

# KANT, HEGEL I ANTINOMIJE ČISTOGA UMA

TIN ADAMOVIĆ  
FILOZOFSKI FAKULTET  
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
tinche.forum@gmail.com

## SAŽETAK

Ovaj rad uspoređuje početne postavke Kantove i Hegelove filozofije te na temelju njih pokušava ustanoviti uzajamnu povezanost i udaljenost Kantova i Hegelova mišljenja antinomija čistoga uma. Rad sadrži: (1) uvod u *Kritiku čistoga uma* s ciljem smještanja antinomija čistoga uma i pokazivanjem njihovog značaja u djelu, (2) uvod u Hegelovu *Nauku Logike* s ciljem pronalaženja mjesta koje se neposredno tiče problema antinomija te njihovog ontologičkog utemeljenja, (3) osvrt na Kantovo i Hegelovo razlikovanje razuma i uma, kao i na razlikovanje iskustva i pojma, (4) izlaganje samih antinomijskih sukoba te naposljetku (5) Hegelov osvrt na izvore sukoba, sukobe same i njihove rezultate.

## KLJUČNE RIJEČI

transcendentalno, transcendentno, logika, razum, um, analitika, dijalektika, antinomija, ideja, spekulacija, prevladavanje, pojam, iskustvo, istina

## 1 Kant

### 1.1 Opći pregled i tematski smještaj u Kritici čistoga uma

Kantova *Kritika čistoga uma* započinje ispitivanjem apriornih načela osjetilnosti pri čemu se takvo ispitivanje, tj. znanost o tim načelima naziva transcendentalnom estetikom. Nasuprot znanosti o osjetilnim načelima, ispituje se logika kao znanost koja se bavi načelima čistoga mišljenja. Ono što se naziva općom logikom u sebi sadrži pomiješan empirijski i transcendentalan sadržaj, stoga Kant ne razmatra opću logiku kao takvu, već onaj dio nje koji uvjetuje spoznavanje samo. Kant pod transcendentalnom spoznajom podrazumijeva onu spoznaju koja shvaća da porijeklo njenog pojma ili predodžbe nije empirijsko te uviđa njihovu apriornu primjenu.<sup>1</sup> '[...] transcendentalno će reći mogućnost saznanja a priori ili njegova upotreba a priori.'<sup>2</sup> Izraz *a priori* ovdje se odnosi na spoznaje koje nose unutarnju nužnost te su izvjesne neovisno o iskustvu. Opća se logika dijeli na čistu i primijenjenu logiku. Čista logika, ipak, dopire do nužnosti načina mišljenja bez obzira na njezin predmet: 'U ovoj dakle moraju logičari svagda imati pred očima dva pravila.

- 1) Kao opća logika mora apstrahirati od svakoga sadržaja razumske spoznaje i različitosti njezinih predmeta, pa ima posla samo sa jednostavnom formom mišljenja.
- 2) Kao čista logika nema ona empirijskih načela. Prema tome ne crpe ništa (kao što se to katkada uvjeravalo) iz psihologije, koja dakle nema nikakvoga utjecaja na kanon razuma. Ona je demonstrirana doktrina, i kod nje mora biti sve potpuno a priori sigurno.'<sup>3</sup>

1 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 51.

2 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Beograd: Kultura. 1970. Str. 92.

3 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 50.

