

STUDIJE I OGLEDI

KANTOVA FILOZOFIJA DRUGI DEO

Arhe, I, 2/2004
UDK 1 (091) : Kant
Originalni naučni rad

MILOŠ TODORVIĆ
Filozofski fakultet, Novi Sad

O JEDNOJ KANTOVOJ REČI

Apstrakt: Ova studija ima za svoj neposredan predmet jedan mali odeljak iz »Transcendentalne estetike« (*Kritika čistog uma*), u kojem treba da se potvrdi teorija o idealitetu naših čula i svih njihovih objekata, a u kojem je nekoliko interpretatora predložilo istu, čini se neznatnu, korekciju Kantovog teksta. Autor želi da pokaže da se, usled organske prirode čovekovog čistog spekulativnog uma, prilikom razmatranja i nekih osnovnih odlika naše čulnosti mora uzeti u obzir celina osnova svih naših sazajnih moći. Tako se i pojmovi, koji se koriste pri rešavanju neposrednog zadatka analiziranog odeljka, mogu razumeti samo ukoliko se misle u celikupnom obimu njihovog značenja. Voden imperativima fenomena koji promišlja, stoga, Kant možda unekoliko narušava strogost strategije svog prikaza u *Kritici čistog uma*, ali samo zato da bi održao preciznost koncepcije svojih rešenja i učenja u celini.

Gljučne reči: samoafekcija, predstava, zor, čulnost, apercipcija, stavljanje.

Stari je uvid da je razumevanje, čak i onda kada se u potpunosti ograničava na čitanje nekog teksta, stvaralački akt razumevaoca. On se tada nužnim načinom zatiče u ulozi tumača smisla teksta, koji, pogotovu ukoliko njegov predmet leži u duhovno-istorijskom području, ne mora da se otvara u nepromenljivom, uvek i za svakoga obavezujući jednoznačnom smislu, što on i ne može ukoliko govori sa pozicije stanovite povesno-epohalne udaljenosti. Priroda razumevanja i tumačenja, odnos tumača prema onome što tumači i vremenskoj distanci koja zjapi između njih – ukoliko ona uopšte postoji, kao i značaj i uloga te distance, zasigurno čine deo krucijalnih pitanja vezanih za fenomen razumevanja. Ta pitanja, nadovezujući se na zadatak utvrđivanja autentičnosti starih spisa i tumačenja smisla metaforičkog, alegorijskog ili iz bilo kog drugog razloga višeznačnog govora bogova u pesničkim, mitskim ili svetim spisima, dovela su do nastanka *hermeneutike* kao teorije

razumevanja, tumačenja i izlaganja. U svojoj dugoj istoriji, čijim tokom je ona u vezi sa *hermeneutičkim fenomenom* izgradila brojna učenja, postavila raznovrsna pitanja i pružila različite odgovore, javila su se i uverenja da je, u svrhu dolaženja do »valjanog« smisla nekog teksta, ponekad dopustivo, a nekad i obligatorno, da tumač preduzima *korekciju* teksta čak i u slučaju da ne postoji nikakva sumnja u njegovu potpunu autentičnost. Sve to, dakako, u cilju dosezanja autentičnog smisla – onog smisla, dakle, koji je imao u vidu sam autor tumačenog spisa. No, ta *hermeneutička korekcija* ne mora uvek da ima opravdanje u samoj stvari, ni da potiče iz hermeneutičkog fenomena samog, niti da ga uopšte tangira. Ona ne mora ni da se raskrinka kao puki interpretativni nanos tumača. Ponekad ona jedino pruža svedočanstvo o teškoj prozirnosti misli tumačenog autora, o njihovoj dubini na kojoj tek počiva i po kojoj se kreće čitav sistem značenja tumačenog teksta.

Dešavalo se, dakle, da su tumači predlagali korigovanje izvornog teksta u uverenju da time bolje i preciznije izražavaju autorovu autentičnu misao. Pritom su često verovali da samo ispravljaju autorovu omašku, te da je i on sam nameravao da napiše upravo ono što su oni sugerisali. Takve sudbine nisu bili lišeno ni neki Kantovi stavovi. No, te *ispravke* su se tada najčešće ograničavale samo na *detalje*, za koje se, povrh toga, činilo da nisu od kapitalnog značaja, pogotovu ne za njegovu misao u celini. Od više mesta u Kantovom opusu koja su pretrpela takvu *hermeneutičku korekciju* biramo jedno iz *Kritike čistog uma*, u kojem bi možda moglo da se prepozna još i jedno uputstvo na nešto što je od središnjeg značaja za temeljne teze Kantove transcendentalne filozofije. S njim u vezi je nekoliko tumača imalo istovetan predlog kako u pogledu toga koju Kantovu reč treba zameniti, tako i u pogledu reči koja bi na tom mestu, po njima i u duhu Kantove misli, trebalo da stoji. Navešćemo, stoga, najpre rečenicu u kojoj se ono nalazi, predloženu supstituciju stavićemo u ovalnu zgradu iza Kantove reči, a obe istaći kurzivom:

»Ono, pak, što kao predstava može da prethodi pre svake radnje da se misli bilo šta, jeste zor, i, ako ne sadrži ništa osim odnosâ, forma zora, koji – pošto on ništa ne predstavlja osim ukoliko u duhu [Gemüt] nešto ne biva stavljeno – ne može biti ništa drugo do način na koji duh biva aficiran vlastitom delatnošću, naime, tim stavljanjem njene (njegove tj. svoje) predstave, time samim sobom, tj. prema svojoj formi jedno unutrašnje čulo« (B 67-8).

Reč je, dakle, o prostoj promeni roda prisvojne zamenice, odnosno, imenice koja bi, po tim tumačima, trebalo da se nalazi na tom mestu u tekstu. Naša, pak, odluka o tome da se Kantovo »Gemüt« ovde prevodi sa *duh*, donešena je – bez veće faktičke štete – prevashodno u praktične svrhe, naime, zato da bi se u svim gramatičkim promenama i razlike u rodu provodile u potpunoj analogiji sa tekotom *Kritike*.

Ideja tumača koji predlažu supstituciju Kantove reči sasvim je jasna. Po njima bi se, tako, smisao spornog dela rečenice sastojao u sledećem: Duh biva aficiran vlastitom delatnošću time što *svoju predstavu* (a ona to jeste jer je predstava njegovog vlastitog – tj. u širokom smislu njemu pripadnog – zora spoljašnjeg čula) sâm stavlja u samog sebe (tj. u isto tako njemu pripadan zor unutrašnjeg čula). U tom smislu, naime, »tim stavljanjem svoje predstave« kao predmeta za vlastito unutrašnje zrenje u samog sebe, on pobuđuje unutrašnje čulo na to zrenje, te na taj način biva aficiran

samim sobom i proizvodi taj zor. U svetlosti takvog tumačenja se mogu razumeti i ostali Kantovi stavovi, oni u čijem kontekstu su izraženi i ovi navedeni, uostalom, kao i svi ostali stavovi u *Kritici čistog uma*. U izvesnom smislu takvo razumevanje ne iskoračuje izvan okvira Kantovog učenja. Jedino, njime se pomera fokus sa onog najbitnijeg na nešto znatno trivijalnije, na nešto što je, zapravo, već i bilo rečeno. I ne samo to. Time se izostavljaju Kantovi nagoveštaji na nešto čiji prikaz tek treba da usledi, i koji još na ovom mestu *Kritike čistog uma* upućuju na najdublje osnove njegove misli. A njih je Kant svojom rečju nedvosmisleno izrekao. Pokušajmo, stoga, da razumemo rečenicu koju je zapisala Kantova ruka.

I

Ono što najpre uviđamo jeste da se smisao proste promene reči ne iscrpljuje u jednostavnoj promeni onoga što zamenjuju sporne zamenice, već da ona nužno menja *smisao čitave genitivne konstrukcije* u kojoj se one nalaze. Jer, dok bi 'njegova (tj. od duha) predstava' značilo: predstava koja (kao spoljašnji zor) pripada duhu kao njegovo stanje; 'njena (tj. od delatnosti duha) predstava' ne bi označavalo pripadnost predstave toj delatnosti, jer odnos između delatnosti i predstave o kojima je reč nije onaj odnos pripadanja o kojem bi eventualno moglo da bude reči – on uopšte nije nikakav odnos pripadanja. Da bismo rasvetlili prirodu tog odnosa, shvatili smisao genitivne konstrukcije, razumeli spornu rečenicu u celini i, konačno, rastumačili Kantovu misao i nameru, morali bismo – u ovoj studiji onoliko koliko to njene granice dopuštaju – da odgovorimo na pitanja koja izrastaju već iz same te rečenice:

1. O kojoj *delatnosti* je na spornom mestu reč?
2. Šta se tu misli pod: *predstava*?
3. Šta je *afekcija*, a šta *samoafekcija*?
4. Šta označava *stavljanje*?

Da bismo otvorili mogućnost početnog razumevanja onoga što se time stavlja u pitanje, pogledajmo kontekst cele rečenice. U tu svrhu ćemo navesti ceo pasus u kojem se ona nalazi, a iz praktičnih razloga će se njegove rečenice po redu označiti brojem u ovalnoj zagradi:

- »II (1) Za potvrdu ove teorije o idealitetu spoljašnjeg kao i unutrašnjeg čula, time i svih objekata čula, kao pukih predstava, može izvrsno da posluži sledeća primedba: da sve što u našem saznanju pripada zoru (...) ne sadrži ništa do pukih odnosa mesta u jednom zoru (rasprostiranje), promenu mesta (kretanje) i zakona prema kojima te promene bivaju određene (pokretne sile).
- (2) Time, međutim, nije dato ono što je prisutno na mestu, ili ono što to, pored promene mesta, dejstvuje u samim stvarima.
 - (3) No, pukim odnosima se jedna stvar po sebi ne saznaje – dakle, doista treba suditi da, pošto spoljašnjim čulom nama ne biva dato ništa do pukih predstava odnosa, to i spoljašnje čulo u svojoj predstavi može da sadrži samo odnos jednog predmeta prema subjektu, a ne ono unutrašnje koje objektu po sebi pridolazi.
 - (4) Isto tako stoji i sa unutrašnjim zorom.

