

† Immanuel Kant, 1804-2004. †

* K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 1973-2003. *

MILAN BRDAR
Filozofski fakultet, Novi Sad

LAUDIBUS SENSUM COMMUNEM: AKTUELNOST KANTOVE TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE IZ UGLA NJENE SEMIOTIČKE TRANSFORMACIJE

Apstrakt: Autor se u ovom radu bavi pitanjem aktuelnosti Kantove filozofije u našem vremenu. To čini kritikom Apelovog programa semiotičke transformacije transcendentalne filozofije. Tokom izlaganja autor argumentuje nekoliko teza. Prvo, da Kant nije zarobljenik metodskog solipsizma na način majstora mislilaca iz epohe zaborava jezika. Drugo, da konceptom saopštavanja stavova i intersubjektivnog konsenzusa, iz Transcendentalne dijalektike i Kritike moći suđenja Kant prevladava metodski solipsizam. Treće, da je aktuelan za naše vreme zato što je izložio *sensus communis* kao osnov zajednice koji tek omogućava jeziku da bude medijum sporazumevanja. U zaključku Autor argumentuje dve teze: prva je da transformacija filozofije mora da bude centrirana na kategorije praktičkog a ne teorijskog uma. Druga, da semiotička transformacija Kantove filozofije može da se izvede na komplementarnom odnosu sa savremenom filozofijom i s polazištem u *sensus communis*. Na taj način dobili bismo Kanta kao filozofa aktuelnog u našem vremenu.

Cljučne reči: transcendentalna apercepcija, transformacija filozofije, semiotika, pragmatika, semantika, performativ, pozicija analitika, dijalektika, *sensus communis*.

U prilici kada povodom 200. godišnjice govorimo o značaju Kantove filozofije u našem vremenu, logično se nameće pitanje po čemu bi ona, nezavisno od usko školskog interesa, još bila aktuelna u našem vremenu. Da li je i u kolikoj meri u cilju pokazivanja njene aktuelnosti neophodan zahvat reinterpretacije i rekonstrukcije. Najznamenitiji pokušaj te vrste koji je obeležio filozofske rasprave pre tri decenije bio je poduhvat transformacije transcendentalne filozofije u delu Karla-Oto Apela. Danas smo u prilici da se putem kritike Apelovog postupka pozabavimo perspektivom Kantove filozofije na savremenoj filozofskoj sceni iz ugla mogućnosti njenog posredovanja dostignućima XX-vekovne filozofije jezika.

Skiciranje problema

Kako i zašto bismo izvodili posredovanje Kantove transcendentalne filozofije problemom jezika (ad. Apel, 1981: 410)? Apel Kanta uključuje u predsemiotičku teoriju saznanja koja saznajni problem reflektuje samo u dimenziji subjekt-objekt (Apel, 1981: 386). Njen

nedostatak je u tome što polazi „od jedinstva i evidencije solipsistički koncipovanog predmeta“, tako da nije u stanju da uvidi da je subjekt-objekt odnos uvek već posredovan subjekt-subjekt odnosom razumevanja i interpretativnog saznanja (Apel, 1981: 386).

Subjekt mogućeg konsenzusa kod Kanta je „izvansvetska ‚svest uopšte‘“ (Apel, 1981: 412), a evidencija svesti nije dovoljna za utemeljenje saznanja (Apel, 1981: 408). Pošto razlog vidi u nedostatku pragmatско-hermeneutičke dimenzije komunikacije Apel u cilju njegovog otklanjanja traži nadovezivanje pragmatičke funkcije znaka na Kanta (Apel, 1981: 374). Cilj transformacije Apel vidi u tome da se „radnje razuma“ u smislu kantovske svesti uopšte – koje jamče objektivnost i intersubjektivnost – zamene radnjama sporazumevanja u komunikativnoj zajednici naučnika (Apel, 1981: 478).

Apel svoj poduhvat izvodi u vidljivom uverenju da transformacijom otklanja veliki nedostatak Kantove filozofije usled metodskog solipsizma. To implikuje da bi apercpcija u semantičkoj dimenziji bila neproblematična samo kada bi posedovala pragmatску dimenziju.

Da li je Apelova kritika Kanta opravdana? Poznavaoца materije moraju da iznenade izloženi stavovi. Najpre, odakle Apelu ideja da je transcendentalna sinteza apercpcije „najviša tačka“ saznanja (Apel, 1981: 378) i da se kod Kanta u cilju objektivnosti računa na radnje razuma, na nivou „jedne svesti uopšte“. Šta može da znači teza da ih je neophodno *zameniti* radnjama sporazumevanja? Čak i da je u pravu u pogledu nedostataka apercpcije, zar ne bi bilo adekvatnije da umesto o *zameni* govori o *dopuni*? Ako ih zamenimo, više neće biti radnji razuma (ne možemo kolač pojesti, a i dalje govoriti da ga imamo).

No, ostavimo se detalja. Načelno gledano, ako nismo kantovci, ne vidimo razlog zašto je baš Kant predmet Apelovog semiotičkog posredovanja. Zašto nije Dekart? Drugim rečima, da li je opravdana optužba Kanta za metodski solipsizam? Transformaciji ne prethodi kritika i evidencija njegovih nedostataka, jer se Apel oslanja na opšte mesto da je Kant jedan od majstora mislilaca u epohi „zaborava jezika“. Iz njegove kritike vidi se zašto je filozofija jezika potrebna kantovcima, ali ne vidi se zašto je Kant uopšte potreban savremenoj filozofiji jezika. Takođe, što se tiče postupka transformacije transcendentalne filozofije, kod Apela sve ostaje na nivou programskih zahteva, tako da se ne vidi sam proces *izvođenja*. Raspravom koju preduzimam ovom tekstu nameravam da pokažem:

1) da Kant nije zatočenik metodskog solipsizma;

2) da se „jedinstvo predmetne svesti i samosvesti“ i „intersubjektivno jedinstvo interpretacije“ ne isključuju (kao što tvrdi Apel, 1981: 533), već naprotiv, da se uzajamno pretpostavljaju. To znači da zamena radnji razuma radnjama sporazumevanja ne dolazi u obzir, nego da ove druge moramo da uvedemo kao dopunu, pre svega zato što radnje razuma na nivou „najviše tačke“, to jest, transcendentalne apercpcije, *nisu dovoljne* za obezbeđenje objektivnosti i istine.

3) Neophodno je da napravimo razliku između Ja mislim (transcendentalne apercpcije) kao *principa* jedinstva sinteze i same *sinteze* pod kategorijama razuma. Na osnovu toga, problem semiotičke transformacije otvoriće nam se kao unutrašnji problem Kantove transcendentalne filozofije, što će nam omogućiti komplementarno povezivanje sa semiotičkom filozofijom iznutra. To će reći:

4) ukazaću na plan transformacije drukčiji od Apelovog, u kome ću demonstrirati komplementarne odnose Kanta i savremene semiotike što obezbeđuje njihovo povezi-

vanje s dva dobitka: jedno bi bilo u unapređenju filozofije jezika, drugo u reaktualizovanju Kanta ili u otkriću nove dimenzije aktuelnosti njegove filozofije.

5) Konačno, utvrđivanjem unutrašnje nužnosti transformacije Kantove transcendentne filozofije – koja će nas dovesti do uvida da je za tu radnju neophodno posredovanje semiotikom, ali takođe i da je potrebno posredovanje savremene jezičke pragmatike Kantom – dolazimo do najjačeg argumenta u prilog aktuelnosti Kantove filozofije u našem vremenu, koje se na prelazu vekova karakteriše iscrpljenjem jezičke ili semiotičke paradigme filozofiranja!¹

Granice metodskog solipsizma

Stanovište metodskog solipsizma od Dekarta nadalje tradicionalno je bilo shvaćeno kao konačno nađeno utemeljenje filozofije. Svi značajni filozofi racionalističke tradicije u literaturi slove kao „veliki majstori mislioci“ zatočenici metodskog solipsizma iz epohe „zaborava jezika“. Rezimirajmo osnovne neodostatke tog tipa utemeljenja.

Strategijom radikalnog skepticizma moguće je poništiti svet, ali nije moguće poništiti Ja i boga. Dekart čini prvo u Prvoj Meditaciji, uz pomoć đavola, da bi demonstrirao neponištivost *Ego cogito*. U Drugoj Meditaciji u raspravu vraća boga, a njime i svet. Za neponištivost Ja mislim i vraćanje bogu postoje dva suprotna razloga:

1) Istina je da je centralno načelo „Ja mislim“ apsolutno i otporno na skepticizam. Činom radikalne negacije ono se upravo potvrđuje kao neponištivo jer je samo po sebi ono poništavajuće. Ali, na osnovu toga zaključivati da je Ja mislim dovoljno za bilo kakvu propozitivnu istinu značilo bi napraviti logičku grešku *non sequitur*! Naprotiv, na osnovu solipsističkog principa jednostavno nije moguća ni najelementarnija propozitivna istina. Na primer: „Sada je dan“, ili „Sada je noć“!, „Ja mislim“ se identično održava u stanju zdravlja i u deliričnom stanju. To će reći da nema načina da iz samog principa pouzdano razgraničimo javu od sna. Ukratko, dok je u propagandnom značilo mnogo, u pogledu epistemičkog utemeljenja filozofije ono znači vrlo malo, gotovo ništa!

2) S obzirom na ovaj osnovni deficit metodskog solipsizma postaje nam razumljiva nužnost postojanja boga. Ona ne sledi iz duha Dekartovog vremena, nego iz unutrašnje mogućnosti raciocentričnog utemeljenja moderne filozofije. Ako boga ne bi bilo, trebalo bi ga izmisliti – da bi raciocentrična filozofija, u propozitivnom pogledu, bila moguća kao nešto više od solipsističkog sna!

To bi u rezultatu značilo da Dekartu i raciocentričnoj filozofiji u pogledu bilo kakve propozitivne istine – jedino bog može da pomogne! Ova sintagma, naravno, najpre asocira na izgubljenost u pogledu postignuća utemeljenja, a potom i ukazuje na to da bog zbilja i pomaže – što je Dekart uostalom i očekivao.