Kao što znanost o načelima osjetilnosti mora biti apriorno izvedena ukoliko je mislimo kao temelj ili neposredni početak mogućnosti spoznaje, tako i znanost o čistim misaonim formama mora biti apriorna i izvjesna neovisno o njenom predmetu. Stoga se u *Kritici čistoga uma* ne razrađuje opća logika, već transcendentalna logika kao apriorna znanost načela razuma i uma. ‘Takva znanost koja bi određivala postanje, opseg i objektivnu vrijednost takvih spoznaja, morala bi se zvati transcendentalna logika, jer ima posla jedino sa zakonima razuma i uma, ali samo ukoliko se odnosi na predmete *a priori*, a ne kao opća logika, koja bez razlike ima posla isto tako s empirijskim kao i čistim umskim spoznajama.’<sup>4</sup> Ipak, unatoč nužnosti odvajanja i podvlačenja granice između ovih dvaju konstitutivnih momenta spoznavanja, samo u jedinstvu oni omogućavaju spoznaju: ‘Isto tako ove dvije moći ne mogu zamijeniti svoje funkcije. Razum ne može ništa promatrati, a osjetila ne mogu ništa misliti. Samo ako se sjedine može proizaći spoznaja. Zato mi razlikujemo znanost o pravilima osjetilnosti uopće, tj. estetiku, od znanosti o razumskim pravilima uopće, tj. od logike.’<sup>5</sup> Transcendentalna logika podijeljena je na transcendentalnu analitiku i transcendentalnu dijalektiku. U prvoj, Kant pokazuje nastanak čistih pojmova razuma u njihovom izvornom mjestu stanovanja te načela samoga razuma. Razum se odnosi na osjetilnost koju organizira te se u analitici sagledava apriorna upotreba i mogućnost takve razumske djelatnosti. U Kantovom određenju transcendentalne analitike kao logike istine, čitamo važno određenje samog shvaćanja istine. Pokazivanje i odjeljivanje čiste razumske spoznaje, koja nas tek dovodi u odnos s predmetom i nekim objektom, tek omogućava istinu. Suprotnost takvoj spoznaji izgubila bi svaku istinitost, jer je ona ovdje određena odnosom prema objektu. ‘Njoj ne može proturječiti ni jedna spoznaja, a da ujedno ne bi izgubila svaki sadržaj, tj. svaki odnos prema nekom objektu, dakle svaku istinu.’<sup>6</sup> Drugi dio transcendentalne logike bavi se kritikom dijalektičkog privida koji nastaje pri nekritičkom korištenju razumskih načela empirijski. Takvim korištenjem dolazi do suđenja o predmetima koji nam nisu dani u iskustvu, niti se može govoriti o mogućnosti njihove datosti. Takvim suđenjem, njegovim opsegom kao i njegovom istinitošću, bavi se transcendentalna dijalektika. Ona kao kritika privida ima držati razum dalje od zabluda i nekritičke proizvoljnosti.<sup>7</sup> Nakon konstrukcije polja čistoga uma i razrade njegova odnosa s razumom, Kant u transcendentalnoj metodologiji kao završnom dijelu *Kritike*, sabire prethodne rezultate te u njoj ispituje formalne uvjete potpunog sustava čistoga uma, koje naknadno usklađuje sa pojedinim vrstama znanja. ‘Ja razumijevam dakle pod transcendentalnom metodologijom određenje formalnih uvjeta potpunoga sustava čistoga uma. Mi ćemo u tome pogledu imati posla s disciplinom, kanonom, arhitektonikom, najposlije s poviješću čistoga uma i u transcendentalnom pogledu obaviti ono što se pod imenom praktične logike u pogledu upotrebe razuma uopće u školama traži, ali loše izvršava.’<sup>8</sup> U ovome ću se radu usredotočiti na dio transcendentalne dijalektike, kako bih pokazao razliku Kantova i Hegelova poimanja dijalektičkih zapleta, tj. Hegelov neposredan komentar na antitetiku čistoga uma, u vidu razlike razumskog i umskog mišljenja.