- (5) Ne samo da u njemu predstave *spoljašnjih čula* sačinjavaju pravu tvar kojom zasedamo svoj duh, nego i vreme, u koje mi stavljamo te predstave, koje samo prethodi svesti o njima u iskustvu, i leži u osnovi kao formalni uslov načina na koji ih mi u duhu stavljamo, već sadrži odnose onog biti-jedno-za-drugim, biti-istodoban i onog što je istodobno sa biti-jedno-za-drugim (onog postojanog).
- (6) Ono, pak, što kao predstava može da prethodi pre svake radnje da se misli bilo šta, jeste zor, i, ako ne sadrži ništa osim odnosâ, forma zora, koji – pošto on ništa ne predstavlja osim ukoliko u duhu nešto ne biva stavljeno – ne može biti ništa drugo do način na koji duh biva aficiran vlastitom delatnošću, naime, tim stavljanjem njene (njegove tj. svoje) predstave, time samim sobom, tj. prema svojoj formi jedno unutrašnje čulo.
- (7) Sve ono što biva predstavljeno jednim čulom je utoliko uvek pojava, pa bi se jedno unutrašnje čulo, tako, ili uopšte ne bi smelo dozvoliti, ili bi subjekat, koji je njegov predmet, njime mogao biti predstavljen samo kao pojava, a ne kako bi on sudio o samom sebi kada bi njegov zor bio puka samodelatnost, tj. intelektualan zor.
- (8) Pritom sva teškoća počiva samo na tome, kako jedan subjekat može unutrašnji da zre samog sebe – ali ta teškoća je zajednička svakoj teoriji.
- (9) Svest o samom sebi (apercepcija) je jednostavna predstava onog Ja, i kada bi samo time bilo *samodelatno* dato sve ono mnogostruko u subjektu, onda bi unutrašnji zor bio intelektualan.
- (10) U čoveku ta svest iziskuje unutrašnje opažanje mnogostrukog koje u subjektu biva prethodno dato, a način na koji to mnogostruko biva dato u duhu bez spontaniteta mora da se, radi te razlike, nazove čulnost.
- (11) Ako sposobnost da se postane svestan sebe treba da pretraži (aprehendira) ono što leži u duhu, onda ona mora da ga aficira, i samo na taj način može da proizvede zor o samom sebi, ali čija forma, koja prethodno u duhu leži u osnovi, u predstavi vremena određuje način na koji je to mnogostruko zajedno u duhu, jer on zre samog sebe, ne kako bi on sebe neposredno samodelatno predstavio, nego po načinu na koji on iznutra biva aficiran, sledstveno po načinu na koji se sebi pojavljuje a ne na koji jest.«

Određimo najpre mesto na kojem se nalazi ovaj pasus. Poslednje poglavlje »Transcendentalne estetike« nosi naziv »Opšte napomene o transcendentalnoj estetici«. Ono je u drugom izdanju *Kritike čistog uma* (B) pretrpelo prvu veću izmenu koju Kant preduzima u odnosu na njeno prvo izdanje (A). On je tom prilikom to poglavlje numerisao kao § 8, njegovu celu sadržinu iz (A), kojim se u tom izdanju i završavala »Transcendentalna estetika«, označio je indeksom I, a u (B) je na oko šest stranica pridodao tekst podeljen na odseke II, III, i IV, na čijem kraju stoji znameniti »Zaključak transcendentalne estetike«. Navedeni pasus, u kojem se nalazi rečenica sa predloženom korekcijom, sâm sačinjava ceo odsek II. Možda bi on, kao i sporna Kantova reč u njemu, mogli ne samo da rasvetle smisao stavova koji se nalaze u njemu – uključujući i spornu rečenicu, nego i da pruže neko obaveštenje o potrebi za tim prvim dopunjavanjem teksta šest godina nakon njegovog prvog objavljivanja. Izvesnim se, pak, čini da se ovaj pasus, koga Kant drži jednim celovitim odsekom,

može posmatrati kao manja jedinstvena celina. I njegova kompozicija pokazuje očevidan sled, tako da ćemo u njemu da razlikujemo sledeće korake:

- A (1 – 3 početak) Postavljanje zadatka vezanog za čulnu predstavu čovekovog saznanja;
- B. (3 kraj) Potvrđivanje teze vezane za spoljašnje čulo;
- C. (4 - 6) Potvrđivanje teze vezane za unutrašnje čulo;
- D. (7) Potvrđivanje teze u celini;
- E. (8) Teškoća u ovom zadatku (što za Kanta tek otvara dublje probleme, a ostaje izvan domašaja tumačenja koje predlaže korekciju Kantovog teksta).
- F. (9 – 11) Kantov pogled unapred, koji olakšava prvi korak u razumevanju sporne rečenice i problema koje ona samo otvara.

II

A.

Odsek II počinje izričitim postavljanjem zadatka da se potvrdi »teorija o idealitetu spoljašnjeg kao i unutrašnjeg čula, time i svih objekata čula«. U njegovom rešavanju, po njemu, treba poći od »primedbe: da sve što u našem saznanju pripada zoru (...) ne sadrži ništa do pukih odnosa ...«. A osnovna intencija tog potvrđivanja, i put njegovog provođenja, sastoji se u tome da se pokaže da je čovekov zor čulan, tj. konačan, da on poseduje jednu specifičnu vrstu konačnosti – jednu između mnogo logički mogućnih. Taj zadatak važi za *ceo odsek*, i ceo odsek ima *jedino njega* za svoj predmet. Najpre se čini da će Kant zadatak smatrati rešenim ukoliko dokaže ne samo da je naš zor čulan, nego i da je (1) subjektivan (što tvrdi i empirizam), ali i (2) aprioran (što u izvesnim formama tvrdi i idealizam). Time bi se, tako se čini, potpuno ostalo u granicama »Transcendentalne estetike«, u koju je taj odsek i situiran. Međutim, (3) *apriornost čulnosti* je ona neobičnost Kantovog učenja koja uvodi u njegove najdublje i najteže probleme. Njime se prividno derogira i strategija *Kritike*, jer se pokazuje da se određenja čovekovog čulnog zora ne mogu zadobiti isključivo iz »principa čulnosti«, pa se u tom smislu ne mogu ni ograničiti samo na »Transcendentalnu estetiku«. Jednu osobitost kantovski mišljene čulne apriornosti, naime, čini da u našem saznanju njoj ujedno i nužno pripada i njena za nju konstitutivna povezanost sa saznavajućom svesti, u čemu i leži idealitet naše čulnosti, koja pritom »u svojoj funkciji« (v. npr. A 51, B 75) ipak ostaje potpuno različita od razumske moći saznanja.

Tako bi u odseku II trebalo da budu potvrđene neke dalekosežne posledice osnovnih teza iz »Transcendentalne estetike«, koja sadrži Kantovo učenje da čulnost, kao jedna bitno čovekova moć saznanja, poseduje apriorne forme, i da su to prostor i vreme. Drugim rečima, na osnovu do tada zadobijenih uvida, on treba da – polazeći od jednog od njih, naime, da zrenja koja pripadaju našem saznanju poseduju forme a

priori, koje se u krajnjoj instanci svode na (prostorne i vremenske) odnose (Kant, doduše, spominje odnose mesta, promene mesta i zakone određivanja tih promena, ali objašnjenje toga bi nas odvelo predaleko) – izvede odlučne argumente u prilog teze o idealiteti naša dva čula (spoljašnjeg i unutrašnjeg), pa usled toga i idealiteta objekata tako određenih čula, objekata koji nisu ništa drugo do naše »puke predstave«. U ovom uvodnom stavu Kant, naravno, o predstavi govori samo u najopštijem i najmanje određenom smislu. Od svih predstava, pak, saznanje sačinjavaju objektivne »predstave sa svešću«, tj. svesne predstave koje se tiču objekata. A saznanje je ili zor (pojedinačan je i neposredno se tiče predmeta) ili pojam (na predmet se odnosi posredstvom zora) (v. A 320, B 376-7). Sve što mi saznajemo, ili možemo saznati, dakle, mora najpre biti (barem mogućni) predmet našeg zrenja. Prema Kantu, sada, sve što u našem saznanju, a to će reći: u našim svesnim predstavama kojima korespondira realan objekat, pripada čulnosti i čovekovom zrenju te, dakle, svoj izvor ima izvan razuma i pojmova, u potpunosti se svodi na odnose. Drugim rečima, naši zorovi nude našem saznanju samo predstave odnosa. Kod toga valja biti oprezan i Kantove reči uzeti ad litteram, jer kada Kant kaže: »sve što u našem saznanju pripada zoru ...«, onda to ne znači da to »sve« već i sâm jeste saznanje, nego samo da mu pripada – kao jedan njegov konstitutivni deo.

Tekst tvrdi, dakle, da iz idealiteta čula sledi idealitet svih objekata čula, a ne obrnuto. Da su svi objekti čula puke predstave, ovde znači samo to da oni nisu stvari po sebi nego samo pojave. Utoliko treba dokazati da sve što čovek saznaje, i sve što može saznati, mora biti (barem mogućni) objekat čula. Dakle, sve što saznajemo mi ne saznajemo onakvo kakvo je ono po sebi nego kakvo je za nas, za našu čulnost i po njoj, dakle, saznajemo kao pojavu. Od »svih objekata čula«, pak, Kanta ovde interesuje zapravo samo jedan (pravi razlog za to pokazaće se kasnije!) – čovek kao subjekat saznanja, Ja ukoliko je ono taj subjekat. A to znači, treba dokazati da čovek saznaje samog sebe (Ja kao subjekta saznanja) samo ukoliko postaje (mogućni) objekat svog čula. Utoliko i samog sebe saznajem kao pojavu, a ne kakav sam po sebi. Tim dokazom bi bio potvrđen idealitet i tog objekta čula. Problem je, dakle, u tome: kako ja, da bih saznao sebe kao subjekta saznanja, bivam sebi čulno dat, postajem objekat čula, odnosno, koji su uslovi mogućnosti za to i kako se to konkretno odigrava. To bi sobom trebalo da rasvetli i to, kako iz idealiteta naših čula sledi i idealitet tog saznatog Ja kao jednog objekta čula. Da bi došao do odgovora na ta pitanja, Kant mora da prikaže strukturu našeg saznanja, koje je kao zor i pojam nužno (svesna) predstava.

U najopštijem možemo da razlikujemo tri bitna strukturalna momenta predstave: ono predstavljajuće kao subjekat (ne u smislu nosioca ili vehikela) predstavljanja, ono predstavljeno kao objekat, predmet predstave (ne kao ono što joj korespondira izvan nje), i sam akt predstavljanja. Videli smo da ono što u saznanju kao predstavi pripada isključivo zoru – ono, dakle, što potiče od njega – sadrži samo *odnose*, koji su čisto subjektivne prirode. Da bi ti odnosi delovali, da bi *uspostavljali odnose*, potrebno je da budu pokrenuti na takvo delovanje, na uspostavljanje odnosa na nečemu kao na svom objektu. Posmatrani sami po sebi, oni ne sadrže objekat, već obrazuju *subjektivnu* stranu zorne predstave, *jesu* subjekat zora kao predstave, kojoj, u tom momentu, nedostaje objekat, te na njegovom mestu sadrži samo prazno (»slepo«) logičko polje, korelativnu naspramnost spram odnosa kao subjekta unutar predstave,

jedno čisto *Spram* njega u predstavi, koje će tek svojim *tvarnim, sadrinskim* ispunjenjem eventualno moći da primi pa time i sâmo postane objekat. No, i tada će primarni objekat njima da budu – oni sami, i to kao (samo-)zreni odnosi na zrenoj stvari! I još nešto. Tek se iz kasnijeg toka prikaza u *Kritici čistog uma* može razumeti da je već i takva konstitucija predstave kao korelativne naspramnosti dva polja predstavljanja – a u vezi s njom i konstitucija objekta, predmeta predstave u njegovoj predmetnosti – rezultat delovanja i naše samosvesti, da je ona uvek već unešena u naš zor iz nje, u krajnjoj instanci: iz transcendentalne apercepcije.