„Odbacivanje svih predrasuda“² preduzima se u svrhu „samopročišćenja uma“, da bi se otklanjanjem svih posredovanja ostvario direktan kontakt s bogom, što smrtniku treba da omogući saznanje sveta i valjano delanje u njemu. Ukoliko sam uspeo u oslobađanju od predrasuda i privida božanska istina će mi se pojaviti u svetlosti prirodnog razuma

¹ Cf. Brdar (2002), 243-44, 285-86, *et passim*

² Descartes, *Med.*, str. 209, *et passim*

(*ratio naturale*). Ona mora da se pojavi zato što više nema prepreka i naročito zato što je bog dobar i savršen, tako da „nije moguće da me obmane“.³

Tu dolazimo do druge slabe tačke raciocentričnog utemeljenja. Dekartova metoda i samopedagoška procedura samopročišćenja duha ne razlikuje se od molitve *a là* Avgustin.⁴ Uz to, ona ne omogućuje razgraničenje: između istine, koju dobijam kao dar iz beskrajne božanske dobrote i subjektivno-ekstatičke fiksije da sam u direktnom kontaktu s bogom. Utoliko, mogu na osnovu fiksije da verujem da je upravo prvo slučaj. A od tog momenta nadalje jedino mogu da prema svetu nastupim kao Izaslanik istine – i samog boga. To znači da u osnovnoj strukturi Dekartovih *Meditacija* ne postoji mogućnost razgraničenja racionalnosti od ludila. Zbog toga to slavno delo predstavlja paradigmatičan slučaj „sloma racionalizma“. Ovo je inače Rasl (Russell) ekskluzivno pripisao Hjumu (Hume).⁵

Da je moderna filozofija bila žrtva „samoskrivljene“ raciocentrične predrasude svedoči činjenica da je Dekartovo delo sledećih nekoliko vekova bilo slavljeno kao konačno našen „temelj“ filozofije. Pomenuta greška *non sequitur* kao opšte mesto prikrivala je da je ostao nerešen problem *metode* koja bi omogućila prelaz od „Ja mislim“ do „Ja znam“, i problem razgraničenja istine i neistine u domenu jasnih i određenih ideja. Za razliku od Sokrata („znam da ništa ne znam“) Dekart bi mogao da kaže samo: „Ne znam koliko znam.“

Za markiranje kardinalnih deficita moderne, solipsističke refleksije utemeljenja, kao što vidimo nije potrebno ni jedno dostignuće XX vekovne filozofije jezika. Za to je bila dovoljna imanentna kritika, koja do druge polovine XX veka nikada nije razvijana u dovoljnoj meri, kako zbog opčinjenosti Dekartovim dostignućem, tako i iz razloga moderno-filozofske samopropagande.⁶

Semiotički status transcendentale apercepcije

Osnovu Apelove transformacije kantizma čine dve pretpostavke: prvu čini stav protiv metodskog solipsizma: da jedan sam ne bi bio u stanju „da jedan jedini put sledi neko pravilo“; drugu čini Persov koncept neograničene zajednice istraživača (*indefinite community of investigators*).⁷ U njima Apel vidi najveća dostignuća savremene semiotike. Povezujući ih, zalaže se za to da Persovu zajednicu istraživača uzmemo kao subjekt mogućeg konsenzusa istine (Apel, 1981: 410-11). Jezičku zajednicu u ovom smislu Apel uzima kao ekvivalent za „najvišu tačku“ Kantove transcendentale dedukcije, to jest za

3 *Ibidem*, str. 220.

4 Avgustin, *City of God*, Bk. XI, 26; takođe, Bk VI, 16.

5 *Cf.* Russell (1961): 645. Takođe, za Dekartov solipsistički princip važi dalji Raslov komentar Hjuma – u parafrazi: refleksija utemeljenja može samo da dođe do katastrofalnog zaključka da se iz samostalnog, na sebe svedenog razuma, ništa ne može naučiti. I sledeći citat: „... ni jedno verovanje ne može se utemeljiti u razumu, kao što ni jedan pravac delanja ne može biti racionalniji od nekog drugog, pošto se svi temelje u iracionalnom uverenju“. *Ibidem*, p. 645.

6 Najznamenitija žrtva jednog i drugog u XX veku bio je Edmund Husserl s pokušajem dekartovskog utemeljenja „filozofije kao stroge nauke“ (1934). Polazna Kritika Dekarta nije sadržavala ni jedan uvid u aporiju solipsizma, nego prigovor da treba misliti radikalnije. Poduhvat je završio u bezizlazu na problemu konstitucije intersubjektivnosti. *Cf.* Husserl (1975): „V Meditacija: otkrivanje transcendentale sfere bića kao sfere monadološke intersubjektivnosti“, str. 141-3.

7 Vitgenštajn, *Fil. istr.*, § 199, str. 110. Ovo Apel u više navrata ističe kao osnovni razlog za „transformaciju transcendentale apercepcije“. Apel (1981): 379, 462. Vid. i Apel (1973), Bd. II: S. 223-24.

„transcendentalnu sintezu apercpepcije“ kao „vrhovno načelo sintetičkih sudova“ prema kome su uslovi mogućnosti iskustva u isti mah uslovi mogućnosti predmeta iskustva (Apel, 1981: 409, 411).

Međutim, postoje značajnija dostignuća filozofije jezika koja se ne mogu izostavljati naročito u transformaciji transcendentalne filozofije. Najvažnije od njih je odnos i razlika između semantike i pragmatike. Koliko je ova razlika važna razjasniću preko skraćene reinterpretacije Kantove transcendentalne apercpepcije na tragu jezičkog obrta (*linguistic turn*). Tim putem, naime, doći ćemo do sasvim drukčijeg programa transformacije filozofije od onog koji je zacrtao Apel.

Pogledajmo najpre šta Kant piše o apercpepciji. Ukoliko Ja mislim znači: *ja postojim misleći*, kaže on, onda to nije logička funkcija, nego određuje subjekt (koji je istovremeno objekt), s obzirom na *egzistenciju*.⁸ Svest o meni samom u predstavi Ja „apsolutno nije nikakav opažaj (Anschauung), već prosta *intelektualna* predstava o *samodelatnosti* misaonog subjekta“.⁹ Ja mislim je predmet unutrašnjeg čula;¹⁰ „nije opažaj kao ni *pojам* o nekom predmetu, već je samo forma svesti koja obe vrste predstava može da prati i time ih uzdigne na stepen saznanja.“¹¹ I konačno: „Ja mislim izražava akt koji određuje moje *postojanje*. U njemu je, dakle, egzistencija već data...“¹² pošto „sadrži neposredno u sebi egzistenciju subjekta“,¹² ali ne i njegovo *saznanje*, pa dakle ni empirijsko saznanje, to jest iskustvo“.¹³

Pre upotrebe dostignuća filozofije jezika tumačenje navedenih mesta nije bivalo lišeno neodređenosti i nagađanja. Transcendentalna sinteza apercpepcije bila je tumačena kao propozitivna svest na rasponu od individue do čovečanstva. Iz perspektive savremene semiotike moguće je uvideti da je Kant svojim određenjima apercpepcije na samom pragu performativnosti.

Prvi je Hintikka utvrdio da je Dekartov stav: *Cogito, ergo sum* performativni stav, odnosno da *ego cogito* izražava akt mišljenja kojim se verifikuje Ja jesam kao egzistencijalni stav. To nije odnos premise i zaključka, nego procesa i rezultata.¹⁴ Bilo bi performativno protivrečije reći: mislim – ne postojim. To je znanje performativnog akta (performativne Handlungswissen),¹⁵ koje je isto što i „knowing without observation“, „I do what happens“,¹⁶ ili „I do these thoughts“. Ono nije znanje od vrste „know that“, nego „know how“! Ne radi se dakle o propozitivnom znanju nego o netematskom pratećem znanju akta (Handlungswissen) koje učesnici u raspravi imaju o svom neposrednom delanju.¹⁷ Kasnije je u okviru jezičke pragmatike performativnost Ja mislim kod Kanta dobila širi filozofski značaj mada ne i rang opšteg mesta.¹⁸

8 *KrV*, B 430 (259); B 158-159 (117). U tekstu navodim mesta prema prvom i drugom izdanju originala Kantove tri Kritike. Broj u zagradi označava stranu domaćeg prevoda odgovarajućeg Kantovog dela. Puni podaci dati su u bibliografiji.

9 *KrV*, B 278-79 (180).

10 *KrV*, A 381 (535).

11 *KrV*, A 382 (546).

12 *KrV*, B 158 (117).

13 *KrV*, B 277 (179).

14 Vid. Hintikka (1962): 15, 17; isti (1963): 489. Hintikin uvid nije tada bio valjano ocenjen zbog egzegetskog ograničenja na Dekart-interpretaciju. Upor. Abraham (1974), Carney (1962), Grimm (1965), Weinberg (1962). Kasnije je u okviru jezičke pragmatike otkrivena performativnost Ja mislim kod Kanta.

15 *Cf.* Øfsti (1988): 40.

16 Anscombe (1957): 13-14, 52-53.

17 Kuhlmann (1985): 23; (1981): 14.

18 Vid. Kuhlmann (1981): 14; (1985): 23; Böhler (1982): 86; (1985): 63; takođe, Øfsti, (1988): 18-19, 42, 50.

Po apstrahovanju svih misli putem radikalne skepse, od mišljenja preostaje jedino *čin* kao uslov mogućnosti misli uopšte. „Ja mislim“ u tom smislu je performativ (izvršenje) misaonog akta. U pitanju je reflektivni čin koji pripada klasi *things done with words*,¹⁹ jer je Drugome dostupan jedino kada izgovorim: „Ja mislim“. To bi značilo da kod Kanta transcendentalna apercipcija „prati sve svoje predstave“ [„seine Vorstellungen begleitet“]²⁰ kao misaoni *čin*. Inače bi one bile nemoguće ili u najmanjem za mene ne bi postojale.²¹ U drugoj formulaciji to je poznato kao zahtev da sve (moje) propozicije moraju da budu praćene performativnim stavom. Putem performativnog dela iskaza govornik Drugome ukazuje šta hoće i čini, na primer da propozitivne sadržaje stavlja „na snagu“ i zastupa ih u svom važenju.

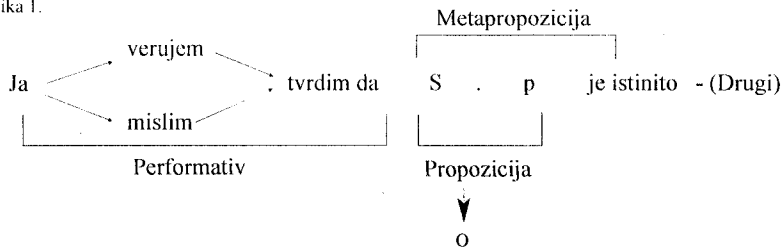
Preciznije tumačenje Kantove transcendentalne apercipcije i njenog statusa nesumnjivo je dostignuće savremene filozofije jezika. S druge strane, Kantov značaj, u najmanjem, bio bi u tome što može da nam posluži da razvijemo pun filozofski značaj razlike između pragmatike i semantike.

Strukturu performativnog akta čini Ich + denke + der Gedanke (Ich denke den Gedanke – „Ja mislim misao“, ili *ego cogito cogitatum*), kao osnovni stav samorefleksije. „Ja mislim“ je uvek jedan identičan akt, der Gedanke je sadržana u propoziciji i može da bude različita i u mnoštvu. Mišljenje propozicije iz akta praćenja je njena interpretacija na nivou metapropozicije. Ja tvrdim kao performativni prefiks grana se:

- a) na odnos prema stvari u vidu zamisli nečega;
- b) na odnos prema zamisli ili propoziciji – u vidu verovanja u epistemički status stava.

Ja mislim + verujem, daje: Ja tvrdim da... Kao što određenja nečega nema bez misli, tako nema verovanja bez mišljenja misli. Ne može se tvrditi, a da se ne veruje u ono što se misli. Prema tome, strukturu diskurzivnog iskaza čine: prefiks Ja tvrdim + propozicija + metapropozicija (vid. shemu dole):

Slika 1.



Ja mislim može svaku svoju misao da prati jedino s dva stava: skepse ili verovanja. U svakom slučaju, pratiti misao znači interpretirati je – kao istinitu ili kao neistinitu. Reč je o epistemičkoj interpretaciji zamisli kao jedinstva smisla. Tačku jedinstva metapropozicije i

19 Ad. Austin (1962). Govorni čin (speech act) nije čin govora uopšte, nego spada u klasu radnji koje se ne mogu izvršiti drukčije nego rečima. U tom smislu, davanje obećanja, ili izrek „mislim“, „tvrdim“, „pokrećem pitanje“, predstavljaju govorne radnje. Tome nasuprot, izrazi kao što su „pušim“ ili „pokrećem klavir“ nisu govorne radnje zato što se mogu obaviti vanjezički.