4 Isto, str. 51.

5 Isto, str. 50.

6 Isto, str. 53.

7 Isto, str. 53.

8 Isto, str. 317.

## 1.2 Poblje određenje transcendentalne dijalektike i antinomija

U Kantovoj transcendentalnoj dijalektici koju on još naziva i logikom privida, riječ je o prividu kao onome što pripada sudu, a ne stvarnosti. Privid Kant shvaća kao ono što vara, tj. kao ono suprotno od istine predmeta. Obratimo pažnju na prethodnu napomenu, da je transcendentalna analitika za Kanta logika istine, a transcendentalna dijalektika logika privida. Tako se istina i privid suprotstavljaju pod pretpostavkom mogućnosti pronalaženja vlastitog predmeta u iskustvu. Ono što ishod analitike čini istinitim, a ishod dijalektike prividnim, upravo je odnos prema objektu. Zbog toga što u predmetu nema istine ili privida dok se on opaža, već tek kad se o njemu počne suditi, privid je ovdje isključivo logičke prirode, a ne empiričke. Privid kojim se Kant bavi nije ni puki logički privid u smislu pogreške razuma, već je on transcendentalan, i to na način da zastranjuje i prelazi empiričku upotrebu kategorija tako što pokušava proširiti mogućnost razumskog mišljenja. Takav pokušaj širenja polja čistoga razuma nemoguće je usmjeriti na predmet iskustva niti ga je uopće moguće potkrijepiti bilo kojim mogućim iskustvom. Načela koja se primjenjuju u skladu s iskustvom, tj. unutar realnih granica mogućeg iskustva, Kant naziva imanentnima. Naprotiv, načela koja tu granicu iskustva žele prekoračiti on naziva transcendentnima. Ukoliko je privid transcendentalan onda kada '[...] protiv svih opomena kritike posve udaljuje od empirijske upotrebe kategorija, zavaravajući nas opsjenom proširenja čistoga razuma.'<sup>9</sup>, utoliko treba objasniti što pak znači da je neko načelo transcendentno. Načela čistoga razuma moraju se primjenjivati empirijski, a ne transcendentalno. Ukoliko ih se upotrebljava transcendentalno, ili se radi o namjernoj pogrešci prosuđivanja, ili o neosviještenosti granica vlastitog mišljenja. Načelo koje je transcendentno uopće nalaže svakom mislećem subjektu da poništi i prekorači – zanemari granice mogućeg iskustva. Razumska načela ne smiju se upotrebljavati izvan granica iskustva – transcendentalno, ali načelo koje nas mišljenjem poziva ne samo da prijeđemo granicu iskustva, već da uopće uklonimo granice kao zbiljske, naziva se transcendentnim. Drugim riječima, transcendentna načela, nasuprot imanentnima, i u razlici spram transcendentalne upotrebe, stvaraju nužan privid na koji nailazi svako misleće biće. Ukoliko se radi o takvoj vrsti privida, koja se ne tiče ni pukog iskustva ni puke logičke forme, utoliko možemo zaključiti da se radi o neuklonjivom prividu u smislu suđenja, ali spoznatljivom prividu u smislu istinitosti. To znači da je maksimalan rezultat ispitivanja transcendentalnih sudova uvid mogućnosti i nemogućnosti jednog takvog privida, bez ikakve izvjesnosti i istinite podudarnosti između onoga tko sudi i onoga o čemu se sudi. Drugim riječima, možemo učiniti da nas pitanja transcendentalne dijalektike prestanu varati te tako spoznati da ona i nisu drugo nego privid, ali ne možemo učiniti da iz transcendentalne dijalektike kao logike privida uklonimo sam privid. Dakle, privid je nužan. O nužnom zaplitanju na području dijalektike Kant piše: 'Mi naime imamo posla s prirodnom i neizbježivom iluzijom koja se i sama osniva na subjektivnim načelima, pa ih podmeće kao objektivne, mjesto da logička dijalektika u rješavanju lažnih zaključaka ima posla samo s pogreškom u primjenjivanju načela ili s umjetnim prividom u oponašanju toga primjenjivanja.'<sup>10</sup> Rečenica koja slijedi također sadrži važan moment kojega ćemo kasnije spomenuti u kontekstu odnosa Kanta i Hegela: 'Ima dakle prirodna i neizbježiva dijalektika čistoga uma, ne takva u kojoj se možda kakva šeptrlja zbog nedostatka znanja sama zapleće, ili koju je umjetno izmislio kakav sofist da bi