Tim pukim odnosima kao onim čisto zornim (što ne vazi za čulno, jer ono na izvestan način implicira vezu zornog s pojmovnim!), dakle, nije data ne samo *stvar po sebi*, već ni *biće, stvar kao pojava* (»stvar« kao ono na mestu prisustvujuće i u njemu kao takvom dejstvujuće), jer ti odnosi najpre čine samo formu i formalni deo predstave, njenu samo subjektivni stranu. Takođe smo videli da u toj sferi našeg sazajnog postupka nedostaje predmet celovite predstave (koji može biti i a priori, u kojem slučaju je i cela predstava a priori), tako da još nema ni cele predstave, za čije postojanje su potrebni i ostali elementi čovekovih sazajnih moći (pojam, sinteza uobrazilje, restringiranje pojma formom zora, čulna mnogostrukost samog zora, koja će najpre biti data njemu samom - u njegovom samozrenju).

Ovo do sada utvrđeno dovodi do izvesnih zaključaka, među kojima će Kant počev od ovog momenta da pravi razliku u zavisnosti od toga, na koje čulo se oni odnose, pa će u tom smislu da odvaja i posebno izvodi zaključke najpre za spoljašnje, a potom i za unutrašnje čulo.

B.

Sledeći strategiju svog prikaza, koji polazi od onog empirijskog i ide ka onom najvišem na aprioriju, Kant najpre govori o spoljašnjem čulu. I za naše spoljašnje zorove kao predstave spoljašnjeg čula važi da su samo predstave odnosa. Apriorna forma spoljašnjeg čula je prostor. To konkretno znači da je zor spoljašnjeg čula, posmatran izolovan i sam po sebi, predstava na čijoj se subjektivnoj strani nalazi sam prostor kao jedna specifično ljudska, premda i čista forma odnošenja, a namesto objekta stoji (pred-)logičko prazno polje, koje u slučaju spoljašnjeg zora naše čulnosti, po Kantu, označava jedno čisto *Izvan-sebe* (implicitno prisustvo tog *sebe* već svedoči o izvesnom načinu prisustva refleksiviteta samosvesti u čulnosti) kao *čistu spoljašnjost*, a ujedno s tim i (prostorne) odnose unutar tog *Izvan*, u spoljašnjosti. Spoljašnji zor, tako, sadrži odnos subjekta prema čistoj spoljašnjosti, koja i sama sadrži samo ciste, subjektivne prostorne odnose. Ta čista spoljašnjost sa svojim odnosima se u čistom spoljašnjem čulnom zoru nalazi na polju onoga *Spram* kao čiste korelativne naspramnosti čistog subjekta kao onog *Pred(-čim)* u predstavi.

Drugim rečima, u spoljašnjem zoru kao predstavi naše čulnosti o nekom predmetu sadržan je odnos tog predmeta kao spoljašnjeg prema subjektu. I za predstavu tog predmeta, dakako, važi da u njoj nije data stvar po sebi, objekat po sebi, ili ono što Kant naziva »unutrašnjim« za taj predmet; ono, pak, što tom predstavom jeste dato, njen predmet, jeste stvar kao pojava, i u tom smislu kao ono postojeće, zbiljsko, dakle, u smislu bića. Time je dokazan idealitet: a) spoljašnjeg čula – jer izvor i sedište tog odnosa leži u subjektu, i osniva se u njegovom aprioriju, b) njegovog objekta – jer

je pojava, pa se osniva i dat je samo u tim, u potpunosti subjektivnim apriornim formama. Te forme, međutim, ujedno čine uslov mogućnosti tog objekta kao objekta, ali i njegove objektivnosti, koja se sastoji u tome što on jeste objekat za subjekat, ali i nužno za svakog čoveka kao subjekta saznanja. I upravo takav objekat, po Kantu, poseduje realnost – »objektivnu realnost«.

C.

To isto mutatis mutandis važi i za unutrašnji zor kao predstavu unutrašnjeg čula čovekovog saznanja. Priroda te analogije između dva oblika čovekove čulnosti, kao i granica do koje Kant u njoj ide, u bitnom će saodrediti ono što će se ovde ispostaviti kao težišni problem. U ovom delu odseka II Kant polazi od toga da je vreme ono u šta stavljamo predstave spoljašnjih čula, i formalni uslov načina našeg stavljanja predstava, pa zaključuje da je ono forma zora koji je, upravo po svojoj formi, unutrašnje čulo. Da bi to pokazao makar i u najopštijim crtama, međutim, Kant će morati da napusti tlo »Transcendentalne estetike« i da se upusti u nešto što na ovom mestu još nije i ne može biti ni poznato ni u potpunosti prikazano.

Po svojoj definiciji naš unutrašnji zor ima za svoj predmet nas same, naš duh, koji je nama dat preko svojih stanja, a ova, opet, sačinjavaju naše predstave. Kant ima nadasve to u vidu kada kaže da predstave spoljašnjih čula, i to uzete u celini (koje najpre čini njihov subjekat zajedno sa čistom spoljašnjošću kao praznim 'logičkim poljem' za objekat, predmet), čine »pravu stvar« (NB – Kant ne kaže ni 'predmet' ni 'objekat') unutrašnjeg zora, kojom *zaposedamo* [besetzen] svoj duh. Samo u unutrašnjem zoru kao svom formalnom uslovu predstave spoljašnjeg zora su cele predstave – na nivou zrenja, i kao takve (celovite) predstave sačinjavaju stanje našeg duha. Do toga, pak, dolazi tako što te predstave *stavljamo* [setzen] u vreme, koje je kao ono u šta se one stavljaju forma unutrašnjeg zora, čiji je objekat ta predstava spoljašnjeg zora sama. Zapravo, subjekat u celiti te celovite predstave će, to će biti tek kasnije moguće pokazati, i sâm biti jedan samoodnos – čisti unutrašnji formalni zor (ne forma zora) kao samoodnos vremena. Za sada, taj subjekat zornih predstava nije ništa do grupa potencijalnih celina mogućnih odnosa – ovog puta vremenskih odnosa.

Analogno zoru naših spoljašnjih čula, gde prostor, kao njegova forma a priori, istovremeno obrazuje kako čistu spoljašnjost kao ono prvo Izvan, tako i prostorne odnose unutar tog Izvan, i vreme ovde ima dve uloge. Najpre, kao apriorna forma čulnog zrenja vreme čini subjektivnu stranu predstave, i to kao samoodnos; tako, vreme je ono »u šta stavljamo« predstave spoljašnjeg čula, mada ono isto tako prelazi i na objekat stranu predstave, tj. i na spoljašnji predmet kao uslov za njega kao predmeta – otuda kretanje kao oblik postojanja svega spoljašnjeg. Istovremeno, vreme je *osnov kao formalni uslov* načina na koji mi u svom duhu (dativ!) *stavljamo predstave kao predstave*. O tom stavljanju se ovde može samo unapred nabaciti da je ono, zapravo, naše konstituisanje predstave kao takve (»predstave uopšte«), i kao saznanja, pa ta konstitucija – koja je ujedno konstitucija onog u predstavi predstavljenog kao onog (moguće) postojećeg – postaje osnovni i najdublji problem *Kritike*. Na ovom mestu recimo samo da »stavljanje« i »zaposedanje« ovde pripadaju istom fenomenu pred-stavljanja, odnosno, stavljanja predstavljajući predstave kao

takve, pa time i njenog predstavljenog i uopšte predstavljivog – od strane onog predstavljajućeg samog.

Dalje, da vreme prethodi svesti o tim predstavama (ili o predmetima tih predstava) u iskustvu, znači da ono prethodi mišljenju odnosno pojmu o tom predmetu (jer pojam je »ta jedna svest koja ono mnogostruko ... sjedinjuje u jednu predstavu« A 103). Upravo radi toga još nema ni celog objekta (jer: »objekat je ono u čijem pojmu je *sjedinjeno* ono mnogostruko jednog datog zora« B 137), a ni celog, ali i zapravog subjekta predstave. Time se potvrđuje da je na ovom mestu *Kritike* još uvek reč o strukturalnim momentima predstave kao saznanja, i o njihovoj konstituciji, pre i nezavisno od uloge i upliva ne samo svesti i samosvesti, nego ujedno s tim i pre delovanja pojmovna, pa i sinteze sile uobrazilje. Time se, međutim, ujedno nameće i to da ovo mesto mora biti i granica mogućnosti zadržavanja govora u okvirima zrenja.

Tako smo došli do rečenice koja sadrži spornu reč. Prema Kantovoj strategiji provođenja zadatog potvrđivanja, ona treba da dovede do zaključka da ono što je u prethodnoj rečenici prikazano kao predstava (*nešto* na predstavljanju predstave uopšte) mora biti zor, koji po svojoj formi nije ništa drugo do predstava unutrašnjeg čula. To se odvija u nekoliko koraka: 1. To *nešto* mora biti zor zato što može da prethodi radnji mišljenja, a ono to može zato što vreme, kao pomenuti osnov i formalni uslov, prethodi svesti o predstavama spoljašnjeg čula u iskustvu; 2. Budući da sve što vreme kao taj osnov i formalni uslov sadrži jesu odnosi, ono istovremeno mora biti i forma zora; 3. Tog zora, čija je forma vreme, uopšte ima, on jeste *kao zor*, tj. *kao predstava*, jedino ukoliko nešto biva stavljeno u duhu – čime se direktno otvara pitanje o prirodi i biti tog, i uopšte svakog, stavljanja; sve što se ovde o tome kaže jeste da se ono odigrava *u duhu* (a ne da se nešto stavlja u duh), i da ono omogućava ovaj zor kao predstavu, predstavnost, predstavni karakter, zora; 4. Iz ta tri stava sledi da je taj zor »način na koji duh biva aficiran vlastitom delatnošću, ..., time samim sobom«, te da on prema takvoj svojoj formi nije ništa drugo nego zor našeg unutrašnjeg čula. Tako, budući da se radi o afekciji reč je o čulnom (a ne intelektualnom) zoru, a kako duh nije aficiran ničim izvana nego iznutra, samim sobom, tj. pošto se afekcija odigrava unutar njega samog, radi se o zoru koji je po svojoj formi unutrašnji zor, dakle, unutrašnji čulni zor. Taj samoodnos nije odnos spontaniteta (nije mišljenje i svest) nego afekcija, što znači da tu imamo samoafekciju. Sporna reč se tu javlja kao deo jednog, kako se čini, *apposituma* za aficiranje duha vlastitom delatnošću, tj. za njegovu samoafekciju.

D.

