja, spoznaja samo *fenomena*, metafizika kao znanost o *noumenu*, nadosjetilnom, nemoguća je. Kant, međutim, nikada ne dovodi u pitanje opstojnost *noumena*, jer postoji nešto što nas aficira. Kod Kanta naša se spoznaja izvodi sintetički, preko kategorija kao *a priori* formi razuma. Prema tome, moguća je po Kantu i čista matematika i čista prirodna znanost. No metafizika koja bi se bavila čistim *a priori* pojmovima, mogla bi se baviti njima samo u slučaju kad se oni primjenjuju na osjetilno iskustvo. U slučaju nadosjetilne metafizičke stvarnosti, kategorije se ne mogu koristiti, niti mi možemo intelektualnom intuicijom spoznati tu stvarnost. Tako onda Kant metafiziku poistovjećuje s filozofijom spoznaje ili epistemologijom i to onom koja kreće od mislitelja k mišljenom. Samo tako je moguće, smatra Kant, osigurati sigurnost znanstvenog i objektivnog znanja.

Transcendentalna filozofija, prema Kantu, treba nadvladati jednostranosti racionalizma i empirizma. Vidjeli smo da je Kantov stav da naša spoznaja i znanje uvijek počinje s iskustvom, gdje je Kant blizak empirizmu. No cijelu spoznaju ne osniva na osjetilnosti, već tek kroz *a priori* razumske kategorije čini spoznaju cjelovitom. Bez ovog spoja nema nikakvog objektivnog znanja za Kanta. Kant onda probleme racionalizma i empirizma rješava na jedan novi domišljat način. Descartesov problem odnosa razuma i izvanumske stvarnosti Kant rješava tako da ne odvađa izvanjsko od razumskog. Kant čovjekov razumski aparat zapravo podvrgava osjetilnom jer se razumske kategorije, razumski *a priori* pojmovi primjenjuju samo na osjetilne datosti. S druge strane, Kant pokušava riješiti i Humeov skepticizam, tako da cijelu spoznaju

ne osniva na osjetilnom iskustvu, već i na *a priori* uvjetima ljudskog razuma. U tome smislu, iako se kategorije primjenjuju samo na osjetilno, njihova apriornost te s time povezana nužnost, donosi sigurnost spoznaji. Kategorije ne proizlaze iz iskustva, već iz čovjekova razuma, stoga mi ne možemo sumnjati u njih. Prema tome, znanje o prirodi nije samo vjerojatno, kao u Humea, nego u našem fenomenalnom svijetu, zahvaljujući našim uvjetima spoznaje – sigurno. No ne treba zaboraviti da se kategorije uvijek odnose na osjetilno. Dakle, osjetilnost je prvi izvor spoznaje, a kategorije donose sigurnost, te objektivno znanje uvijek sadrži ovo dvoje.

Dakle, Kant uviđa dvojakost ljudske spoznaje, ona je kombinacija *a priori* uvjeta ljudskog razuma i osjetilne datosti. Kant kombinaciju razumskog i osjetilnog uviđa i u Newtonovoj fizici. Newton, naime, prirodne zakone izvodi umski, na temelju promatranja i pokusa, i potom ih primjenjuje na pojedinačne pojave u prirodi. U Kanta se razumske kategorije također odnose na osjetilno iskustvo. No, ono što Kanta razlikuje od Newtona jest da on nema korak kojim Newton iz iskustva ili pokusom dolazi do zakona. Kant ne vidi u Newtonu samo motivaciju, već i svojom filozofijom želi dati podlogu za Newtonovu fiziku. Kant želi dati utemeljenje toj fizici. Zanimljivo je da se u tome smislu Kant bavi i matematikom, no njegova objašnjenja sintetičnosti matematike nisu najbolje prošla u suvremenoj matematici, niti njegovi zorovi prostora i vremena odgovaraju suvremenoj znanosti.

Iako Kantova filozofija u području same prirodne znanosti nema nekakav značajniji dobar utjecaj, u filozofskom diskursu ona ostaje prekretnica. Kantova filozofija ne odgovara suvremenoj znanosti premda je Kant htio dati podlogu tadašnjoj Newtonovoj fizici. U filozofiji Kant svojim kopernikanskim preokretom mijenja smjer mišljenja. Spoznaja i samo filozofiranje ne počinje toliko od samih stvari, već od ljudskog razuma i uma kao ljudskih moći suđenja i mišljenja. Ovim obratom Kant je otvorio put i filozofiji idealizma, koju će u punom smislu razviti filozofi koji slijede nakon njega.

Literatura

Primarna :

BERKELEY, George, *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1977.

DESCARTES, Rene, *Osnovi filozofije*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951.

DESCARTES, Rene, *Rasprava o metodi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951.

DESCARTES, Rene, *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb, 1994.

KANT, Immanuel, *Fizička monadologija*, u: Talanga, J. (ur.), *Immanuel Kant. Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000.

KANT, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984.

KANT, Immanuel, *Novo razjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje*, u: Talanga, J. (ur.), *Immanuel Kant. Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000.

KANT, Immanuel, *Prologomena za svaku buduću metafiziku*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953.

KANT, Immanuel, *O formi i načelima osjetilnog i razumnog svijeta*, u: Talanga, J. (ur.), *Immanuel Kant. Latinska djela*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 2000.