9 Isto, str. 156.

10 Isto, str. 157.

zbunio razumne ljude, nego koja neminovno pripada ljudskom umu.<sup>11</sup> Ipak, za Kanta je takva prirodna dijalektika nešto što prirodno i neupitno vara i obmanjuje dokle god se o njoj misli, pa čak i onda kada je njezina prividna narav raskrinkana: ‘Ona ga još ni onda kada budemo otkrili njezinu opsjenu neće prestati zavaravati i neprestano gurati u časovite zablude, koje je svagda potrebno otklanjati.’<sup>12</sup> Dio transcendentalne dijalektike koji nas u ovom radu zanima jest primjena uma na objektivnu sintezu pojava. Transcendentalna je ideja za Kanta ‘[...] nužni umski pojam kojemu u osjetilima ne može biti dan nikakav kongruentni predmet.’<sup>13</sup> Ako sada um svodi polje razuma na načela sa svrhom da dovrši empirijsku sintezu, onda on nužno empirijsku uvjetovanost i nedovršenost vodi do onoga neuvjetovanoga. Problem s onim neuvjetovanim je u tome što ono ne može biti dano ni u kakvom iskustvu. Tako nastaje jaz između umskog pojma i onoga na što se on odnosi. Ovakve ideje on naziva kozmologijskim pojmovima. S obzirom na to da umske ideje ne nastaju *ex nihilo*, one moraju proizaći iz razuma, što će reći da one same po sebi ne proizvode pojam kao takav, već ono što je razumu neposredno dano pokušavaju osloboditi od iskustvenog sadržaja te ga proširiti izvan granica mogućeg iskustva. Zbog toga Kant tvrdi kako te ideje imaju prirodnu podudarnost s tablicom kategorija. To znači da transcendentalna dijalektika u sebi podrazumijeva transcendentalnu analitiku, koju nadilazi svodeći je na načela, čime je ujedno izrečeno da ono prividno proizlazi iz onog neprividnog. Ipak, umski pokušaj dovršavanja empirijske sinteze može biti učinjen samo na onim kategorijama u kojima se sama sinteza odnosi na neki niz. Vrijeme i prostor, kao formalni uvjeti mogućeg iskustva, svode se na transcendentalne ideje, ali svaki od tih uvjeta na drugačiji način. Vrijeme je kao uvjet svih mogućih nizova mišljeno kao odnos prošlih uvjeta i budućih posljedica te tako predstavlja proteklo vrijeme kao uvjet sadašnjeg. Prostor ne sadrži razliku između regresije i progresije u smislu uvjeta, ali razumijevanje prostorne istovremenosti i različitih objekata u njemu implicira sukcesiju koja je također vremenska. Prema tome, prostorna odredba također postavlja uvjete drugih granica prostora, a time i potrebu za svođenjem na ono neuvjetovano. Uz prostor i vrijeme koji su mišljeni pod jednom antinomijom, Kant smatra da je i ‘realitet u prostoru’, tj. materija također uvjetovana. Osjetila koja nam dopuštaju da opažamo ono složeno pretpostavljaju uvjetovanost na temelju dijelova drugih dijelova, pri čemu je jasno da svako daljnje dijeljenje produljuje regresiju i zahtijeva od uma da ju dovrši onim neuvjetovanim. Ono što također rađa jedan kozmologijski pojam kategorija je samog kauzaliteta koja od svakog uzroka zahtijeva učinak te svaki učinak uopće poima kao ono uzrokovano. Zadnji kozmologijski pojam proizlazi iz odnosa mogućnosti, zbiljnosti i nužnosti. One same po sebi ne sačinjavaju niz, no razum ono slučajno dovodi do uvjeta, a stoga i um od niza slučajnosti zahtijeva da se ona uvjetovana – slučajna, svedu na ono neuvjetovano – nužno. Tim je putem Kant došao do četiri kozmologijska pojma koja se poklapaju s razumskim kategorijama i to onim kategorijama koje, kao što je već spomenuto, zahtijevaju dovršenost empirijske sinteze. Kozmologijske ideje ne mogu se odnositi na predmet u iskustvu te se njihovo postojanje uopće ne može opovrgnuti niti dokazati. Ako se ono neuvjetovano uzme kao istinito, tada smo na strani dogmatizma, čija je pozicija uvijek izražena u tezi. S druge strane, ukoliko je ono uvjetovano uzeto kao istinito, tada smo na strani empirizma, čija je tvrdnja izražena antitezom. Dakle, teza će uvijek težiti postavljanju granice, pronalaženju onog jednostavnoga, dokazivanju drugog kauzalnog principa te svođenju svijeta na nužno