U sledećoj rečenici (7) će da se konstatuje da je time potvrđen idealitet i unutrašnjeg čula i njegovog objekta, tj. Ja-a kao subjekta našeg, ljudskog saznanja, a to onda znači i idealitet *svih* objekata čula (jer u vezi sa spoljašnjim čulom i njegovim objektom to je već konstatovano u rečenici (3). Time bi *zadatak bio rešen*. Ukratko, pošto je naše saznanje (objektivna predstava sa svešću) nužno povezanost čulnog zora i razumskog mišljenja, tj. poimanja, pošto (naše) saznanje može da proistekne samo iz toga da se oni sjedine (v. A 51, B 75, i *passim*), sve ono što je saznato mora biti i (mogućni) predmet naše čulnosti – konačno: unutrašnjeg čula. Sve što je predstavljeno čulom, pak, uvek je samo pojava, ne stvar kakva je po sebi. Utoliko i Ja,

subjekat saznanja (koje je kao takvo subjekat i naše čulnosti), koje je pravi predmet našeg unutrašnjeg čula, ukoliko je saznato, tj. svesno predstavljeno, mora biti i samo predstavljeno samo kao pojava, a ne onako kako bi ono sebe predstavljalo sebi da je njegov zor nečulan, samodelatan – dakle, da je intelektualan zor.

E.

No, ovo *rešenje* nosi u sebi i jednu »teškoću«, koja je, doduše, »zajednička svakoj teoriji«. Ona izražava pravi problem onoga o čemu se govori u odeljku II, a Kant smatra da je rešenje koje on nudi odgovor koji je nedostajao svim teorijama, radi čega bi ono trebalo da sadrži nešto temeljno i originalno iz njegovog učenja. »Teškoća počiva samo na tome, kako jedan subjekat može unutrašnji da zre samog sebe«! U pitanju je, dakle, mogućnost samozrenja, naime, kako jedan subjekat (saznanja, pa utoliko i unutrašnjeg zrenja) može da bude objekat, predmet, samom sebi, pa utoliko i vlastitog zrenja. Razjašnjenje te teškoće razjasniče i sporno mesto i celu rečenicu. Da problem premašuje mesto na kojem je postavljen videće se i po tome što Kant u rečenicama koje slede govori o svesti na način koji nije uobičajen za »Transcendentalnu estetiku«, što znači da zbog prirode samog fenomena on već ovde mora da pretpostavi čitaoca koji je upoznat i sa narednim stranicama *Kritike čistog uma*. (Dakle, narušava se strogost *strategije* Kantovog prikaza istraživane stvari, a ne doslednost *konceptije* njegovog rešenja. Može biti da je odluku da, radi prikaza svog odgovora na pitanje koje sadrži navedenu teškoću, onome prvom pretpostavi ovo drugo, Kant doneo nakon uvida koji je stekao između dva izdanja *Kritike čistog uma* – ne na poslednjem mestu i usled eventualnih kritičkih komentara i primedbi.)

III

Ne iznenađuje, stoga, da se u momentu kada su u *Kritici čistog uma* već bili uvedeni uobrazilja, razum, kategorije, svest i apercepcija, na mestu koje predstavlja dodatak za § 24 (B 152-6, – opet samo u drugom izdanju *Kritike!*) Kant na četiri stranice izrekom vraća na temu odseka II, § 8, i zapravo problem koji ona nosi u sebi. U njemu otkrivenu »teškoću« on na početku tog dodatka naziva »paradoksom« i ekplicira nešto bliže: »... //unutrašnje čulo// čak i nas same prikazuje svesti samo kakvi se sebi pojavljujemo a ne kakvi smo po sebi samima, zato što, naime, zremo sebe samo kako bivamo unutrašnje *aficirani*, što se čini da je protivrečno time što bismo morali sebe spram sebe samih da držimo (da se odnosimo) (kao) trpeći.« Opštost u kojoj Kant govori ovde na početku dodatka (*mi* zremo sami sebe, *mi* bivamo *aficirani*, *mi* držimo sebe spram sebe samih), ne praveći pri tome razliku među našim sazajnim moćima već samo ističući prividno protivrečje kao teškoću u tim samoodnošenjima, nagoveštava da će ovde, u »Transcendentalnoj analitici«, biti moguće da se teškoća obuhvati u celini, tj. u jedinstvu uzajamnih odnošenja svih naših sazajnih moći, a ne samo delimično (samo u čulnosti, kao u § 8, odsek II). Teškoća se, dakle, sastoji u tome što je to: »kako bivamo unutrašnje *aficirani*« uslov i jedini način samozrenja našeg subjekta, iz čega sledi da je, kao uslov našeg samozrenja, problematična naša unutrašnja afekcija, tj. samoafekcija, zato što ona u

sebi nosi »protivrečnost« da se u tom samoodnosu prema sebi držimo trpno. Protivrečje se tu sastoji u tome da se jedno i isto (jedan isti subjekat) drži istovremeno aktivno i pasivno, što bi sa njim u samoafekciji moralo da bude slučaj. Ono, dakle, što je po svojoj biti aktivnost, delatnost – a subjekat to jeste – u slučaju samoafekcije usmerava svoju delatnost prema sebi samom, kome, kao subjektu, ono *kao takvo* mora biti objekat – njegov, tj. svoj vlastiti objekat, a to znači da se on spram njega, tj. sebe, tj. *delatnog subjekta*, kao njegov *objekat*, bivši i sam taj *delatni subjekat*, drži *trpno*. Na toj protivrečnosti, međutim, Kant za sada ističe samo jednu stranu – pasivnost, trpnost.

No, kako je tu reč o samoodnosu jednog i istog subjekta, teškoća te iste protivrečnosti bi, naravno, trebalo da se očituje i na njegovoj drugoj, subjekat-strani. Nešto niže u istom dodatku za § 24 Kant ne samo da o tome govori, nego kaže i da u tome »nema ni manje ni više teškoća« nego na objekat-strani protivrečnosti. A to znači da je to, posmatrano na širem planu, jedna i ista teškoća koja se manifestuje na različitim mestima složene strukture o kojoj je reč, ili, u njenim različitim aspektima. Tu čitamo: »Ali, kako je Ja, ono ja mislim, od Ja koje samo sebe zre, različito (time što sebi mogu da predstavim još i druge vrste zora barem kao moguće), a ipak je jednak s njim kao taj isti subjekat, dakle, kako mogu kazati: *Ja*, kao inteligencija i *misleći* subjekat, saznajem *sebe* samog kao *mišljeni* objekat, ukoliko sam još povrh toga dat sebi u zoru, samo – poput drugih fenomena – ne kakav sam pred razumom, nego kako se sebi pojavljujem, nema u sebi ni manje ni više teškoća nego kako ja samom sebi uopšte mogu biti objekat, i to zora i unutrašnjih opažaja.«

Teškoću na subjektivnoj strani, dakle, čini protivrečnost da su Ja kao subjekat mišljenja i kao subjekat samozrenja istovremeno i različiti i jednaki. Jednakost se sastoji u tome da je to jedan i isti subjekat, tj. da su oni jednaki kao subjekti – pa u tom smislu i jesu jedan isti subjekat. Veoma je simptomatično, međutim, ono u čemu Kant vidi njihovu razliku. On je, naime, ne vidi u prirodi njihove delatnosti, ne u tome što jedno Ja misli a drugo zre. Ali, on ne tvrdi ni da je ona primarno u tome što Ja kao subjekat mišljenja dopušta mogućnost postojanja i drugačije vrste zrenja (pa utoliko i samozrenja) pored našeg čulnog zrenja. Ono što Kant ovde kaže treba uzeti sasvim doslovno. *Pointe* je, naime, u tome da naše Ja to može *predstaviti*, i to *sebi*. Dakle, u predstavi koju to Ja (sebi) obrazuje, kao prisutna stoji otvorena mogućnost drugačije vrste zrenja; ono, dakle, može biti jednako i sa subjektom nečulnog zrenja. Za Ja kao subjekta mišljenja stoji, kako na subjekat-strani tako i na objekat-strani *predstave uopšte*, otvorena mogućnost prisustva subjekta i objekta i onih vrsta zrenja koja nisu specifično naša. Subjektivna i objektivna strana predstave će u sferi našeg zrenja, stoga, budući da je ono čulno, pa utoliko i ograničenije od analognih strana u sferi mišljenja, u odnosu sa tom sferom biti restringirajuće. Dakle, Ja kao nosilac i subjekat *predstave uopšte* je u Ja koje misli i Ja koje zre (i samog sebe) jedno i isto, ali se kao subjektivna strana razlikuje najpre u našim različitim sazajnim moćima, a potom i u predstavama konkretnih oblika čovekovog saznanja. Taj odnos između subjekata dvaju naših moći saznanja, sada posmatranih u celim predstavama našeg saznanja, dakle, i u pogledu na njihove objekte, tematizuje se u daljem toku analize problematizovane »teškoće«. Ovim se očitovala razlika između Ja transcendentalne apercepcije - Ja koje je »prazna predstava« i nešto »potpuno jednostavno«, i ja kao subjekta naših konkretnih predstava (pojma i zora).

Ja kao subjekat mišljenja (ne kao subjekat predstave uopšte!), dakle, misleće Ja, ima za svoj objekat samog sebe u liku mišljenog Ja. U slučaju kada je to mišljenje ujedno *i* saznanje, u taj misleći samoodnos tog Ja nužno je uključen i samoodnos zrijućeg Ja, sa kojim je ono jednako kao subjekat (predstave), ali ne i kao subjekat predstave naše druge moći saznanja. Kako se taj dodatak u § 24 direktno odnosi na § 8 odsek II, u kojem se postavlja zadatak potvrđivanja idealiteta čula i svih njihovih objekata, to se u njemu konstatuje da je objekat mog samozrenja (zbog čulnosti mog zrenja) – pa usled toga i objekat mog samosaznanja – Ja kao pojava. Isto tako je jasno da objekat u samoodnošenju samog mišljenja nije – ili bolje: ne mora biti – Ja kao pojava, mada to važi samo u slučaju pukog mišljenja, dok onda kada ono postane naše saznanje, dakle, kada je u njegovu predstavu već uključen i zor, sa svim pratećim konsekvencama, to Ja kao objekat nužno postaje pojava. Poslednji deo navoda gotovo u potpunosti ponavlja formulaciju »teškoće« iz § 8, uključujući pritom i njene nove, sada razmotrene aspekte.

Gde se (primarno) odvija to višestruko i raznovrsno, predstavi primereno samoodnošenje Ja-a, koje je u svom samoodnosu mnogostrukim načinom samo sebi i subjekat i objekat? I kakvu ulogu u tome ima (samo)afekcija? Šta tu označavaju »stavljanje« i »delovanje duha«?