20 Ad. *KrV*, B 132 (104).

21 *KrV*, B 132 (104).

propozicije imamo u Ja mislim/tvrđim. Odnos prema predmetu je teorijski, preko propozicije i omogućen je tek iz drugog, koji je praktički odnos prema propoziciji, a dat je u metapropoziciji. Metapropozicija uz prefiks pripada performativnom aktu, jer tek preko nje slušalac zna šta hoću sa samom propozicijom. Na primer, stavom „Pas je u dvorištu“ mogu da upozoravam prijatelja na kapiji, ili da tvrdim jednu istinu.²²

Iako je „Ja mislim“ osnovni stav metodskog solipsizma, on se, u stvari, realizuje jedino u performativnoj postavci (Einstellung). To bi značilo da Ja tvrdim nije metodsko-solipsistički nego metodsko-komunikativan čin, koji pretpostavlja intersubjektivni odnos, uzajamnost priznavanja, prava i dužnosti kao osnov svog opravdanja. A zbog tog uvida aporija metodskog solipsizma se još više produbljuje.

Tri vrste sinteze

Transformacija transcendentale filozofije preko rezultata *linguistic turna*, u prvom redu mora da bude dekonstrukcija uigrane *interpretacije* transcendentale apercepcije ustaljene tradiciji samointerpretacije raciocentrične filozofije. Razlog je u tome što se Ja mislim osvetljava kao princip *performativnosti*, dakle kao princip mogućnosti predstave i sinteze uopšte, a ni u kom slučaju kao nešto u rangu propozitivnosti ili predstave.

Otkriće performativnog karaktera „Ja mislim“ nalaže da napravimo razliku između transcendentale apercepcije kao *principa* jedinstva i same *sinteze* kategorija i da jasno markiramo šta mora da prođe kroz transformaciju, a šta ne. Pošto kod Apela nema ni traga od uvida u performativni karakter apercepcije, to kod njega nije do kraja jasno šta se tačno podvrgava procesu transformisanja: princip sinteze ili sama sinteza kategorija? Usled toga, iako njegov rezultat u ideji normative strukture intersubjektivnosti kao osnove argumentovanja nije problematičan, ostaje zagonetno njegovo *izvođenje* ili *realizacija*. Transformacija je izvedena više spoljašnjom intervencijom nego nalaženjem unutrašnje mogućnosti Kantove filozofije u pogledu „povezivanja“ s rezultatima savremene filozofije jezika. Navodno se tim putem prevladava Kantov metodski solipsizam. To je, kao što ćemo pokazati, moguće odbraniti jedino ako interpretacija Kanta ne ide van okvira „Transcendentale analitike“.

A. Nemogućnost sinteze u Analitici

Prva posledica otkrića performativnog karaktera principa Ja mislim sastoji se u značajnom uvidu da kategorijalna aparatura *Analitike* nije dovoljna za sintetičko jedinstvo sinteze u propozitivnom smislu. Naime, „Ja mislim“ osigurava performativno (ilokutivno) jedinstvo predstava, koje je „sinteza“ samo u tom smislu što su sve vezane za jedan identični subjekt (kao „moje“).²³ To, međutim, još ne osigurava propozitivno (lokutivno) jedinstvo. Drugim rečima, *Analitika* ni sa čime ne osigurava da zbir predstava ne bude agregat i pored identičnog subjekta koji ih performativno postavlja.

²² „Ja mislim + propozicije“ gradi dvostruku strukturu govora koju čine: performativna funkcija saopštavanja (pragmatska dimenzija) i propozitivna funkcija tvrdjenja (semantička dimenzija). (J. Habermas (1971): 104; isti (1976): 296; Apel (1976a): 32.

²³ *KrV*, B 133 (105).

Svako znanje mora da bude priča, mada priča ne mora da bude znanje. Ukoliko, s jedne strane, priču čini mnoštvo predstava ili propozicija, a s druge, ukoliko su predstave zaista povezane samo i jedino preko Ja mislim, onda priča uopšte ne mora da bude moguća. Nedostaje princip njenog koherentnog jedinstva, što može da se ispoljava u rapsodiji predstava bez povezanosti u celinu, bez obzira što je izlaže isti subjekt. Pogledajmo primer:

Autobus se kreće brže po šinama nego noću. Njegova ćelavost je padala u oči već zbog plave kose do ramena. Pošto se spustio do dna mora, odleteo je na istok. Kant je svojim konceptom intersubjektivnog sporazumevanja ostao u granicama solipsizma. Francuski kralj je viši od engleskog kralja.

Ovo je slučaj jedinstva na osnovu „Ja mislim“ koje „prati sve svoje predstave“ ali nije nikakav diskurs nego mnoštvo rečenica bez propozitivnog središta, sinteza bez počela i bez svrhe. Smisao primera je u tome da pokaže da i patološki diskurs može da ispunjava princip jedinstva u „Ja mislim“. Sinteza koja omogućuje smisaoni diskurs pored apercipije pretpostavlja jedinstvo mesta, vremena i radnje, kao i čulo za ovo jedinstvo.

Transcendentalna apercipija je neophodna komponenta mogućnosti saznanja i mentalnog zdravlja, ali ni u kom slučaju nije dovoljna. Mada prati sve svoje predstave i „raznovrsnost u datom opažanju nužno stoji pod kategorijama“,²⁴ to još ne znači da će sinteza posedovati unutrašnju koherentnost, sistematičnost, ukratko smisaonost.²⁵ Sistematsko jedinstvo sinteze, traži sasvim drugi princip. Zato nije opravdano zaključiti da je Kant „kategorijama prostora, vremena, uzročnosti i funkcionalnog jedinstva svesti izložio osnovne pretpostavke zdravlja uma u operisanju svetom“.²⁶ Čiste forme čulnosti (prostor-vreme) i kategorije razuma nisu dovoljni uslovi mentalnog zdravlja.

Prema mojoj osnovnoj tezi sinteza izgrađena jedino na osnovu komponenti u Analitici još nije epistemološka sinteza. Kontraargument bi morao da se temelji na dokazu da je individualno-psihološka sinteza uopšte moguća bez investure formi čulnosti (čula prostor-vreme) i kategorija. Odsustvo unutrašnjeg jedinstva u mnoštvu predstava ukazuje da pod kapu transcendentalne apercipije Kantove „Analitike“, koja ne odskae od metodskog solipsizma, bez problema zajedno staju paranoi i umna osoba. Problem je u toj širini, odnosno u sužavanju raspona Analitike na umnu osobu.

Pošto u okviru Transcendentalne analitike predstave/propozicije u performativnoj vezanosti za identično Ja mislim, ostaju agregat bez unutrašnjeg sintetičkog jedinstva, deplasirano je pitanje: da li Kantova transcendentalna dedukcija obezbeđuje objektivnost i istinitost sinteze, odnosno njenu nužnost.²⁷ Od Analitike ne treba očekivati previše. To znači da Apel greši kad u „radnjama razuma“ vidi uslove objektivnosti znanja. Kant govori u uslovima mogućnosti saznanja i to treba uzeti doslovno: reč je o *mogućnosti* a ne

24 *KrV*, B 144 (109).

25 Transcendentalna apercipija ne osigurava znanje, nego je uslov smisaonosti svake predstave koja „mora biti praćena“. Cf. Schönrich (1981): 284. Precizirao bih da je u pitanju uslov smisaonosti svih praćenih predstava/stavova uzetih pojedinačno. Apercipija ne može da bude dovoljan razlog da bismo podrazumevali logičku smisaonost i koherenciju mnoštva praćenih predstava. Smisaonost prethodi istini (i znanju) kao uslov mogućnosti a sama po sebi ne garantuje istinitost.

26 Royce (1928): 128

27 Vid. Körner (1969): 230-44. Nemogućnost transcendentalnog dokaza jedne kategorijalne aparature (pp. 231-2), čini legitimnim mnoštvo kategorijalnih shema od kojih svaka može da ima vlastitu transcendentalnu dedukciju; drugo, to znači da kategorijalne sheme mogu da se menjaju (p. 241) i konačno, treće, da se važenje svake kategorijalne aparature, *eo ipso* i Kantove u Analitici, temelji na *veri* kao poslednjoj osnovi same radnje opravdavanja, a ovo je karakteristično za svaku intelektualnu zajednicu koje se razlikuju upravo po različitim kategorijalnim shemama.

o stvarnosti znanja. Bez kategorijalnog aparata Analitike znanje nije moguće. Ali, samo uz njih i iskustvo i opažanje, nije ni osigurano. Naime, važenje znanja traži dodatne uslove, da bi mogućnost znanja postala stvarnost. Prema tome, *Analitika* se suočava s dva problema:

A. kako je moguća koherentna priča, a to znači sintetizovano mnoštvo predstava koje će u isti mah biti celina sa smislom? Za ovo je pored Ja mislim neophodan i propozitivni princip.

B. Kada se odgovori na pitanje mogućnosti sinteze predstava u propozitivnoj dimenziji, preostaje pitanje: kako je moguće da sinteza ili sistem propozicija bude istinit?

O razlici performativno – propozitivno moramo da vodimo računa, jer je jedino možemo razviti u dva potpuno različita tipa jedinstva: prvo je jedinstvo koje obezbeđuje Ja mislim kao transcendentalna apercipcija. Drugo jedinstvo je od prvog načelno nezavisno, jer podrazumeva jednu propoziciju u smislu principa koja daje pravilo i unutrašnju povezanost mnoštva propozicija u sistem. Za njihovo razgraničenje i odgovore na gornja pitanja neophodno je bez predrasuda pročitati *Transcendentalnu dijalektiku*. To će reći, dijalektičke privide prihvatiti kao neproblematična otkrića uma, odbaciti konstitutivan i zadržati regulativni status ideja kao principa uma. Uz te uslove, kao osnova rešenja razmotrenih problema otkriće nam se komplementarnost uma i razuma u sklopu mogućnosti saznanja.²⁸

B. Dijalektičko dovršenje sinteze

Ostanemo li, dakle, uz Ja mislim kao princip sinteze, onda jedinstvo predstava nema ništa sistematskog u sebi, zbog performativne prirode principa: *I do these thoughts*. S obzirom da za Kanta o saznanju nema govora bez principa kojim se znanja vezuju u sistem,²⁹ to sledi da se mogućnost znanja u stvari ne vidi iz perspektive „Transcendentalne analitike“. Tek Transcendentalna dijalektika donosi ono što Analitici nedostaje, naime mogućnost sistematskog jedinstva na osnovu propozitivnog principa:

Čist um ne mora da se bavi ni sa čim drugim do sa samim sobom i uz to ne može da ima nikakav drugi posao, jer njemu ne pripadaju predmeti prema jedinstvu iskustvenih pojmova, nego saznanja razuma prema jedinstvu umnih pojmova, što će reći, *radi povezivanja u jednom principu. Umno jedinstvo je jedinstvo sistema, i to sistematsko jedinstvo umu ne služi objektivno kao osnova za bavljenje predmetima*, nego subjektivno, kao maksima da bi proširio sva empirijska znanja predmeta.³⁰

Um u svojoj zakonodavnoj funkciji, s jedne strane, razumu dodeljuje principe koje ima da pragmatiski ili regulativno sledi.³¹ S druge strane, razumu ispostavlja zahtev za propozitivnim principom koji je neophodan za povezivanje saznanja u sistem. Dok se razum bavi

28 Ovo nisu bili prigovori Kantu koliko ustaljenim tumačenjima transcendentalne sinteze apercipcije, ka i poimanja prirode sinteza razuma izvedenim pod vrhovnim principom Ja mislim. Nije opravano Kantu prigovarati zbog metodskog solipsizma, kao što čini Apel, uz zanemarivanje Transcendentalne dijalektike, a da ne govorimo o druge dve kritike. (Kao da tri kritike ne daju celovitu kritiku uma.) Apelov slučaj nije usamljen u literaturi. Naprotiv, „solipsizman majstora mislilaca“ je veoma raširena predrasuda o filozofima racionalizma.