KANT, Immanuel, *Snovi jednog vidovnjaka, razjašnjeni snovima metafizike* u: Šikić, A. (ur.), *Ogledi o vidovitosti*, Hrvatska sveučilišna naknada, Zagreb, 2007.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Monadologija*, Kultura, Beograd, 1957.

LOCKE, John, *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd, 1962.

HUME, David, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb, 1998.

HUME, David, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, 1983.

Sekundarna:

BUZAR, Stipe, „Problem osobnog identiteta u filozofiji Davida Humea“, u: *Obnovljeni Život*, 72 (2017) 1, str. 21.-33.

CAKLOVIĆ, Lavoslav, „1. Prostor i vrijeme u klasičnoj fizici“, u: *Matematičko-fizički list*, 72 (2021. – 2022.) 4, str.241-242.

COPLESTON Frederick, *Istorija filozofije. Tom IV, Od Dekarta do Lajbnica*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1995.

COPLESTON, Frederick, *Istorija filozofije. Tom V, Moderna filozofija Britanski filozofi*, Beogradsko-izdavačko grafički zavod, Beograd, 2001.

COPLESTON, Frederick, *Istorija filosofije. Tom VI, Od francuskog prosvjetiteljstva do Kanta*, Dereta, Beograd, 2014.

GILSON, Etienne – LANGAN, Thomas, *Modern Philosophy. Descartes to Kant*, Random House, New York, 1967.

GILSON, Etienne, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scriber's Sons, New York, 1937.

FILIPOVIĆ, Vladimir (ur.) *Filozofski rječnik*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1989.

GUYER, Paul - WALKER, Ralph, „Kant's Conception of Empirical Law“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1990), str. 221-258.

MACAN, Ivan, George Berkeley (1685. – 1753.), *Filozofija.org*. Dostupno na: https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/Moderna_pdf/Berkley-final.pdf(Preuzeto: 27.2.2023.)

MCBAY MERRITT, Melissa, „Science and the Synthetic Method of the "Critique of Pure Reason", *The Review of Metaphysics*, 59, (2006) 3, str. 517-539.

SETH, Andrew, „Epistemology in Locke and Kant“, *The Philosophical Review*, 2 (Mar., 1893) 2, str. 167-186.

Internetski izvori :

DOWNING, Lisa, "George Berkeley" , u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Dostupno na:

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/berkeley/>>. (Preuzeto: 10. 3. 2023.)

FOGLIA, Marc - EMILIANO, Ferrari, "Michel de Montaigne", u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. Dostupno na:

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/montaigne/>>. (Preuzeto: 15.2.2023.)

Hrvatska enciklopedija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, mrežno izdanje. Dostupno na:

<https://www.enciklopedija.hr/>. (Preuzeto: 28.4.2023.)

O' CONNOR, J. J. - ROBERTSON, E. F, „Christoper Clavius“ u: *MacTutor*, 2008. Dostupno na: <https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Clavius/> (Preuzeto: 15.2.2023.);

<<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=44897>>.

ROHLF, Michael, "Immanuel Kant", u: N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. (Preuzeto: 13.3.2023.)

SCHMALTZ, Tad, "Nicolas Malebranche", u: N. Zalta(ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022. Dostupno na:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/malebranche/>>. (Preuzeto : 17.3.2023.)

Sažetak

Formiranje Kantove kritičke filozofije kao odgovor na epistemološke probleme racionalizma i empirizma

Kantov takozvani kopernikanski obrat i njegova kritička filozofija dolaze kao odgovor na epistemološku problematiku racionalizma i empirizma. Ova dva suprotna filozofska smjera, zajedno s Newtonovom fizikom, pružit će materijal za Kantov transcendentalni nauk koji bi trebao objasniti sigurnost čovjekove spoznaje, odnosno čovjekova iskustva, te odgovoriti na pitanje o mogućnosti metafizike kao znanosti. Ovaj rad obrađuje najvažnije predstavnike racionalizma i empirizma, te osnovne odlike njihovih filozofija, posebice epistemologije. Nakon toga, prikazuje se Kantova kritička filozofija, koju je on zamislio kao jednu višu sintezu empirizma i racionalizma, pri čemu za njega Newtonova fizika predstavlja uzor znanosti i objektivnog znanja. Također se na kraju donosi Kantov odgovor na pitanje o mogućnosti metafizike kao znanosti.

Ključne riječi: racionalizam, empirizam, Immanuel Kant, kritička filozofija, spoznaja

Summary

The formation of Kant's critical philosophy in response to the epistemological problems of rationalism and empiricism

Kant's so-called Copernican turn and his critical philosophy come as a response to epistemological problems of rationalism and empiricism. These two opposite philosophical directions, together with Newton's physics, will provide material for Kant's transcendental doctrine, which should explain the certainty of human knowledge, that is, human experience, and answer the question of the possibility of metaphysics as a science. This paper deals with the most important philosophers of rationalism and empiricism, and the basic features of their philosophies, especially epistemology. After that, Kant's critical philosophy is presented, which he imagined as a higher synthesis of empiricism and rationalism, while for him Newton's physics represents a model of science and objective knowledge. Kant's answer to the question about the possibility of metaphysics as a science is also presented at the end.

Key words: rationalism, empiricism, Immanuel Kant, critical philosophy, cognition