Na svoj prikaz prvog lika teškoće, onog na objekat-strani predstave samoodnošenja (našeg) duha, Kant se nadovezuje rečima koje sada, nakon razumevanja te »teškoće« u celini, možemo da shvatimo u obuhvatnijem pogledu. Usled toga, naime, što se Ja sebi predstavlja kao trpno, »u sistemima psihologije se uobičajilo da se *unutrašnje čulo* radije izdaje za jednako sa moći *apercepcije*, (koju mi brižno razlikujemo)«. Kao što je za Kanta samorazumljiva pretpostavka da je opšti oblik i rod našeg saznanja »predstava uopšte (repraesentatio)«, tako je samorazumljivo i to da je saznanje objektivna predstava sa svešču, te da je ta predstava zor ili pojam. Zapravo, ona je rezultat dvaju delatnosti našeg duha, koje mogu biti objedinjene u jednu delatnost (intelektualno zrenje), ili ostaju dve različite, premda uzajamno tesno isprepletene delatnosti, koje samo kao tako *povezane* (zajedno sa njih posredujućom uobraziljom) daju saznanje. Samo ovo drugo je, prema Kantu, slučaj sa našim, čovekovim duhom i njegovim saznanjem, i to upravo zato što njegovo zrenje nije intelektualno nego čulno, što, dakako, sa svoje strane, ima reperkusije i na bit i rezultate delatnosti razuma tj. poimanja. Osnovni problem *Kritike* čini način te *veze*, koju Kant naziva *sintezom*, na kojoj kao delatnosti našeg duha značajnu ulogu igraju (samo)afekcija, stavljanje, predstavljanje i refleksija.

No, na koji način Kant »brižno razlikuje« unutrašnje čulo od apercepcije? Šta je apercepcija, kao temeljno različita od čulnosti, napose od unutrašnjeg (samo-)zrenja? Nešto niže u poslednje navedenom pasazu *Kritike* stoji: »Apercepcija i njeno sintetičko jedinstvo nikako nije jednaka sa unutrašnjim čulom, tako da ona, naprotiv, kao vrelo svake *veze*, pod imenom kategorija ide na ono mnogostruko *zorova uopšte*, a pre svakog čulnog zora ide na objekte uopšte; unutrašnje čulo, naspram toga, sadrži puku *formu zora*, ali bez *veze* onog mnogostrukog u njemu, time još ne sadrži nikakav *određeni zor*, koji je moguć samo putem svesti o određenju tog mnogostrukog kroz transcendentalnu radnju sile uobrazilje (sintetičkog uticaja razuma na unutrašnje čulo), koju sam nazvao figurativnom sintezom.«

Apercepcija nije unutrašnje čulo jer izvorno ne pripada (čulnom) zrenju nego razumu, kome ona stoji u osnovi kao najviša tačka do koje se u njegovoj analizi može dospeti. U posljednjem navodu, kao i u celom dodatku, pretpostavlja se dosta toga što je u »Transcendentalnoj dedukciji čistih pojmova razuma« do ovog momenta već bilo dostignuto i razjašnjeno, a o čemu u § 8 još nije moglo biti govora. Radi toga se o tome i u ovoj studiji mora govoriti samo u krupnim potezima, in nuce, i uz brojne neobjašnjene pretpostavke.

Apercepcija je, najpre, »vrela svake veze«. Ona je to višestruko, no ona je pre svega vrelo one veze koja se postiže s obzirom na jedno jedinstvo koje prethodi čak i kategoriji jedinstva. Razmotrićemo apercepciju, koja je vrelo kao to jedinstvo, u tri pogleda.

I Kao transcendentalna apercepcija, samosvest, ona vezuje sve naše predstave za jedan subjekat i tako ih konačno čini predstavama. Taj subjekat je nosilac i subjekat samosvesti onog Ja koje se, u liku predstave uopšte, odnosi u njoj kao subjekat spram sebe samog kao vlastitog objekta. Kao vrelo subjektiviteta čovekovog subjekta, tako, ona je u liku transcendentalne samosvesti princip jedinstva i vrelo svake veze samo-odnošenja, dakle, svakog samoodnosa u saznanju – u predstavi uopšte i svim pojedinačnim predstavama.

II Ona je, dakle, »i njeno sintetičko jedinstvo«, princip jedinstva veze poimanje i zrenja, princip njihovog sintetičkog jedinstva ili – što je isto – princip jedinstva sinteze sile uobrazilje kao posredničke moći između razuma i čulnosti, dakako, u liku svesti o tom sjedinjavajućem jedinstvu kao samosvest.

III Kao takva ona je i vrelo kako veze u zoru, pa time i u čulnom zoru, tako i veze u mišljenju odnosno pojmu i sudu. (Na tome počiva jedan od nosećih stavova *Kritike* iz značajnog § 10: »Ista funkcija, koja daje jedinstvo različitim predstavama u jednom sudu, daje jedinstvo i pukoj sintezi različitih predstava u jednom zoru, jedinstvo koje se, opšte izraženo, naziva čistim pojmom razuma« A 79, B 104-5). Nas, međutim, interesuje jedan određen aspekt njenog upliva na zor. Protežući se kroz sve moći našeg saznanja, i kroz za svaku od njih karakterističan tip predstava, apercepcija je, dakle, princip veze i u zrenju. Kod čoveka se apercepcija uvek već otvorila u dvanaest konkretnih načina na koji nje uopšte ima u našem saznanju – u dvanaest kategorija kao čistih pojmova razuma. Preko njih, i u njihovom liku, ona se, kao princip jedinstva (u liku svesti o tom jedinstvu sinteze kao liku samosvesti) odnosi na zor dvojako, ili u dva pravca: Ona se najpre odnosi na subjektivnu stranu (čistog) zrenja, na ono mnogostruko u njemu. No, budući da najpre, sama od sebe, ona nije restringirana uslovima naše čulnosti, ona je, u tom pravcu, (dakako, u liku kategorija kao svesti o jedinstvu sinteze, jer to je modus u kojem ona u čovekovom saznanju dospeva do zrenja) najpre usmerena prema »mногоstrukom zorova uopšte«. To mnogostruko je za nju čista, u smislu neodređena mnogostrukost, to još nije a priori čulnog zrenja kao forma neke njegove konkretne predstave – već je to čisto zorno mnogostruko. Na objekat-strani zrenja, pak, ona se tiče »objekta uopšte« nezavisno od objekta čula, dakle, objekta pre, tj. nezavisno od svakog čulnog zora i njegovog objekta, koji bi već podlegao formalnim uslovima čulnosti a priori. Naše unutrašnje čulo, po Kantu, uvek sadrži u sebi neko mnogostruko koje je, doduše, »zajedno držano«, ali bez »veze u njemu«, i ono sačinjava najpre samo subjekat-stranu čulnog zora. Objekat-strana je tu samo jedno prazno logičko polje, i tek

transcendentalna apercepcija omogućava da ono postane i objekat-strana, koja potom može biti i biva ispunjena svojom stvari odnosno sadržajima. »Određeni zor«, pak, je celovita zorna predstava koja je dovršeno saznanje, zor u kojem je izvršena sinteza koja se proteže od čulnosti našeg zrenja do pojmova razuma i apercepcije kao njegove poslednje osnove. Tako, kao »vrela« ove veze u čulnom zrenju, apercepcija je jedan transcendentalni uslov mogućnosti najpre za to da se »ta čista forma čulnosti i sama naziva čist zor« (v. A 20, B 34-5) - na subjektivnoj strani celovitog zora kao predstave, a potom i za samu tu predstavu kao takvu i u celini.

Naš čulni zor kao *određen* je onaj zor koji je već postao saznanje, i to kao celovita zorna predstava praćena svešću i samosvešću, tj. apercepcijom. On je mogućan, to je ono što smo upravo videli, samo su-delovanjem celine svih naših saznajnih moći, »putem svesti o određenju tog mnogostrukog kroz transcendentalnu radnju sile uobrazilje«, što se u tački neposrednog dodira sa čulnim zorom odigrava putem »sintetičkog uticaja razuma na unutrašnje čulo« (svaki pokušaj analize te sinteze bi, dakako narušio okvire ove studije). To isto Kant izražava i u rečenici koja neposredno uvodi u govor o dva aspekta teškoće koju razmatra: »Razum ne nalazi u //unutrašnjem čulu// već takvu vezu mnogostrukog, nego je *proizvodi* ukoliko ga *aficira*.«

IV

Ovim se vraćamo na problem afekcije. Nju, dakle, nalazimo u obrazovanju predstave, pa i u obrazovanju pojma kao predstave, a time i u sferi koja prethodi metafizičkim pojmovima mišljenim npr. u relacijama aktivno-pasivno i subjekat-objekat. To potvrđuje način na koji Kant govori o (samo)afekciji. Po poslednjem navodu vidimo da razum aficira unutrašnje čulo, i »utoliko« proizvodi vezu u uvek već prisutnoj čistoj mnogostrukosti čulnosti a priori, No, na jednom mestu uvoda u Analitiku, u već pominjanom § 10, o ovome što je sada raspravljano se govori elementarnije i, čini se, u drugom aspektu: »Transcendentalna logika ima da pred njom leži jedno mnogostruko čulnosti a priori, koje joj nudi transcendentalna estetika, da bi čistim pojmovima razuma dala tvar bez koje bi oni bili bez svakog sadržaja, pa time i potpuno prazni. Prostor i vreme, pak, sadrže jedno mnogostruko čistog zora a priori, a ipak pripadaju uslovima receptivnosti našeg duha jedino pod kojima on može da primi predstave o predmetima, koji time moraju u svako doba da aficiraju pojam o tim predmetima. Jedino, spontanost našeg mišljenja zahteva da to mnogostruko bude najpre na izvestan način pređeno, prihvaćeno i povezano, da bi od toga načinila jedno saznanje. Tu radnju nazivam sintezom.«

U sferi apriorija, kao transcendentalni uslovi našeg saznanja i konstituensi predstave uopšte, u okviru koje se javlja i mnogostrukost bića kao onog predstavljivog predstave našeg saznanja, u uzajamnom odnošenju stoje, s jedne strane, čisti pojmovi razuma i, s druge, neko mnogostruko čulnosti a priori, tj. mnogostruko odnosa čiste forme našeg zora. To mnogostruko ispunjava čiste pojmove, čini njihovu pravu stvar i sadržaj, i omogućava im da ne budu »prazni«. Ono se, kao »tvar« čistih pojmova, nalazi na njihovoj predmetnoj, objekat-strani, pa ih kao njihov predmet (shodno Kantovom shvatanju afekcije) nužno i aficira. Pritom, ovo *aficirati* treba dovesti u vezu sa *čulnom afekcijom* (kod *spoljašnje afekcije* je per

analogijam takođe reč o čulnoj afekciji – delovanje onog što izvan nas, iz *spoljašnjosti*, pobuđuje našu moć saznanja – Kant kaže i »moć predstavljanja« - proizvodi oset, koji još nije saznajna predstava, i to proizvođenje Kant označava neodređeno mišljenim izrazom »dejstvo«, nemajući pritom u vidu istoimenu kategoriju), naime, videćemo da se razum, odn. mišljenje i poimanje, prema tom aficirajućem odnosi putem sinteze uobrazilje, aficirajući ga pritom (tim istim putem) i sâm. U tom smislu ono je prvi i neposredan predmet čistog pojma, koji kao celovita pojmovna predstava a priori sačinjava formu empirijskog pojma.