29 Kant, *Logik*, 2702 (S. 476), 2703 (S. 477).

30 *KrV*, A 680 (411).

31 Razum je zakonodavac prirodi, ali um je zakonodavac razumu. Upor. *KrV*, B 364/A 307 (226), B 671/A 643 (392). To znači da samo um može da obezbedi protivtežu da razum putem Ja mislim ne zaluta u slobodnoj igri moći predstavljanja, odnosno da u praćenju svojih predstava ne skonča u zabludi njihove interpretacije kao istina.

predmetima iskustva, um se ne odnosi ni na kakav predmet nego samo na razum, pojmove ne stvara nego ih uređuje i daje im jedinstvo.³² O tome Kod Kanta nema dileme:

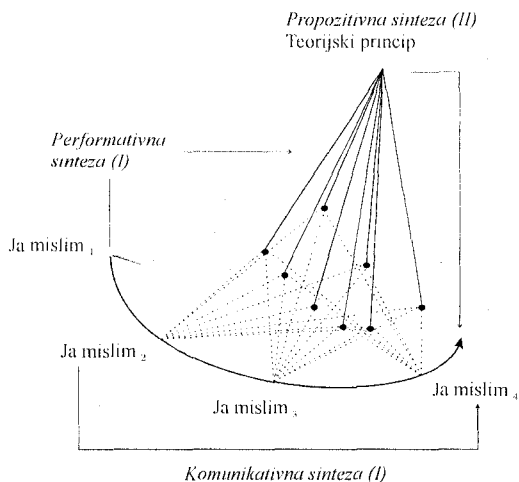
kao što razum na osnovu svojih pojmova ujedinjuje mnoštvo u objektu, tako i um sa svoje strane ujedinjuje mnoštvo pojmova na osnovu ideje time što za cilj radnji razuma stavlja određeno kolektivno jedinstvo bez koga bi se one ograničile samo na distributivno jedinstvo.³³

Ali kao što su radnje razuma neodređene bez šemata čulnosti, isto tako je neodređeno i jedinstvo uma u pogledu uslova pod kojima razum treba da poveže svoje pojmove...³⁴

Za sintezu je neophodan analogon šeme, a to je ideja maksimuma, kako podele tako i ujedinjenja saznanja razuma u jednom principu.³⁵ U regulativnoj upotrebi, ideje uma (sistematskog jedinstva, raznovrsnosti, specifikacije, potpunosti) imaju status principa uma.³⁶ Um razumu donosi ideju maksimalnog povezivanja znanja jednim principom radi njegove sistematske upotrebe!³⁷

Otkriće performativnog karaktera Ja mislim, preko dostignuća filozofije jezika omogućuje nam da odgovorimo na pitanje: zašto Kant u Dijalektici ne računa s transcendentnom apercepcijom kao principom sistematskog jedinstva sinteze predstava i kakve prirode mora da bude upravo pomenuti princip koji razumu dolazi od umnog zakonodavstva?

Slika 2.



32 *KrV*, B 671/A 643 (392).

33 *KrV*, A 643 (392). Takođe: „Razum služi um kao njegov predmet isto kao što čulnost služi razumu kao predmet“. *Ibidem*, A 665 (403).

34 *KrV*, B 693/A 665 (403); takođe, *KrV*, A 302 (224).

35 *KrV*, B 861-62/A 833-34 (494).

36 *KrV*, B 700/A 672 (406).

37 „Obezbeđenje jedinstva svih mogućih empirijskih radiji razuma posao je uma, kao što razum preko pojmova povezuje mnoštvo pojava i podvodi pod empirijske zakone. Ali kao što su radnje razuma bez shemata čulnosti neodređene; isto tako je samo po sebi neodređeno jedinstvo uma u pogledu uslova pod kojima razum treba svoje pojmove sistematski da poveže kao i u pogledu stepena tog povezivanja. Ipak, iako u opažaju ne može da se nade shema sveobuhvatnog sistematskog jedinstva pojmova razuma, to može i mora da bude dat analogon jedne takve sheme, koja je ideja maksimuma podele i povezivanja znanja razuma jednim principom. (...) Takođe je ideja uma analogon nekoj shemi čulnosti, ali s tom razlikom što primena pojmova razuma na shemu uma nije neko saznanje samog predmeta (kao u slučaju primene kategorija na čulne šemate), nego je samo jedno pravilo ili princip sistematskog jedinstva ukupne upotrebe razuma.“ *KrV*, A 665 (403).

A. Na Ja mislim se ne računa zato što ono kao performativni princip ne obezbeđuje sistematsko jedinstvo predstava – naprotiv, uz sam taj princip jedinstvo je još uvek rapsodično ili agregativno (ovo je sinteza I – kao tema Transcendentalne analitike).

B. Princip sistematskog jedinstva koje zahteva um je propozitivne vrste, pošto se tek njime obezbeđuje sredenost u smislu logičke koherencije sistematskog jedinstva znanja. Ovo je viši stepen sinteze od performativne povezanosti (sinteza II – kao tema Transcendentalne dijalektike).

Ove dve sinteze, prema šemi odnosa performativa i propozicije kao horizontale i vertikalne možemo da prikazemo kao na Sl. 2.

Pored dve pomenute postoji i

3) sinteza intersubjektivnosti (predstavljene na šemi u vezi Ja mislim₁ – Ja mislim₂ – Ja mislim₃ – Ja mislim_n). (Ovo bi bila sinteza III.)

U ostatku teksta bavićemo se pitanjem ima li kod Kanta elemenata za ovu treću, komunikativnu sintezu? To znači da ćemo ustanoviti da li on i u kojoj meri prevladava stanovište metodskog solipsizma.

Dijaloška struktura apercepcije

Spojnu tačku Analitike i Dijalektike, odnosno područja i funkcija razuma i uma, predstavlja apercepcija „Ja mislim“. To sledi iz osnovne postavke da „Ja mislim“ kao princip *jedinstva* sinteze „mora biti u stanju da prati sve svoje predstave“ – *muß alle seine Vorstellungen begleiten können*.³⁸ Odmah ćemo, naravno, zapaziti da su samom formulacijom uvedena dva nivoa odnosa:

1) odnos predstave prema predmetu iskustva (nivo svesti);

2) odnos „Ja mislim“ prema predstavi kao jednoj zamisli (nivo samosvesti).

Prvo nivo odnosa, kao odnos prema predmetima iskustva, nivo je razuma. Drugi je nivo uma – jer um se ne bavi predmetima nego predstavama i pojmovima.³⁹ Striktno analitički gledano, nivou razuma pripada propozicija; nivou apercepcije, odnosno uma, pripada metapropozicija – jer se tiče odnosa prema samoj predstavi. Predstava ili propozicija rezultat je radnje interpretacije iskustvenog mnoštva. Metapropozicija je rezultat epistemičkog tumačenja same propozicije od strane Ja mislim. Ove dve mogućnosti preciznije znače:

1) da predstava može da se tumači kao sam predmet iskustva, neposredno dat na „jasan i određen“ način. U ovom slučaju predstava i predstavljeno su identični, a „Ja mislim“ ostaje na nivou razuma. Poenta je u tome da usled privida identiteta razum za sebe uopšte ne prati predstave, nego „jasne i određene predmete iskustva“.

2) Druga mogućnost sastoji se u interpretaciji predstave kao *interpretacije* uz jasnu postavku razlike prema onome što je interpretirano. Tek na ovom nivou pojavljuje se razlika predstave i predavljenog za samo Ja mislim. Ukoliko praćenje predstave dovede do ovakve interpretacije, onda je Ja mislim epistemički stupilo na nivo/teren uma i ima sve izgleda da se izobrazuje do stepena samozakonodavnog uma. Tek na ovom nivou, Ja mislim za sebe prati svoje predstave *kao predstave* (a ne kao predstavljene predmete).

³⁸ *KrV*, B 132 (104).

³⁹ *KrV*, B 693/A 665 (403); B 671/A 643 (392).

Kako god bilo, „Ja mislim“ se samim činom praćenja predstava, kao performans kreće nivoom uma tako da već time podleže njegovom zakonodavstvu. Navodi iz *Transcendentalne dijalektike* svedoče o:

1) jasnoj (analitičkoj) razdvojenosti domena i nadležnosti uma i razuma. A pošto se um odlikuje odnosom prema pojmovima ili predstavama, a ne prema predmetima iskustva – što je nivo razuma, to sledi zaključak o tome

2) da razum i um grade jedinstvo saznanja u komplementarnosti.

Razum koji sintetizuje iskustveno mnoštvo interpretativan je ili hermeneutički; um koji se bavi pojmovima kritički je prema interpretacijama, odnosno dijalektički. Razum i um su nosioci dveju osnovnih metoda saznanja – hermeneutike i dijalektike – bez čije komplementarne sprege nikakvo saznanje nije moguće.

Transcendentalna dijalektika, razmotrena prema gornjim uputstvima, uvodi nas u područje praktičkog uma. Vodimo li o ovome računa, videćemo da se „Ja mislim“ prateći svoje predstave s umom suočava u horizontalnom odnosu dijaloga. Taj odnos mora da se operacionalizuje u komunikativnoj vezi dva subjekta na osnovu udvostručenja apercepcija koje uzajamno jedno drugoj prate predstave ili propozitivne sadržaje. Ovome, moramo da priključimo već pomenuto vertikalno udvostručenje samosvesti koje je jasno iz strukture apercepcije. Nju čini sama praćena predstava kao propozicija o predmetu iskustva i metastav njene interpretacije: kao, na primer, jedne istine. Metanivo je nivo vere kojom se predstava prati, izlaže i zastupa, dok propozicija pripada nivou znanja.

Svaku apercepciju mora da karakteriše dualizam vere i skepse. Rekli smo da metanivo nije teorijski, nego metateorijski ili praktičan, a vera i skepsa su dva suprotna tipa praktičkog stava! Govornik izlaže propoziciju tako što je prati verom da izlaže istinu. Istovremeno, on eventualne protivargumente prati ili dočekuje činom skepse. Sagovornik ili učesnik u raspravi, tome nasuprot, izloženu predstavu ili propoziciju prati činom skepse, kao što sve svoje propozicije, koje će tek smisliti kao argumente prati činom vere. U dvema vertikalama vera i skepsa funkcionišu u komplementarnosti. U horizontali, imamo udvostručeno kretanje samog dijaloga: između vere i skepse i između skepse i vere. Ova dvostruka udvostručenost neophodan je uslov funkcionisanja argumentativnog dijaloga.