To čisto mnogostruko je kao forma *našeg zora* a priori, zapravo, mnogostrukost prostornih i vremenskih odnosa, koji su na taj način tvar čistih pojmova, a istovremeno »ipak« ostaju uslovi pod kojima naš duh uopšte prima predstave – ostaju uslovi njegove receptivnosti. Jedino pod tim uslovima naša zorna predstava ima takvu predmetnu, objekat-stranu, koja joj omogućava da imamo saznajni odnos s onim što Kant naziva *predmetima izvan nas*, da ih *saznajemo*. Štaviše, prostorno-vremensko mnogostruko čistog čulnog zora a priori kao uslov receptiviteta našeg duha ima udela na transcendentnim uslovima kojima se konstituiše predmet čulne predstave, a ujedno pripada njenom subjektu, čime i sačinjava jedan deo uslova konstitucije predmetnosti predmeta predstave, predstavljivosti onog predstavljenog, bića u njegovom bitku.

Prostor i vreme kao čisto mnogostruko, kao uslov receptiviteta našeg duha, moraju sa svoje strane, kao deo uslova konstitucije predmetnosti predmeta naših predstava, da aficiraju pojam kao transcendentni uslov njegovog predmeta, čije logičko prazno polje uvek već sačinjava struktura samosvesti, transcendentalne apercepcije, koja i stoji u osnovi svakog pojma. Oni, doduše, jesu pasivan momenat saznanja, zato i ne aficiraju pojam u smislu pobuđivanja, ali zauzimajući mesto korelativne naspramnosti subjekta u predstavi uopšte – mesto stvari i sadržaja (u izvornijem smislu: predmeta) pojma, oni aficiraju *čisti pojam razuma* kao subjektivni stranu svakog pojma.

Kantova reč »jedino« u poslednjem navodu znači: *ipak, zbog toga ništa manje* aktivna strana tog odnosa aficiranja nije ni ovde pojmovna strana, mišljenje, razum – posredstvom sile uobrazilje, koja preko svoje sinteze aprehezije neposredno deluje na (»prelazi, prihvata i povezuje«) mnogostruko našeg čulnog zora. Genuina delatnost sinteze i jeste sjedinjavanje u jedinstvo – u krajnjoj instanci, jedinstvo apercepcije.

Sve vreme se u *Kritici*, zapravo, i govori da zor biva aficiran razumom, bilo neposredno njegovim pojmom, bilo posredno preko sinteze uobrazilje. Sada smo, pak, videli da prostor i vreme, čiji odnosi sačinjavaju ono apriorno mnogostruko našeg čulnog zrenja, aficiraju pojam (NB – i ovo poslednje navedeno mesto *Kritike* je pretrpelo hermeneutičke korekcije interpretatora!). Čini se da i to obelodanjuje jednu protivrečnost. U izvesnom smislu to i nije netačno; međutim, to je ujedno i deo suštine rešenja problema zadate teškoće one protivrečnosti čije rešenje bi, barem početno i u formi nagoveštaja, trebalo da rasvetli i naše sporno mesto. O tome govori još jedan deo u već navođenom dodatku: »Ono što određuje unutrašnje čulo je razum i njegova izvorna moć da ono mnogostruko zora povezuje tj. dovodi pod apercepciju (kao onom na čemu počiva čak i njegova mogućnost). No, pošto razum u nama ljudima nije i sâm moć zrenja, ..., to njegova sinteza (ako se on posmatra samo za sebe) nije ništa drugo do jedinstvo radnje kojeg je on kao takvog sebi i bez čulnosti svestan, kojom on, međutim, čak i čulnost može unutrašnje da odredi u pogledu

mногоstrukog koje mu može biti dato prema formi njenog zora. On, dakle, pod imenom *transcendentalne sinteze sile uobrazilje* vrši onu radnju na *pasivni* subjekat čija je on *moć*, o čemu s pravom kažemo da time biva aficirano unutrašnje čulo.«

V

(Samo)afekcija je, dakle, deo suštine Kantovog rešenja problema teškoće »koja je zajednička svakoj teoriji«, problema trpnog držanja nas kao subjekta saznanja u odnosu prema samom sebi, jer se prema sebi trpno odnosimo kada se sebi samima pojavljujemo (sebe spramstavljamo) kao vlastiti objekat, predmet. Treba, dakle, da se odredi priroda afekcije (u svakom njenom obliku) i sa njom vezane, i nju zasnivajuće, samoafekcije. A ona prima facie otvara barem tri područja problema: 1. Kako unmutar nje misliti relaciju trpnost-delatnost, pasivnost-aktivnost; 2. Koja je priroda njenog samoodnosa (i u tom okviru relacije pasivnost-aktivnost, kao i subjekat-objekat); konačno 3. Šta u svetlosti tih relacija oznacavaju Kantovi osnovni pojmovi o (čulnom i nečulnom) zoru (te samo-zoru i samo-afekciji) i, s tim u vezi, o (čistom i počuljenom) razumu (te samo-delatnosti i samosvesti). Ovde možemo u to ući samo u formi početnih nagoveštaja.

(1) Već u zoru se srećemo sa osobitom dualnom vrstom postupanja čovekovog duha. Ono je u njemu, kao receptivnom zoru, primarno primanje utisaka, pasivnost, trpnost, odakle potiče i njegova potreba za pobuđivanjem i upućenost na njega. Istovremeno, budući da njegove čiste forme a priori, kao ono što te utiske, konstituišući ih u svoj predmet (na čijoj predmetnosti je prethodno takođe konstitutivno učestvovalo), »uređuje i stavlja u izvesne forme« - forme koje su one same, naše zrenje pokazuje i svojevrsnu aktivnost. Analogna dualnost trpnosti i aktivnosti se javlja kako na subjekat-strani zorne predstave našeg saznanja tako i na njenoj objekat-strani (jer njen objekat je, s jedne strane, ono pobuđujuće, a s druge, on prima na sebe forme, biva dovedeno u red i stavljeno u određene odnose), ali i u sa-odnošenju takvog njenog subjekta i objekta. Ili, možda se to isto može izreći i tako da je tu reč o receptivitetu, trpnosti, u uvek konkretno artikulisanom sa-odnošenju pasivnosti i aktivnosti. Naravno, ta trpnost i delatnost, kao i njihovo sa-odnošenje, više ne mogu biti mišljeni nekim od uobičajenih pojmova i kategorija (npr. uzajamnog dejstva), jer taj delatno-trpni postupak našeg zrenja, time što učestvuje na konstituciji predstave uopšte, prethodi svakom pojmovnom i kategorijalnom određenju. Taj trpno-aktivni odnos, koji vlada između subjekta i objekta predstave našeg čulnog zora, dakako, uvek već je primio i formu sa-odnosa iz svoje »povezanosti« - u krajnjoj liniji – sa apercepcijom. Između ostalog i radi toga mi mutatis mutandis jednu osobitu trpnu aktivnost očekujemo i u postupanju našeg razuma, u poimanju i suđenju.

(2) Dakle, kako jedan osnov tog sa-odnošenja sačinjava transcendentalna apercepcija, samosvest, to se u izvesnim svojim aspektima to sa-odnošenje pokazuje kao samo-odnošenje, a njegovi relati kao ono isto. Usled toga forma našeg zora, kao subjekat zrenja i ono zapravo aficirano, prelazi na drugu stranu, na stranu objekta u zornoj predstavi, čime nastaje čisti zor. Dakako, već tu nisu na delu isključivo elementi (čistog) zora, jer imamo uplive razuma i njegovih pojmova, konačno i

njihovog osnova: samosvesti kao principa samo-odnošenja i jedinstava, što je neophodno da bi zor postao jedinstvena, konkretna i dovršena predstava o nečemu. Već smo videli da ta dvostruka uzajamnost, posmatrana zajedno sa gore prikazanom specifičnom uzajamnošću trpnosti i aktivnosti u predstavljanju, kada stupi u samo-odnos, svojom takvom dualnom prirodom boji i subjektivnu i objektivnu stranu predstave. Upravo to je ono čiji jedan konstitutivni deo, posmatran u perspektiva našeg čulnog zora, Kant pokušava da misli i izrazi svojim pojmom i terminom: *(samo-)afekcija*.

(3) Naš zor je čulan, on nije samodelatan i proizvođen, on sâm se čak ni ne samo-aficira nego biva aficiran – nečulan, intelektualan zor (zorni intelekt) nije naš. Samozrenje je samoafekcija duha (duh, tj. duša je tu predmet), i u samozrenju zor ne zre samog sebe (osim u slučaju kada je spoljašnji zor predmet unutrašnjeg, mada ni to nije potpuni samo-odnos), nego samozrenje imamo onda kada duh zrenjem ima samog sebe za svoj predmet; duh (svojim) zrenjem zre samog sebe a ne sâm zor, tj. sâm zrenje (»Ako kažem: u prostoru i vremenu zrenje, kako spoljašnjih objekata tako i samozrenje duha, predstavlja njih oba onako kako on aficira naša čula, tj. kako se on pojavljuje, ...« B 69). Dakle, samozrenje nije samoodnos zrenja nego samoodnos duha u zrenju. Tako, mi tu imamo samoafekciju duha, a ne zora, iako je ono aficirano zor u njegovoj formi, i mada je i ta forma jedan formalan zor, u kojem postoji subjekat-objekat relacija, taj zor još ne daje ni pojam, jer za pojam je potrebno još i mišljenje, tj. predmet. Ulaziti dublje u objašnjenje tih stanja stvari, pogotovu u vezi sa analognim formama razuma, narušilo bi granice ove studije. Radi toga se vraćamo na neposrednu temu.

Iz dosadašnjih uvida je postalo jasno da se već i početni stavovi *Kritike* moraju razumeti u doslovnom Kantovom smislu, mada će potpuna i precizna određenja pojmova koji se u njima koriste biti data tek u kasnijem toku knjige. Tako, nakon što je u njenoj prvoj rečenici *zor* definisao kao ono čime se saznanje »neposredno odnosi prema predmetima«, i kao »posrednika« preko kojeg se mišljenje (razum) odnosi prema predmetima, druga o zoru kaže: »A njega ima samo ukoliko nam je predmet dat, a to je, opet, nama ljudima moguće samo time što on na izvestan način aficira duh« (A 19, B 33). Time je o afekciji rečeno: a) ono aficirajuće je predmet; b) ono aficirano je duh, premda je ono neposredno aficirano uvek *forma*, i to *primarno* zora, ali ujedno s tim i duh u celini svoje predstavljajuće delatnosti; c) afekcija omogućava zrenje – kao deo našeg, ljudskog saznanja, jer omogućava i d) datost predmeta nama ljudima. Pri tom:

(a) Kod Kanta termin *predmet* ima barem četiri značenja, koja Kant nedvosmisleno ima u vidu, precizno razgraničava i minuciozno promišlja, mada ih terminološki ne distingvira (slično je i u slučaju nekih drugih temeljnih ali i strukturiranih fenomena, čije elemente, zajedno sa njihovom celinom, Kant takođe pokriva uvek samo po jednim terminom, npr. *predstava*, *zor*, *pojam*, itd.).

I (Samo uslovno »predmet« označava) ono neodredivo koje izaziva struju utisaka i koje bi, prema tome, trebalo biti ono našem saznanju korelativno naspramno izvan njega, ono na šta se naša saznavna predstava (*perceptio*) odnosi i što kao takvo i reprezentuje, ali ne saznaje onakvo kakvo je po sebi; u pravom smislu to nije predmet već »stvar po sebi«.

II Pojava (za razliku od stvari po sebi) kao ono što čovekovim konačnim saznanjem jeste *saznato*, pa kao takvo i *jeste*.

III Predmetna strana svake naše predstave; u slučaju forme čistog zora predmetna strana još nije dovršen predmet (premda to može biti čist formalan zor, njemu nedostaje tvar, sadržaj, i sačinjava ga samo forma u svom samoodnosu), dok u slučaju čistog pojma (kategorije, odnosno nocije), kojem isto tako nedostaje tvar, jer u njemu još nema restringiranja čulnosti kao našeg zrenja, postoji mogućnost čiste predmetnosti, jer u njemu uvek već stoji kao njegov osnov transcendentalna apercepcija (»Ja mislim«). Kod apriornog pojma, pak, postoji predmet, koji je takođe a priori, i u njemu je predstavljeno uvek neko konkretno jedinstvo apriorija mišljenja i čulnog zrenja. IV Predmetnost predmeta, ono što je svemu onom što se našem saznanju – i u njemu – javlja kao njegov (mogućni) predmet uvek već omogućilo da to i bude: (njegov) *predmet*, a koji se konstituiše transcendentalnim uslovima mogućnosti predstave uopšte. Da je predmet, u svoj mnogostrukosti svojih značenja, ono aficirajuće, znači da on pobuđuje formu na njenu trpnu aktivnost (koja ne mora uvek biti i /tranzitivna/ delatnost – ona to nije ni kod pojma, koji je aktivan od sebe, te njegovo aficiranje čulnošću znači restringiranje i usmeravanje njegove delatnosti ka mogućnom iskustvu).

(b) Duh se, kao što je već napomenuto, ovde misli u neodređenom smislu celine čovekovih moći saznanja, jer se još uvek ne provodi izričita distinkcija između zrenja i poimanja, kao ni između subjektivne i objektivne strane predstavljajućeg sazajnog procesa u bilo kojem obliku i na bilo kojem nivou. Premda je ono gde se aficiranje zapravo i primarno odigrava »naša moć predstavljanja« (v. npr. B 72), Kant najčešće govori o aficiranju našeg duha, ali i tako da je ono što aficira predmet u njegovim različitim značenjima, a ono što biva aficirano naše (unutrašnje) čulo. No, mi smo videli i *uzajamno aficiranje* razuma i čula: 1. čula aficiraju razum jer je njihova mnogostrukost (odnosa) predmet na koji razum deluje preko sile uobrazilje (a uvek je predmet, objekat, ono što aficira subjekat); 2. razum aficira čulo delovanjem sinteze koja povezuje čulnu mnogostrukost u jedinstvo. Tako se afekcija raskriva kao odnos koji poseduje dve strane koje otvaraju svoje dve perspektive: (1) zor aficira pojam (ne svojim delovanjem nego) restringirajući ga kao predmet njegovog delovanja; (2) pojam aficira zor (svojim delovanjem na njega kao) povezivanjem njegove mnogostrukosti u jedinstvo predmeta, pri čemu predmet, objekat, Kant i određuje adekvatno tome: »Objekat je ono u čijem pojmu je *sjedinjeno* ono mnogostruko jednog datog zora« (B 137). Predmet, objekat je, dakle, ono što je zapravo pojmljeno u svakom pojmu, čija je forma predstava jedinstva sinteze mnogostrukosti. Pojam je ono završno što preko sile uobrazilje, koja je ono genuino delatno na predstavljanju – sâmo predstavljanje kao delatnost, donosi predmetnost predmetne strane predstave uopšte do zora.

(c) Našem konačnom, ne-intelektualnom i ne-samodelatnom zrenju, da bi ono uopšte bilo (da bi zrelo), neophodan je predmet, ono što će ga (upravo kao njegov predmet) aficirati – pobuditi i pokrenuti. Naše zrenje je upućeno na njega i njegovu afekciju, i u tome je bit njegove konačnosti: njegovo *po sebi* je da je *po drugom*. Bivši aficirano svojim predmetom (a i u aficiranju i u predmetu, kao što smo videli, učestvuju i uobrazilja i razum i apercepcija: »Razum određuje unutrašnje čulo ..., na

zrenje«, B 157), zor biva pobuđen na provođenje njemu svojstvene aktivne trpnosti dovođenja u red, uspostavljanja odnosa, formiranja.

(d) Svako saznanje je ponajpre zrenje. Ono se odnosi neposredno, a razum posredno - posredstvom zrenja, na predmet - primarno u njegovom značenju II i III. Predmetnost, predmet u značenju IV, nastaje tek sintezom zora i pojma u najdubljim sferama apriorija ta tri »elementa« naše tri sazajne moći i njihovog uzajamnog saodnošenja, premda u jednom stanovitom smislu njen poslednji osnov leži prevashodno u transcendentalnoj apercepciji. Generalno posmatrano, *predmeta saznanja* ima samo tamo gde je zrenje konačno, gde ono nije samodelatno, intelektualno (u slučaju ovog poslednjeg se o *njemu* kao onom saznatom ne bi moglo govoriti na isti onaj način na koji se govori o predmetu našeg saznanja). Našem zrenju, pak, kao konačnom, da bi ono bilo saznanje, predmet mora biti »dat« - ono ga sâmo ne može izdejstvovati, proizvesti. A da bi takvom zrenju *predmet* bio uopšte dat, ono što će postati njegov predmet ga mora najpre *aficirati*. Osnovne značajke pojma: *afekcija*, pak, Kant uzima na modelu spoljašnje afekcije (što nije njegovo ni najdublje ni pravo značenje za Kanta), gde aficirati, kao što smo videli, znači:

I *pobuditi*, dovesti do javljanja i dualnog pasivno-aktivnog postupanja;

II to učiniti u *svojstvu predmeta*; kao posledica svog (potencijalnog) predmetnog karaktera on aficira ono čiji predmet on i jeste. U transcendentalnoj sferi *predstavljanja uopšte* (u kojoj se, međutim, dešava temeljno aficiranje), aficirati i (samo)afekcija poseduje još i neka druga značenja.

Afekcija i samoafekcija su, naime, nešto što se odigrava primarno u temeljnim, transcendentalnim sferama apriorija čovekovog saznanja ukoliko je ono čulno, i što čini jedan elemenat osnove konstitucije onoga što Kant naziva »predstava uopšte«, elemenat transcendentalnog postupka predstavljanja predstave kao predstave. Pošto se Kantova transcendentalna filozofija, po svojoj osnovnoj temi, sastoji u utvrđivanju prirode, granica i obima našeg saznanja, a ovo se sastoji u objektivnim predstavama sa sveću, njen prevashodni zadatak je da rasvetli prirodu, tj. konstituciju naše sazajne predstave kao takve. Kako naše saznanje sačinjavaju zrenje, razum i njih posredujuća uobrazilja, to je razumljivo da će svaka od njih na osobiti način da učestvuje u toj konstituciji. *Afekcija* označava učešće našeg čulnog zora u tome, *refleksivnost* je udeo razuma utemeljenog u apercepciji, a *delatnost* kao par excellence delatnost proizvođenja refleksivne predstavne situacije u predstavi uopšte indicira učešće uobrazilje (otuda sinteza /re-/produkcije i zauzima centralni deo sinteze sile uobrazilje po /A/). No, one moraju da sačinjavaju samo transcendentalne delove, ili možda pre aspekte, jedinstvene celine tog konstituisanja, kroz koju se svaka od njih na uvek osobiti način proteže, a koju Kant označava izrazom *stavlanje*. Temeljnu *ontološku* ulogu pojma »stavlanje« [setzen, *positio*] u filozofiji koja je usledila nakon Kanta (uostalom, kao i pre Kanta i kod samog Kanta: »*Bitak* očigledno nije realan predikat, tj. pojam o bilo čemu što može da pridode pojmu neke stvari. On je samo pozicija jedne stvari, ili izvesnih određenja po sebi samim« A 598, B 626) objašnjava to da se stavlanjem predstave uopšte konstituiše i predmetnost njenog predmeta kao predstavljivost onog u predstavi predstavljenog kao bića u svom bitku, što i artikuliše Kantov način izlaganja bitka.