Ovoj interpretaciji može da se uputi sledeći prigovor: u redu, prihvatimo da je sve to bar implicitno sadržano u Kantovoj Dijalektici, ali kako je moguće da predstava praćena od strane jedne apercepcije uopšte bude praćena od strane druge, nezavisne od nje? Ako odgovor ne nađemo kod Kanta, onda je izložena operacionalizacija apercepcije kao uvod u njegovu odbranu od solipsizma propao.

Važan korak ka prevladavanju metodskog solipsizma nalazimo u Trećem odseku „Kanona čistog uma“ *Transcendentalne dijalektike*. Pitanje istinitosti predstave, stava ili suda, Kant uvodi u domen praktičkog uma na iznenađujući način:

Priznavanje jednog suda za istinit (Fürwahrhalten), predstavlja proces koji se obavlja u našem razumu i koji se može zasnivati na objektivnim razlozima, ali koji isto tako pretpostavlja i subjektivne uzroke u duhu onoga ko sudi. Ako ovaj sud važi za svakoga (Jedermann), bar ukoliko ima uma, onda je njegov razlog objektivno dovoljan i u tom slučaju zove se ubedenje (Überezeugung). Ako on ima svoj razlog samo u osobenom svojstvu subjekta, onda se on zove nagovor (Überredung).

Nagovor je prost privid, jer se razlog suda koji leži samo u subjektu smatra za objektivni. Zato je takav sud u svom važenju samo individualan i priznavanje njegove istinitosti ne može da se saopšti [läßt sich nicht mittheilen]. Međutim, istina se zasniva na podudarnosti s objektom, *u odnosu prema kome se, dakle, sudovi svakog razuma moraju slagati među sobom* [die Urteile eines jeden Verstandes einstimmung sein müssen]. Prema tome, spoljašnji kriterijum za ocenu da li je neko priznavanje istinitosti ubedeno, ili prost nagovor, nalazi se *u mogućnosti da se ono saopšti i da se uvidi njegovo važenje za um svakog čoveka*; jer u tom slučaju može se bar slutiti da će se razlog saglasnosti svih sudova i pored međusobne razlike subjekata, zasnivati na zajedničkoj osnovi, naime na objektu s kojim će se zbog toga svi subjekti složiti i na taj način dokazati istinitost suda.⁴⁰

Svako ko tokom čitanja *Transformacije filozofije* računa na Apela kao poznavaoa Kanta, mora da bude iznenađen ovim odlomkom. Isti je po sebi višestruko značajan. Kant, najpre, i pored slavnog obrta od objekta subjektu, kao što vidimo, zadržava *adekvaciju (adaequatio rei et intellectu)* kao kriterijum istine. Zajedničku osnovu istinitosti sudova ne čini subjekt nego objekt, a istinitost je dovedena u zavisnost od intersubjektivnosti, odnosno konsensusa „svih koji imaju uma“! Zaključak o saglasnosti suda i stvari dobija se posredno, učinkom i saglasnošću samostalnih subjekata suđenja. Da bi to bilo moguće, u prvom redu, neophodna je „mogućnost saopštavanja“ (*Mittelbarkeit*). A šta drugo ova može da uključuje nego jasnoću i određenost stavova, njihovu razumljivost i jezičko posredovanje? Možemo reći da Kant u *Dijalektici*, podrazumeva jezičko posredovanje suda drugima, kao način njegovog saopštavanja. Konačno, on otvoreno kaže: „Mogu da *tvrdim*, odnosno *izgovorim* u obliku suda koji će važiti za svakoga, jedino ono što proizvodi ubedenje... nagovor mogu da zadržim za sebe, ako mi godi, ali ne mogu i ne treba da polažem pravo na to da osim za mene važi i za druge.“⁴¹

Navedeni odlomak je dovoljan da Kanta nazovemo „smušenim pragmatistom“⁴² ili „nedorečenim Persom“.

Sinteza zajednice sporazumevanja

Da Kantovo rešenje problema objektivnosti i istine putem intersubjektivnosti nije slučajno svedoči i odlomak iz *Kritike moći suđenja*:

Saznanja i sudovi, skupa s uverenjem koje ih prati [sammt der Überzeugung die sie begleitet], moraju biti takvi da se mogu uopšte saopštiti [sie müssen sich allgemeine mittheilen lassen], jer inače nikada ne bi došlo do njihovog saglašavanja s objektima: oni bi skupa bili *samo puko subjektivna igra moći predstavljanja upravo kako to zahteva skepticizam*. Ali ako saznanja treba da su takva da se mogu saopštavati, onda i duševno stanje, to jest slaganje moći saznanja s jednim znanjem uopšte (...), takođe mora biti takvo da se uopšte može saopštiti: jer bez tog slaganja kao subjektivnog uslova ne bi ni saznanje moglo da proistekne kao učinak.⁴³

40 *KrV*, A 820-21/B 848-49 (487-88), kurziv moj.

41 *KrV*, B 850 /A 822 (488).

42 *Cf.* Peirce, *CP*, V, § 5.525.

43 *KdU*, § 21, B 65-66/A 64-65 (126-27), kurziv moj.

U prvom stavu neposredno je prisutna transcendentalna apercepcija uz preciznije određenje prirode praćenja od strane Ja mislim (u pitanju je „uverenje koje ih prati“). Za apercepciju se zahteva mogućnost saopštavanja njenog sadržaja. Da bi mogli biti uspešno da se prenesu drugima, saznanja odnosno stavovi moraju da budu komunikabilni, što će reći jasni i razumljivi. Zahtevom za komunikabilnošću i konsenzusom u interesu istine, Kant je bez sumnje napravio korak dalje od metodskog solipsizma principa Ja mislim: nije moguće znati da znanje odgovara stvari ako nije učinjeno intersubjektivnim i ako ne postoji konsensus oko odgovaranja znanja i stvari.

Utvdili smo da apercepcija uzeta za sebe ne poseduje moć razgraničenja između sna i jave, tako da ne može da obezbedi prelaz od Ja mislim ka Ja znam. Kantov citat implicitno upućuje da jedan sâm (*solus ipse*) nikada ne može da zna poseduje li istinu ili ne. Kategorije, prema tome, same po sebi ne osiguravaju da rad razuma ne bude „igra uobrazilje bez ikakve veze s istinom“,⁴⁴ beznadežno izložena skepticizmu.⁴⁵ Problem koji je bio nerešiv kod Dekarta, kod Kanta se rešava putem intersubjektivne saglasnosti.

Zbog saopštavanja i intersubjektivne saglasnosti sudova kao mosta od „Ja mislim“ ka „Ja znam“ nema potrebe da se kod Kanta analogon persovski mišljenoj zajednici onih koji razumevaju fabrikuje prenategnutim interpretacijama transcendentalne sinteze apercepcije.⁴⁶ Takođe je iz perspektive navedenih odlomaka jasno da je transcendentalna sinteza apercepcije u *KrV* individualna, da na osnovu njenog određenja možemo da kažemo: ako mnoštvo individua, onda i mnoštvo apercepcija. To će reći da moramo da je umnožimo na mnoštvo individualnosti koje su: a) svaka za sebe subjekt; b) skupa uzeti zajedno – kao mnoštvo onih koji misle, tek moraju biti dovedeni u jedinstvo sinteze da bi kao intersubjektivnost mogli da budu subjekt saznanja. Međutim, pluralizovanjem apercepcije dolazimo samo do potencijalnog jedinstva, što će reći da ne možemo da odemo dalje od jedne lajbnicovske ili huserlijanske monadološke intersubjektivnosti, dok ne odgovorimo na pitanje: kako je među apercepcijama moguća komunikacija?⁴⁷ Ovim pitanjem, naizgled, prešli smo granicu Kantove filozofije i zašli u savremenu filozofiju jezika. Videćemo, međutim, da odgovorom prelazimo granicu filozofije jezika i da njen deficit možemo kompenzovati samo na osnovu spoja s Kantom.

Postavljenim pitanjem otvara se pitanje sinteze novog reda: ne radi se o sintezi iskustvenog mnoštva (sinteza I, u domenu razuma), kao ni o sintezi mnoštva pojmova (sinteza II, u domenu uma), nego je reč o trećoj sintezi mnoštva umova u intersubjektivnost (sinteza III) do konstitucije zajednice koja dobija rang subjekta saznanja kao nosilac mogućnosti intersubjektivne saglasnosti mnoštva sudova (u pravcu Persove „zajednice istraživača“). Pitanje koje nas sada zanima, koje se ne tiče samo Kanta nego i savremene filozofije glasi: kako je ova zajednica moguća?

44 *KrV*, A 822 (489).

45 Vid. nazad, citat u fi 43

46 Apel (1973), Bd. 2: „Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik“, S. 157-177, naročito S. 169, 173. Naročito je čudno što Apel na način koji uopšte nije jasan, završava idejom zajednice komunikacije kojoj više leži *KpV*, a da se ni na jednom mestu ne oslanja na navedeno mesto iz *KrV* (vid. o tome, napred, fi 63). Apellovo deficitarno izvođenje redukuje hermeneutičke kapacitete Kantove filozofije do te mere kao izgleda kao da u njoj ne postoji ni jedan iskorak ka zajednici preko koga bi ona mogla da se poveže s jezičkom pragmatikom Persa i Vitgenštajna.

47 Na ovom pitanju pao je Huserlov pokušaj novog kartezijanskog utemeljenja filozofije u „V Meditaciji“. Vid. nazad, fi 6.

O metajezičkoj konstituciji zajednice

Pošto Kant kao jedan od velikih majstora mislilaca u literaturi slovi kao „zatočenik metodskog solipsizma“, čini se da nema nekih izgleda da kod njega nađemo bližu vezu sa savremenom filozofijom jezika, uprkos tome što smo u performativnom karakteru „Ja mislim“ ustanovili pragmatiku (bez jezika). Pošto Kanta sumnjiči za solipsizam Apel bi verovatno ovo potpisao.

Moja je osnovna teza da Kant nije beznadežni zatočenik metodskog solipsizma. Uostalom, videli smo da iz njegovog određenja puta ka istini preko intersubjektivnosti nesumnjivo sledi implicitno priznanje o epistemičkoj nedovoljnosti transcendentalne apercepcije. Da toga nema Apelovo izvođenje transformacije spoljašnjim kalemljenjem semiotike na Kanta bilo bi opravdano, pošto bi to u stvari bio jedini moguć način „semiotičkog posredovanja transcendentalne filozofije“. Time smo dospeli do tačke od koje ću predložiti drugačiji program transformacije filozofije, tako što ću ukazati na mesto od kojeg polazeći se ona može izvesti „iznutra“, a da se tim putem uspostavi veza sa savremenom filozofijom, na način pune *komplementarnosti*.

Praktično, reč je o sledećem: ako se i složimo da Kant, eksplicitno gledano, nema jezik koji ima filozofija jezika, morali bismo povesti računa o tome da i Kant ima nešto što ova nema. Ukoliko bismo to pokazali dobili bismo najveći razlog uzajamnog posredovanja savremene filozofije jezika i Kantove filozofije. U tom slučaju transformacija ne bi bila motivisana ličnom sklonošću prema Kantu i transcendentalizmu, nego bi se pokazala kao neophodnost, kako za Kantovu tako i za savremenu filozofiju. Evo kako ta komplementarnost izgleda.