VI

Sada, kada imamo u rukama prvo objašnjenje Kantovih pojmova »predstava«, »afekcija«, »stavljanje«, i kada imamo u vidu barem delimično značenje njegovog pojma »delatnost«, nešto smo bliži razumevanju smisla Kantovih reči i u spornoj rečenici. U njoj stoji da unutrašnji zor nije izdelovan delatnošću duha, nego je njome aficiran. Delatnost duha, dakle, ne rezultira direktno čulnim zorom nego afekcijom, naime, njome duh aficira samog sebe, a čulni zor je način te samoafekcije duha izazvane njegovom vlastitom delatnošću. Zor je, pak, predstava. On se uspostavlja kao predstava tek kada nešto biva stavljeno u duhu – ne u duh, dakle, ne kada *u duh* bude stavljen spoljašnji zor, nego kada *u duhu* bude stavljena predstava uopšte kao uslov mogućnosti svake predstave, pa i njega kao predstave. Uslov njegove mogućnosti kao celovite predstave našeg saznanja ne obrazuju samo apriorne forme naše unutrašnje (i spoljašnje) čulnosti, nego celina transcendentálnih uslova mogućnosti predstave uopšte, za šta su neophodni izvorni transcendentálni uslovi mogućnosti koji su prisutni u svim našim moćima, i njihovo uzajamno sa-odnošenje. Apriorne forme razuma, sa svojim osnovama u kojima leži refleksivnost kao najviši princip jedinstva, deluju posredstvom onog genuino delatnog – posredstvom sintetičke delatnosti sile uobrazilje – na zor, koji tu delatnost prima kao način (samo)afekcije time što tom delatnošću jedinstva sinteze biva *sjedinjeno* (povezano) ono mnogostruko njegove čulnosti. A to nije ništa drugo nego postupak konstitucije, uspostavljanja predstave uopšte, postavljanje predstave kao predstave sa svim nju konstituišućim elementima, pa i stavljanje onog u njoj predstavljivog kao bića u svom bitku. Taj postupak se uvek već odigrao u svakom predstavljanju (predstave kao predstave) – u zrenju ili poimanju odnosno suđenju. U spornoj rečenici se, primereno temi odeljka u kojem se ona nalazi, daju početni nagoveštaji o onome što je u osnovi predstavskog karaktera čulnog zora, ili o onom delu uloge u jedinstvenom postupku stavljanja predstave uopšte koji primarno pripada čulnom zoru. Odlučujuće reči pri tom leže u spornom delu te rečenice: duh stavlja predstavu svoje delatnosti. U njima sada možemo naći sledeći smisao: pri stavljanju predstave uopšte (kao osnove svakog predstavljanja) kao jedan konstituens tog stavljanja fungira i stavljanje delatnog dela predstave uopšte, koji je izražen predstavom genuine delatnosti našeg duha, putem apriorne sinteze sile uobrazilje. Preko nje i u njoj u tom stavljanju sudeluje i aprioritet pojma – kategorije i transcendentálna apercepcija, koji, kao delatni elementi aprioriteta (dakako, ne kao sama delatnost), preko načina takve samoafekcije uključuju i naše čulno zrenje u jedinstvo aprioriteta svih naših moći. Tek tako povezani, i uzajamno sebe povezujući, svi oni i obrazuju – *stavljaju* – u našem duhu *predstavu uopšte*, koja čini uslov mogućnosti konstitucije bilo koje predstave kao predstave, pa i predstave unutrašnjeg čula. U toj sferi, na tom nivou najdubljeg osnova, naše čulno zrenje sudeluje (samo)afekcijom. Sporna rečenica završava u tom smislu, ali u tom smislu je i započela. Vremenski odnosi, kao ono u predstavi što prethodi svesti, tj. mišljenju u saznanju (»u iskustvu«), jeste ono što u konstituciji predstave uopšte pripada zoru, drugim rečima, ovde je tema ono što je na predstavljanju uopšte, na stavljanju predstave kao predstave, doprinos našeg čulnog zora.

U spornom delu rečenice, dakle, Kant razmatra naš čulni zor najpre kao predstavu, pa i govori o uslovi mogućnosti tog tako obrazovanog unutrašnjeg zora upravo *kao predstave*. Utoliko njen sporni segment ne govori o predstavi koja bi nekako *prispadala* delatnosti kojom duh spoljašnji zor stavlja u unutrašnji, nego o *predstavnom karakteru* one delatnosti duha kojom on u predstavu uopšte utiskuje tu delatnost u formi predstave o toj delatnosti kao delatni deo predstave uopšte, i time u samom sebi *stavlja* svaku predstavu kao predstavu. U duhu se, dakle, time nešto stavlja – u smislu uspostavlja i postavlja, što i jeste samo predstavlanje uopšte kao postavljanje onog Pred i njegovog Spram, i ujedno s tim uspostavljanje njihovog uzajamnog odnosa. To stavljanje i jeste ono primarno *tetičko*, što kao *positio* izlaže *bitak* kao ono predstavljivo i predstavljeno predstave. Ako je stavljanje reč za postavljanje predstave, njome i onog predstavljivog i svagda aktualno predstavljenog predstave, onda je tu reč o njegovom stavljanju predstave kao predstave koje nije ništa drugo do predstavlanje predstave uopšte. Takvo stavljanje unutar duha sačinjava transcendentelni uslov mogućnosti i za to da spoljašnji zor uopšte može da se stavi u formu unutrašnjeg, te da se na taj način u celini kao predstava može oformiti i spoljašnji i unutrašnji zor.

Na mestu na kojem se u *Kritici* nalazi sporna rečenica i ceo odeljak II, ekspozicijom navedenih uslova Kant zapravo tek otvara pitanje: Koja je to delatnost duha koja izaziva njegovu samoafekciju kao transcendentelni uslov konstituisanja predstave (unutrašnjeg zora) kao predstave, a koja ujedno u sebi sadrži, kao ono njome uslovljeno, i mogućnost delatnosti stavljanja spoljašnjeg u formu unutrašnjeg zora. Imajući u vidu ono što je rečeno u momentima kada su barem početno bile uvedene u igru i ostale moći čovekovog saznanja, možemo videti da je ta delatnost deo, ili aspekt, celine stavljanja predstave uopšte, njen izvorno delatni deo, pa je tek u tom smislu i »predstava te delatnosti«.

VII

F.

Ostaje nam još da, uz pomoć stečenih uvida, pokušamo da barem u obrisima razumemo i Kantove stavove do kraja odeljka II, koji sadrže samo njegove nagoveštaje o onome što u *Kritici* tek treba da usledi.

Videli smo da je saznanje, po Kantu, objektivna predstava praćena svešću, a ova je zor ili pojam. Zrenje je način na koji se saznanje neposredno odnosi prema svom predmetu. Za biće, čiji zor ne bi bio čulan, važno bi da bi sva mnogostrukost u njemu kao subjektu bila data nereceptivno, spontano, bila bi rezultat njegove vlastite delatnosti, njegove samosvesti kao (jednostavne) predstave njegovog Ja. Utoliko bi i njegov unutrašnji zor, na koji bi njegova samosvest, prema Kantu, morala da se odnosi, bio intelektualan zor, pa i sve njegovo znanje o samom sebi bi bilo nereceptivno, spontano, samodelatno, tj. intelektualno.

Svest o samom sebi je predstava Ja-a (kao subjekta) o samom sebi, što nije ništa drugo do to isto Ja kao (ta) predstava. Ona je jednostavna jer je prazna (jer sva određenja tog Ja čine tek njegova stanja, koja tek bivaju obrazovana gotovim, već

obrazovanim predstavama), i kao takva ona je princip jedinstva sveg našeg saznanja – jedinstva pojma i jedinstva zora, kao i jedinstva njihove sinteze. Ona je princip svakog jedinstva u našem saznanju nadasve tako što u formi samoodnosa (kao prafoma predstave uopšte kao samodnosa) predstavlja svest o vlastitom jedinstvu kao jednostavnoj predstavi. Takva samosvest ima kao svest za svoj predmet jedinstvo mnogostrukog u zrenju u formi principa tog jedinstva.

Kod čoveka ona ne proizvodi to mnogostruko, jer kada bi ga proizvodila ona bi ga bila neposredno svesna, ona bi zrela svoj predmet, pa bi u tom smislu taj zor i bio intelektualan. Čovekov zor je, međutim, čulan. Njegovo mnogostruko je unapred, a priori prostorno-vremenski formirano, u našem duhu je ta mnogostrukost već unapred data kao tako a priori određena, radi čega njegova samosvest zahteva *opažanje* (ne zrenje!), koje je moguće tek tako što se naše unutrašnje čulno zrenje najpre aficira, tj. što se njegove forme a priori, kao nama date mnogostrukosti, najpre pobuđuju na delatnu trpnost. To što se naše zrenje, čija je mnogostrukost a priori data, konstituiše u predstavu saznanja samo ukoliko je ta mnogostrukost aficirana, a ona to mora jer nije samodelatnošću proizvedena, i čini to zrenje *čulnim – čulnost* i jeste »sposobnost (receptivnost) da predstave dobijemo načinom na koji bivamo aficirani predmetima« (A 19, B 33).

Dakle, kod nas ljudi ta svest – budući da njome kao jednostavnom predstavom o Ja još nije data mnogostrukost, već je mnogostrukost »prethodno data« kao apriori našeg zrenja – po svojoj prirodi »iziskuje unutrašnje opažanje« tog prethodno u subjektu a priori datog mnogostrukog da bi ga uopšte dokučila. Radi toga *izvor* i *osnovni oblik* samoafekcije u našem duhu je tek to *vertikalno sa-odnošenje* i povezanost svih naših saznajnih moći – od apercepcije, preko razuma i uobrazilje, do našeg zrenja tj. čulnosti, a ne možda odnos spoljašnjeg i unutrašnjeg zrenja. Rasvetljavanje i objašnjenje čitavog puta posredovanja između tih krajnjih tačaka, sa svim njegovim elementima, fazama i njihovim uzajamnim odnošenjima, posmatrani pojedinačno i u svojoj jedinstvenoj celini, međutim, glavna je i osnovna tema *Kritike čistog uma*. A »čisti spekulativni um je ..., u pogledu principa saznanja jedno sasvim osobito, za sebe postojeće jedinstvo, u kojem svaki član, kao u jednom organizovanom telu, postoji radi svih ostalih i svi postoje radi jednog, te se nijedan princip ne može sa sigurnošću uzeti u *jednom* odnosu a da se istovremeno nije ispitao u *potpunom* odnosu prema celoj čistoj upotrebi uma!« (B XXIII). Imajući u vidu takvu *organsku* prirodu čistog uma, jasno je da ovde, u »Transcendentalnoj estetici«, pre ekspozicije svih naših saznajnih moći, nisu mogli u potpunosti da budu prikazani i objašnjeni ni elementi ni organska celina njegovih sastavnih delova i postupaka. Poslednja rečenica (11) odeljka II § 8 sadrži još samo početna uputstva na tu celinu, jer jedino iz pogleda na nju može u potpunosti da se reši i neposredan zadatak tog odeljka. Ona, međutim, može da se rastumači i iz ovoga dosadašnjeg, a možda može i da se nasluti smisao Kantovih pogleda unapred u njoj na celinu, pa utoliko i na ono što tek treba da usledi u daljem toku *Kritike čistog uma*.

Miloš Todorović
Philosophische fakultät, Novi Sad

ZUM EINEN WORT KANTS

Zusammenfassung: Diese Abhandlung hat einen kleinen Absatz aus der »Transzendentalen Ästhetik« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 66-69) zum ihren unmittelbaren Gegenstand, in welchem die Theorie von der Idealität unserer Sinne und aller ihren Objekte bestätigt werden soll, und in welchem einige Interpreten die gleiche, anscheinend unerhebliche Korrektur des Textes Kants vorgeschlagen haben. Der Autor will zeigen, daß das Ganze der Gründe unserer allen Erkenntnisvermögen auch bei dem Nachdenken der grundlegenden Beschaffenheiten unserer Sinnlichkeit, wegen der organischen Natur der menschlichen reinen spekulativen Vernunft, in Betracht gezogen werden muß. So können auch diejenige Begriffe, welche beim Lösung der unmittelbaren Aufgabe des analysierten Absatzes gebraucht worden sind, nur verstanden werden, insofern sie in dem vollen Umfang ihrer Bedeutungen gedacht werden. Durch die Imperative des von ihm durchgedachteten Phänomens selbst geleitet, verstößt Kant einigermaßen vielleicht gegen die Strenge seiner Darstellungen in der *Kritik der reinen Vernunft*, aber nur um die Präzision der Konzeption seiner Lösungen und seiner Lehre im Ganzen zu erhalten.

Schlüsselwörter: Selbstaffektion, Vorstellung, Anschauung, Sinnlichkeit, Apperzeption, Setzen.