Na gore postavljeno pitanje savremena filozofija ima odgovor: spoj apercepcija i razmena misli mogući su u medijumu jezika, tako da ovaj može da se uzme kao poslednji osnov „iza koga se dalje ne može ići“ – kako to, u raspravi o „poslednjem utemeljenju“ (Letzbegründung) često kaže Apel. To ne bi bilo sporno kada ne bi bilo moguće postaviti jedno dalje, za filozofiju jezika „škakljivo“ pitanje:

na osnovu čega uopšte jezik može da funkcioniše kao medijum sporazumevanja?⁴⁸

U reinterpretaciji transcendentalne filozofije na bazi učinaka „otkrića jezika“, neumorno se raubuje opšte mesto o jeziku kao transcendentalnom okviru mogućnosti razumevanja i sporazumevanja, pri čemu se pomenuto pitanje izostavlja. Poznate formule: „jezik je svoj sopstveni metajezik“ ili „metainstitucija“,⁴⁹ „své što je potrebno pretpostaviti je jezik“ (Šlagermaher), itd, uopšte ne rešavaju problem. Ali ako sve što se misli mora da bude jezički izraženo, to još ne znači da je jezik poslednji osnov. Jezik je poslednji osnov govora. Pitanje o poslednjoj osnovi samog jezika, međutim, vodi van filozofije jezika.

Mogli bismo slobodno da kažemo da se u Kantovom slučaju iza „zaborava“ jezika krilo njegovo podrazumevanje.⁵⁰ No i ako to zanemarimo, kod Kanta postoji odgovor na gornje pitanje u varijanti koja do sada nije savladana nekom jačom, tako da ima izuzetnu vrednost. U istom pragrafu u kome govori o neophodnosti saopštavanja i saglasnosti oko suda Kant odgovara na pitanje pitanje o mogućnosti zajednice:

48 Ovo pitanje postavio je Kasirer u davoskoj diskusiji s Hajdegerom: „Ali, ja pitam za mogućnost fakta jezika. Kako je moguće... da se možemo razumeti u tom medijumu.“ Cf. Hajdeger (1979): 174. Hajdeger nije odgovorio.

49 Apel (1981): 397.

50 Zaista, o čemu svedoči Kantovo izjašnjavanje da je jezik sredstvo odnosa misli i da je mišljenje razgovor sa sobom. *ApH*, BA 110.

Ovo slaganje se ne može odrediti drugačije nego pomoću osećaja (ne prema pojmovima). Pošto sada samo to slaganje uopšte *mora da se saopšti*, isto važi i za njegov osećaj: ali kako opšta mogućnost saopštavanja (allgemeine Mittheilbarkeit) jednog osećaja pretpostavlja *neko zajedničko čulo* (Gemeinsinn) to ono može sa razlozima da se prihvati, a da se zbog toga ne temelji na psihološkim razmatranjima, nego se kao nužni uslov opšte mogućnosti saopštavanja našeg saznanja mora pretpostaviti u svakoj logici i svakom principu saznanja koji nije skeptički.⁵¹

Veoma je važan uvid da utvrđivanje saglasnosti sudova zahteva posebno čulo a ne moć razuma. Uz to Kant je izložio konstitutivni princip komunikativne zajednice,⁵² princip koji tek omogućuje da i sam jezik funkcioniše kao medijum komunikacije. Time je nagovešteno jedno dublje utemeljenje putem društvene apriornosti,⁵³ čijim razvijanjem se izlaže nov, poseban argument u prilog prevladavanja metodskog solipsizma. U istom mah, ovaj stav Kanta direktno dovodi u vezu sa savremenom filozofijom jezičke pragmatike (Persa, Morisa, Vitgenštajna).⁵⁴

Odgovor na pitanje: kako jezik može da funkcioniše kao medijum sporazumevanja, Kant je dao isticanjem principa zajedničkog čula (*Gemeinsinn, sensus communis*). To je čulo *a priori* koje se ne može steći putem jezika nego preko koga uopšte jezik može da dobije svojstvo i prividno samostalnu moć medijuma komunikacije. Kant je dakle, kao filozof koji pripada dobu „filozofskog zaborava jezika“, istakao uslov bez koga ne može biti ni zajednice ni jezika kao medijuma saopštavanja. To je izuzetno značajan odgovor pošto ukazuje da jezik kao *a priori* princip vlastitog funkcionisanja pretpostavlja nešto izvanjezičko što je u istom mah i izvanmisaono.^{55/56} O tome kod Apela (kao ni kod mnogih drugih autora) nema ni traga.

51 *KdU*, § 21, B 67/A 66 (127). Uzgred rečeno, ovo je samo jedan od odlomaka koji ilustruje Kantov užasan literarni stil, odakle i prevodilačke teškoće. Ključna sintagma je „allgemeine Mittheilbarkeit“ koju prevodim kao: opšta mogućnost saopštavanja.

52 „Ipak se čini da Kant, pošto je donekle otkrio Apelov princip transcendentale komunikativne zajednice, nije zapazio da je time imao šansu da iznova ispiše i izoštri transcendentalu analitiku *Kritike čistog uma*“. Cf. Schmitz (1982): 243. Ocena dovoljno svedoči o značaju *sensus communis*, što je Apel prevideo kao mesto od koga legitimno može da se izvede transformacija transcendentale filozofije u vezi s filozofijom jezika (semiotike i pragmatike Persa, Morisa i poznog Vitgenštajna).

53 *KdU*, § 22, B 67-68/A 66-67 (127-28); § 40, B 156-60/A 154-58 (177-79).

54 Konačno, kada pažljivije pročitamo dva navedena odlomka, vidimo da jedino nedostaje doslovno pominjanje jezika (na primer, „jezičko saopštavanje“), jer sve su komponente tu: propozicija i performans u vidu uverenja „koje je prati“. Zato smo gotovo u pravu ako kažemo da Kant pišući ove odlomke, jezik jednostavno podrazumeva!

55 Toma Akvinski je video *sensus communis* kao „zajednički koren i temelj spoljnjih čula“. *Summa theol.*, lib. I, lj. 78, art. 4. Za Hanu Arent to je čulo preko koga se sva druga čula, koja su „sama po sebi subjektivna i privatna, uklapaju u zajednički svet... s drugima, preko koga se, dakle, zajedničnost sveta čoveku otvara na isti onaj način kako mu se vidljivost sveta otvara preko čula vida“ Arendt (1981): 275.

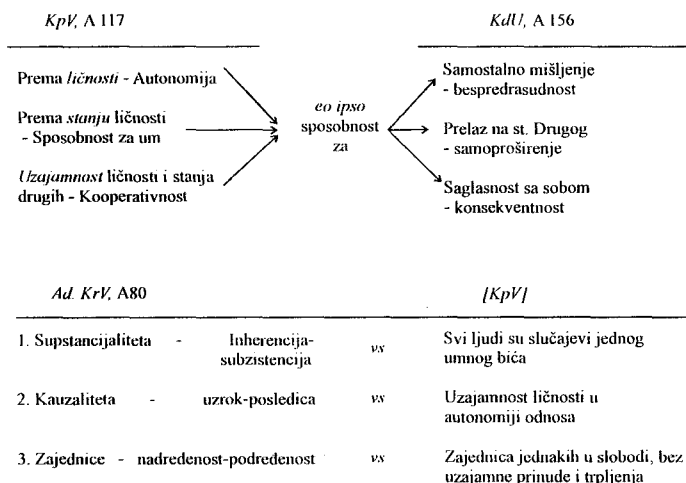
56 Poentiranje posebnog čula sadrži istinu koja važi za svaku iole zdravu teoriju društva, a na koju ne mogu da pristanu tvrdokorni racionalisti: naime ključna intersubjektivno-integrativna komponenta uvek je u sferi čulnosti ili osećaja. Sfera estetike je sfera moći (jer samo osećanje moći jeste moć). Taj integrativni primarni osećaj je moć koja zajednicu čini postojanom, kao što se ona raspada kada integrativni činioци pređu isključivo u sferu inteligibilnosti. Kada to zajedničko čulo nestane, jezik propada kao medijum sinteze ili jednostavno rečeno gubi moć sredstva opšte mogućnosti saopštavanja, koju nikada ni ne poseduje iz samog sebe.

Postoji li kod Kanta princip kooperacije?

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja možemo da računamo da je Kantov iskorak iz metodskog solipsizma van svake sumnje. Pogledajmo dalje, ima li osnove da kod njega utvrdimo bar neke elemente principa kooperativnosti (CP), odnosno etike argumentativnog intersubjektivnog dijaloga? Radi odgovora na to pitanje neophodno je analitički se zadržati na ekskluzivnom čulu *sensus communis*. Poslužićemo se takođe uporednom tabelom odnosa iz Kantove tri kritike:

Slika 3.

Kantove sheme odnosa



Sensus communis je sasvim posebno čulo zato što je:

- 1) uslov mogućnosti zajednice s Drugim u izvanjezičkoj, transinteligibilnoj dimenziji;
- 2) ono je princip mogućnosti jezika kao medijuma sporazumevanja.
- 3) apriori princip jedinstva različitosti čula u konstituciji objekta;
- 4) princip mogućnosti same apercepcije: Ja osećam, čujem, vidim, etc. (samoodređenje); samoodređenje Ja identiteta u odnosu s drugima;

Tri varijante problema sinteze: 1) Ja identiteta; 2) jednog objekta iz iskustvenog mnoštva; i 3) sinteze intersubjektivnosti kao zajednice – u jedinstvu daju konstituciju sveta. Uz to:

5) kao ekskluzivno čulo *sensus communis* je uz pomenuto, takođe princip jedinstva čulnog i inteligibilnog. To znači da je ono princip moći suđenja,⁵⁷ u čijoj nadležnosti je suđenja pitanje da li neki opšti stav (kao *inteligibilia*) važi u datom slučaju (kao *sensibilia*). Pitanje primene je pitanje čula, „osećaja“ i takta, odnosno posebne sposobnosti za uvid opšteg u pojedinačnom i pojedinačnom u opštem.

Sensus communis je princip mogućnosti diskurzivno artikuliranih a) sudova ukusa (estetika, poiesis-tehne); b) moralnih sudova (etika, praxis); i c) naučnih sudova (epistemologija, theoria). Ove vrste suđenja kao uslov svoje mogućnosti pretpostavljaju skup identičnih maksima koje svoje važenje mogu da imaju samo na osnovu *sensus communis*. To su maksime:

⁵⁷ O definiciji moći suđenja koja tome odgovara, vid. *KrV*, B 71.

- 1) samostalnog mišljenja ili sloboda od predrasuda;
- 2) mišljenja namesto Drugog ili samoproširenja vlastitog mišljenja;
- 3) mišljenje u saglasnosti sa samim sobom, ili konsekventnost.⁵⁸

Ove tri maksime iz *KdU* A 156, možemo slobodno reći, pretpostavljaju tri vrste odnosa iz *KpV* 117:

1) *odnos prema ličnosti* – kao autonomnom i slobodnom biću koje saopštava svoja mišljenja i verovanja kojima ih prati;

2) *odnos prema stanju osobe* – pri čemu stanje karakteriše u prvom redu sposobnost za um, odnosno njegovu samostalnu upotrebu, ili novim rečnikom rečeno – komunikativna kompetentnost;

3) *uzajamnost* – kao odnos s onu stranu veze uzrok-posledica, nadređenost-podređenost, kauzalitet-zavisnost, to znači kao odnos simetričnog priznavanja u slobodi, komunikativnoj sposobnosti i jednakosti prava i dužnosti.⁵⁹

Maksime i odnosi se istovremeno dopunjuju na sledeći način:

1) *Autonomija* – prepoznaje se po *samostalnom mišljenju* (Autonomija je uslov samostalnosti, a ova je prvi znak autonomije.)

2) *Sposobnost za um* – prepoznaje se po *sposobnosti da se pređe na stanovište Drugog (samoproširenje)*.

3) *Kooperativnost* je moguća samo preko *saglasnosti sa sobom*; jer samo tako je moguća (ne)saglasnost s drugima.

Autonomija, sposobnost za um i kooperativnost – tri su komplementarne maksime koje ulaze u sadržaj komunikativne kompetentnosti. Komunikativna sposobnost se ne može steći knjiškim znanjem, nego socijalizovanjem, i obrazovanjem putem praktičkog iskustva života i kooperacije s drugima. Jedino ono može da nam kaže kada sa raspravom treba prestati jer je prešla s onu stranu svakog ukusa.⁶⁰

Preostaje pitanje šta ćemo s kategorijama iz *KrV*? Osnovna razlika između kategorija odnosa iz *KrV* A 80 i onih iz *KpV* 117 je u tome što prve pripadaju šemi (mehanizma) koja konstituše teorijski odnos prema prirodi, dok kategorije praktičkog uma konstitušu zajednicu uzajamnosti osoba. Samo ove druge neposredno su značajne za konstituciju argumentativne zajednice. Reč je o tome da odnos prema Drugom ne može da se

⁵⁸ *KdU*, § 40, B 158/A 156 (178).

⁵⁹ Ovo ni u kom slučaju ne znači teorijsko tvrđenje da su svi autonomni, slobodni od predrasuda i komunikativno kompetentni. Reč je o priznatosti *a priori*, koja se ne oslanja na empirijsko znanje o individuama, nego koje je u smislu skupa regulativnih ideja konstitutivno za samu zajednicu. Teorijskim umom nije moguće saznati da li je živi individuum pred nama umna osoba ili ne. A da bi se to saznalo neophodno je *a priori* na njega primeniti ideju umnog bića. Status umnog bića temelji se na formalnom uslovu njegovog apriornog priznavanja kao ličnosti. Time se pojedincu obezbeđuje mogućnost da se iskaže, jer na osnovu samoispoljavanja, mi možemo da sudimo o njegovim radnjama, da bismo mu umnost i materijalno priznali. Aristotelov uvid da o Drugima možemo da sudimo samo na osnovu spoljašnjih činova, ponavlja se u savremenoj varijanti u vidu opravdane teze: da se komunikativna kompetencija može osvedočiti samo na osnovu performativnih ispoljavanja individua. (Cf. Habermas (1983): 199. Radi toga je neophodno da postoji mogućnost tog nesputanog ispoljavanja kao institucionalna činjenica.

⁶⁰ Ovo je prvi istakao Diem (Duhem) kod koga se *sensus communis* pojavljuje pod terminom *bon sense*. „Pure logic is not the only rule for our judgements; certain opinions which do not fall under the hammer of the principle of contradiction are in any case perfectly unreasonable. These motives which do not proceed from logic and yet direct our choices, these „reasons which reason does not know“ and which speak to the ample „mind of finesse“ but not to the „geometric mind“, constitute what is appropriately called good sense“. Duhem (1954): 217; i dalje: „Since logic does not determine with precision the time when an inadequate hypothesis should give way to a more fruitful assumption, and since recognizing this moment belongs to good sense...“ *Ibidem*, p. 218.

uspostavlja kategorijama odnosa prema svetu.⁶¹ Prva šema *teorijske interpretacije sveta* je posebna, u smislu da je predmetno ograničena; druga *šema praktične konstitucije zajednice* je univerzalna, utoliko što je osnova svake moguće racionalne zajednice čiji cilj je znanje (bez obzira da li je naučno ili filozofsko).⁶²

Da bi navedene maksime etike uzajamnosti/kooperacije bile održive, tri vrste odnosa iz *KrV* A 80 moraju da se zamene odredbama zajednice jednakih u slobodi (*KpV*, A 117), autonomnih osoba sposobnih za um (vid. donji desni deo tabele).⁶³

O mogućnosti transformacije transcendentale filozofije

Kada Kantove varijacije kategorije odnosa spojimo na izložen način logično je pitanje: gde je uopšte metodski solipsizam? Nismo li izlaganjem uzajamne povezanosti odnosa (*KpV* A 117) i maksima (*KdU* A 156) došli do Kantovog utemeljenja racionalne intersubjektivnosti i njenih normi operacionalizovanih u principu kooperacije (*CP*) s komponentama: *Sarađuj!* *Budi relevantan!* *Svoje gledište izloži jasno, konzistentno i bez suvišnih reči!* *Omogući drugom da izloži svoje gledište u vremenu koje tražiš za sebe, itd.* To će reći da smo kod Kanta utvrdili osnove mogućnosti „etike kooperativnosti“, koju inače na račun tobožnjeg solipsizma u literaturi razvijaju Grajs, Apel i mnogi drugi autori.⁶⁴

Što sve ovo nije postalo opšte mesto razlog je u autoritetu nemačke recepcije Kanta. Ona svedenim tumačenjem *KrV* u ograničenju na *Transcendentalnu analitiku* diktira suženo razumevanje kapaciteta *Transcendentalne dijalektike*. Zbog ovih tradicionalnih deficita Apelov program je jedino i mogao da bude centriran na „transformaciju transcendentale apercepcije“. Uz to on u svojoj transformaciji ne očuvava najznačajnija dostignuća *linguistic i pragmatic turna* – koja bi morala da se reflektuju u prisustvu razlike performativnosti i propozitivnosti u strukturi reinterpetirane transcendentale apercepcije.

Naš plan transformacije transcendentale filozofije oslanja se na dve tačke: prvu čini izvođenje osnovnog principa apercepcije u dimenziju performativnosti (pragmatike), a drugu nalaženje „poslednje osnove utemeljenja“ u *sensus communis*-u. Oboje za posledicu ima drugačiju transformaciju transcendentale filozofije na niti vodilji jezičke pragmatike, od onoga koji je izveo Apel. Razlika je u sledećem:

61 Cf. Winch (1960): 84-86, 89.

62 Pošto nije napravio neophodna kategorijalna razgraničenja; Apel neposredno da suprotstavlja „jedinstvo predmetne svesti i samosvesti“ kod Kanta i „intersubjektivno jedinство interpretacije“ (Apel 1981: 533). Pokazali smo da te dve stvari ne isključuju jedna drugu, već naprotiv, da se uključuju. Štaviše, one se ne smeju suprotstavljati, a još manje zamenjivati – npr. da sintezu kategorija „jedne svesti“ zamenimo transcendentálnom shemom intersubjektivnosti (Apel, 1981: 379) – jer učinak transformacije mora da očuva mogućnost fizike (prirodne nauke). Taj uslov Apelov rezultat ne zadovoljava.

63 Indikativno je da o ovim odnosima govori i Apel a da mu pri tome ne pada na pamet da bar u referenci pomene *KpV*, nego se usput poziva samo na „priznavanje ličnosti“ u Hegelovom smislu. Vid. Apel (1973), Bd 2: 400/Apel (1981): 522. U celom drugom tomu *Transformation der Philosophie* na Kanta se direktno poziva samo u pet slučajeva, od kojih ni jedan nije od većeg značaja za problem transformacije. Cf. Apel (1973), Bd. II: za *KrV*, S. 37, 97 (Apel, 1981: 306); za *KpV*, S. 418 (Apel 1981: 539), 540 (Apel, 1981: 540); pored toga, još jedanput se poziva na *Metaphysik der Sitten* (S. 177). To je dovoljan simptom da se u poslu transformacije prema Kantu odnosi na osnovu znanja iz druge i treće ruke.

64 Pored kritike Apelovog gledišta zbog odsustva ozbiljne reference prema *KpV* u pogledu dimenzije toposa apriornosti usled vezanosti za transcendentálnu apercepciju, kritiku zaslužuje i Grajsovo stanovište. On navedene norme kooperativnosti nastoji da koncipuje oko Kantovih kategorija iz *KrV* A 80. Vid. Grice (1975): 45, *et passim*. Pritom mu ne padaju na pamet odnosi iz *KpV* bez kojih se navedene norme ne mogu utemeljiti. To ne uvidja ni Kängisser (1981): 298-99, 314-15.

1) više se uopšte ne radi o transformaciji transcendentale apercepcije. Ovu možemo, nasuprot Apelu, skupa s radnjama razuma da ostavimo netaknuta i da promenu ograničimo samo na njeno individualizovanje i pluralizovanje. Na taj način dolazimo do problema konstitucije „sistematskog jedinstva' mnoštva individualnih Ja mislim“, za šta su odlučujuće pomenute maksime praktičkog uma (vid. gore *KpV/KdU*).

2) Što se tiče sinteze kategorija (u *KrV*, A 80), ona bi takođe morala da ostane netaknuta iz dva razloga:

a) zato što zajednica sporazumevanja i argumentovanja kao subjekt saznanja mora da uključi i intersubjektivnost prirodne nauke (fizike);

b) koliko su kategorije iz *KrV* značajne za konstituciju zajednice, značajne su za naučno-teorijski odnos prema prirodi, odnosno za konstituciju prirodne nauke.

3) Pitanje transformacije u potpunosti se rešava u domenu praktičkog uma. Transcendentalni uslovi mogućnosti saznanja, kao diskurzivnog delanja u prvom redu se tiču uslova mogućnosti čina Ja mislim (tvrdim) kao javnog akta.⁶⁵ Onaj ko tvrdi pre svega mora da ima pravo to da čini, a u isti mah preuzima dužnost da se potčini proceduri ispitivanja, s obavezama da argumentuje svoje tvrđenje i da to čini kooperativno s drugima. Izbegavanje od polaganja računa o svojim stavovima ulazi u pojam „epistemičke neodgovornosti“.⁶⁶ Sposobnost da se te obaveze zbilja preuzmu pripadaju komunikativnoj kompetenciji i predstavljaju praktično osvedočenje sposobnosti za um.⁶⁷ Jedino pod važenjem intersubjektivnih normi argumentativne igre uopšte je moguć prelaz od „Ja mislim“ ka „Ja znam“, prelaz koji se inače ne može osigurati nikakvom transcendentálnom dedukcijom.

Što se tiče poslednje osnove utemeljenja *sensus communis* kao polazište traži rekonstrukciju transcendentale filozofije uz obavezno uključenje drugih dveju kritika uz *Kritiku čistog uma*. To čulo je analogon *Einbildungskraft*-u. Dok *Einbildungskraft* produkuje apriornu sintezu iskustvenog mnoštva u vidu sheme, *sensus communis* je princip sinteze subjektivnog mnoštva u intersubjektivnu komunikativnu zajednicu uzajamnog saopštavanja sadržaja sopstvenih „Ja mislim“.

Reinterpretacija transcendentale refleksije utemeljenja morala bi da počne od ove tačke *sensus communis* koja je spojna tačka svih triju Kritika. Čulnost u ovom smislu – ne kao opažaj – obezbeđivala bi „poslednji osnov iza koga se dalje ne može ići“. Na osnovu tog principa jezik bi kao medijum bio ono srednje (mezon) što smo povezali s principima odnosa iz *KpV*: odnos prema ličnosti, prema stanju i odnos uzajamnosti. Tek u trećem stepenu, principi saznanja izvedeni iz reinterpretacijom *KrV* (iz Analitike i Dijalektike) imali bi u prethodna dva stepena transcendentale uslove svog važenja.⁶⁸

Da poentiramo izlaganje s dva zaključka:

1. posredovanje Kantove filozofije filozofijom jezika neophodno je i dobrodošlo zato što na taj način jasnije razumevamo osnovne Kantove pojmove čemu zahvalju-

65 Bourdieu (1977a): 646; isti (1977b): 112-19.

66 Upor. Komblith (1983): 35.

67 Cf. Grewendorf, (1979b): 205-6, kurziv original.

68 Ne treba gubiti iz vida da svakakva kultura ima svoj osoben *sensus communis* koji je dat pre svega u običajnosti zajednice, a potom u institucionalnom sklopu praktičnog života. Tako gledano, utemeljenje ovog čula završava kao utemeljenje znanja u svetu života, što je u skladu s gledištima poznog Husserla (*Irf. u. Urt.*), ranog Hajdegera (bivstvovanje-u-svetu), poznog Vitgenštajna (*Fil. istr.*), Persa i Djujia.

jući njegovu filozofiju možemo da tumačimo u pravcu razvijanja njenih novih unutrašnjih mogućnosti.

2. Posredovanje filozofije jezika Kantom neophodno je za uvid u pun filozofski doprinos savremene semiotike, kao i za unapređenje filozofije jezika prekoračenjem njenih unutrašnjih granica.

Oba posredovanja omogućuju transformaciju transcendentale filozofije do rezultata u vidu jedinstva filozofije jezika i Kanta kao osavremenjenog i reaktualizovanog u našem vremenu.⁶⁹

Literatura

- Abraham, W. E. (1974): „Disentangling the Cogito“, *Mind*, 83, pp. 75-94.
- Akvinski, Toma, *Summa Th.* I, qu. 78, q. 4 (*Izabrano djelo*, Naprijed, Zagreb, 1989, t. I).
- Albert, Hans (1975): *Traktat über kritischen Vernunft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- Alexy, Robert [1978] (1983): *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein.
- Apel, K.-Otto (1973): *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Suhrkamp, Frankfurt am M.
- (1976a): „Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage etischer Normen“, *Sprachpragmatik und Philosophie*, K.-O. Apel [Hrsg.], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein, 1976, S. 10-173.
- (1976b): „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik (Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus')“, *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*, B. Kanitscheider [Hrsg.], Insburck, 1976, S. 55-82.
- (1981): *Transformacija filozofije*, Logos, Sarajevo.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, München.
- Austin, John L. (1961): *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock (eds.), At the Clarendon Press, Oxford.
- (1962): *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford.
- Bartsch, Renate (1979): „Die Rolle von pragmatischen Korrektheitbedingungen bei der Interpretation von Äußerungen“, u Grewendorf, Günther [Hrsg.], *Sprechakttheorie und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1979, S. 217-43.
- Bourdieu, Pierre (1977a): „The Economics of Linguistic Exchanges“, *Social Science Information*, 16, pp. 645-68.
- (1977b): „Symbolic Power“, u Gleeson, Denis (ed.), *Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education*, Nafferton, Driffield, Nafferton Books, 1977, pp. 112-19.
- Brdar M. (2002): *Филозофија у Дишановом писоару. Постмодерни пресека XX вековне филозофије*, Књижевница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад.
- Burt, H. A. (1932): *A Metaphysical Foundation of Modern Science*, Anchor Books, Doubleday, New York.

69 U tu svrhu mogu da posluže sledeći ekvivalenti pojmova Kantove transcendentale filozofije i jezičke pragmatike: 1. transcendentalna apercepcija = znanje performativnog čina, identitet performansa i znanja šta se čini; 2. akt spontanosti = netematsko znanje performativnog čina bez koga kao svima zajedničkog nema argumentativne komunikacije a koje kao netematizovano (spontano) uvek „radi“; 3. um = komunikativna kompetentnost, koja kao *par excellence* društvena isključuje logički i moralni egoizam; odnosno, kao što se nazire iz izloženog, uključuje Kantove momente: sposobnosti za stanovište Drugog (samoprosiženje i kooperativnost), samostalnost mišljenja (autonomija) i saglasnost sa sobom (sposobnost za um) [*KdU*, A 158; *ApfI*, BA 123, BA 167]; 4. predstava = propozitivna komponenta iskaza; 5. veza apercepcije i predstave = veza performativnog stava i propozicije; 6. „praćenje predstave od strane Ja mislim“ = epistemička metainterpretacija propozicije u primeni na određen predmet. Upor. Øfsti (1988): 45-6.

- Butts, Robert E., (1969): „Kant's Shemata as Semantical Rules“, *Kant Studies Today*, L. W. Beck (ed.), Open Court, La Salle, pp. 290-300.
- Böhler, Dietrich (1982): „Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft“. u *Kommunikation und Reflektion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Kuhlmann & Böhler [Hrsg.], Suhrkamp, Frankfurt am Mein, S. 83-123.
- (1985): *Rekonstruktive pragmatik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein.
- Carney, James D. (1962): „Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitans“, *The Philosophical Review*, 71, pp. 492-96.
- Descartes, Rene, *Med – Meditacije o prvoj filozofiji*, CKD, Zagreb, 1975.
- Duhem, Pierre (1954) [1914], *The Aim and Structure of Physical Theory (La Théorie Physique: Son Objet, sa structure)*, Princeton University Press, New Jersey.
- Grewendorf, Günther [Hrsg.] (1979): *Sprechakttheorie und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Grice, H. P. (1975): „Logic and Conversation“, y *Syntax and Semantics*, Vol. 3: *Speech Acts*, Academic Press, New York.
- Grimm, Robert (1965): „Cogito, ergo sum“, *Theoria*, 31, Pt. 3, pp. 159-73.
- Habermas, Jürgen (1971): „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, u J. Habermas und N. Luhman, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Mein.
- (1976): „Was heißt Universalpragmatik?“, *Sprachpragmatik und Philosophie*, K.-O. Apel [Hrsg.], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein.
- (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hare, R. M. (1970): „Meaning and Speech Acts“, *Philosophical Review*, 79, pp. 3-24.
- Heidegger, Martin (1979): *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd.
- Hintikka, Jaakko (1962): „Cogito, Ergo sum: Inference or Performance?“, *The Philosophical Review*, 71, pp. 3-32.
- (1963): „Cogito, Ergo Sum as a Inference and a Performance“, *The Philosophical Review*, 72, pp. 487-96.
- Holdercroft, David (1979). „Speech Acts and Conversation-I“, *The Philosophical Quarterly*, 29, pp.125-41.
- Hochberg, Herbert (1984): *Logic, Ontology and Language*, Philosophia Verlag, München.
- Husserl, Edmund (1975): *Kartezijanske meditacije*, CKD, Zagreb.
- Erf.u.Urt. – Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner, Hamburg, 1972.
- Kanngießer, Siegfried (1982): „Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse“, *Sprachpragmatik und Philosophie*, K.-O. Apel [Hrsg.], S. 273-393.
- Kant, Immanuel, *Werke im sechst Banden*, Wilhelm Weischedel [Hrsg.], Insel Verlag, Frankfurt am Mein, 1964:
- KrV – Kritik der reinen Vernunft*, Bd. II.
- Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1976.
- KpV – Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. IV.
- Kritika praktičkog uma*, Nolit, Beograd, 1979.
- KdU – Kritik der Urteilskraft*, Bd. V
- Kritika moći sudenja*, Nolit, Beograd, 1975.
- ApH – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798): Bd VI.
- Logik – Kant's Gesammelte Werke*, Bd. XVI, *Dritte Abteilung: Handschriftliche Nachlass* Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1924.
- Kornblith, Hilary (1983). „Justified Belief and Epistemically Responsible Action“, *The Philosophical Review*, 92, pp. 33-48.

- Köhler, Wolfgang R. (1987): „Zum Debatte um reflexive Argumente in der neuen deutschen Philosophie“, *Philosophie und Begründung*, Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Mein, S. 303-333.
- Körner, S. (1969): „Impossibility of Trancendental Deduction“, *Kant Studies Today*, L. W. Beck (ed.), Open Court, La Salle, pp. 230-44.
- Kuhlmann, Wolfgang (1981): „Reflexive Letztbegründung“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, **35** (1981): Heft 1, S. 3-22.
- (1982): „Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation“, u Kuhlmann & Böhler [Hrsg.], S. 159-190.
- (1985): *Reflexive Letztbegründung*, Hans Albert Vrgl., Freiburg/München.
- Kuhlmann, Wolfgang und Böhler, Dietrich [Hrsg.] (1982): *Kommunikation und Reflektion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein.
- Moris, Čarls (1975): *Osnove teorije o znacima*, BIGZ, Beograd, 1975.
- Pierce Ch. S., *Collected Papers*, The Belknap Pres. of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1935-1960, Vol's I-II, V-VII.
- Rorty, Richard (1967): „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“, u *The Lingustic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Richard Rorty [ed.], The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 1-39.
- (1990) „Wittgenstein, Heidegger and Hypostatization of Language“, *Theoria*, **32**, no. 1, str. 35-48.
- Schmitz, Hermann (1982): „Die transzendente Kommunikationsgemeinschaft bei Kant“, Kuhlmann & Böhler (Hrsg.), S. 240-47.
- Schönrich, Gerhard (1981): *Kategorien und transzendentalne Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Searle, John R. (1989): *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1991): *Govorni činovi*, Nolit, Beograd, 1991.
- Weinberg, Julius R. (1962): „Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article“, *The Philosophical Review*, **71**, pp. 483-91
- Winch, Peter (1960): *Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, R. & K. Paul, London, 2nd ed.
- Wittgenstein, Ludvig, *Fil. istr.*, – *Filozofska istraživanja*, Nolit, Beograd, 1980.
- Øfsti, Audun (1988): *Das 'Ich Denke' und Kants transzendente Deduktion in Lichte der Sprachphilosophischen (pragmatischen) Wende*, Tapir Forlag, Trondheim.

Milan Brdar
Faculty of Philosophy, Novi Sad

LAUDIBUS SENSUM COMMUNEM: ON ACTUALITY OF KANT'S
TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY FROM THE PROSPECT
OF ITS SEMIOTICAL TRANSFORMATION

Summary

Abstract: In this article author is about to manage the question of actuality of Kants philosophy. As a way to do it author outlines the critique of transformation of transcendental philosophy in the work of K.-O- Apel. The core of the matter is made of two theses. First, that Kant is not a prisoner of methodological solipsism in the manner of modern rationalist master thinkers. Second, that Kant have with its concept of communicability of statements and intersubjectivity consensus overcomed methodological solipsism. Third, that Kant's philosophy posses actuality due to the concept of sensus communis in the sense of fundament of community's constitution and thus of language as a medium of communication. Article is concluded with two statements. First, that transformation of philosophy should be acomplished along the categories of practical reason (*KpV* A 117, and *KdU* A 156). Second, that core of transformation could be made of fusion of Kant's philosophy and contemporary language philosophy because of their complementarity, and ultimate foundation in the sensus communis. In author's opinion it would result in new desing of Kant's philosophy in keeping with the contemporary philosophical currents.

Key words: transcendental apperception, transformation of philosophy, semiotics, pragmatics, semantics, performative, proposition, analitics, dialectics, sensus communis.