11    Isto, str. 157.

12    Isto, str. 157.

13    Isto, str. 169.

biće. Naprotiv, empirizam će negirati zastajanje na granici, svodenje na jednostavno, kauzalni niz izvan onog prirodnog te nužno biće kao nešto drugo od svijeta, ili kao njegov dio. U prvome sporu transcendentálnih ideja teza pririće svijetu vremenski i prostorni početak, odnosno granicu, dok u antitezi tvrdi kako je svijet vremenski i prostorno neograničen. Teza drugog sukoba složenu supstanciju svodi na nedjeljive dijelove te iz toga izvodi postojanje isključivo tih jednostavnih dijelova ili onoga što je od njih složeno. Antiteza drugog sukoba priznaje samo složenost stvari, a time nikada ne priznaje zaustavljanje na onom jednostavnom. Treća kozmologijska ideja koja proizlazi iz umskog posredovanja kategorije kauzaliteta u tezi postavlja kauzalitet temeljen na slobodi, dakle kauzalitet koji je drugo od kauzaliteta prirodnih zakona. Antiteza svodi svaki mogući kauzalni niz na zakone prirode. Posljednji spor u tezi svijetu pripisuje nužno biće, ili kao njegov dio, ili kao njegov uzrok, dok antiteza odbacuje mogućnost povezanosti nužnog bića i svijeta, bilo kao njegovog uzroka ili kao njegovog dijela. Važno je naglasiti kako Kant ne zauzima relativistički stav, ili negativno skeptički stav koji bi opovrgavao nešto poradi opovrgavanja te i sam to eksplicitno piše: 'Ja dakle tvrdim da transcendentálna filozofija između svih spekulativnih spoznaja ima tu osebnost, da ni jedno pitanje, koje se odnosi na predmet koji je dan čistome umu, za isti taj ljudski um nije nerješivo i da nas nikakvo izgovaranje zbog neizbježiva neznanja i nerazjašnjive dubine ne može osloboditi od obaveze da na nj odgovorimo temeljito i potpuno. Naime upravo onaj isti pojam koji nas čini kadrím da pitamo mora nas svakako napraviti i sposobnima da na to pitanje odgovorimo, jer predmet i ne nalazimo izvan pojma (kao kod prava i neprava).'<sup>14</sup> Nadalje, u svezi sa sporovima transcendentálnih ideja, Kant ne tvrdi kako su oni apsolutno nerazrješivi, već su nerazrješivi u kontekstu u kojemu se prirodno nalaze, dakle u granicama kritike: 'No u transcendentálnoj filozofiji nema drugih nego samo kozmologijskih pitanja, u pogledu kojih se s pravom može zahtijevati odgovor koji zadovoljava i koji se odnosi na svojstvo stvari, a da filozofu nije dopušteno da se ustegne od toga odgovora na taj način, da se izgovara neprozirnom tamom. Ta se pitanja mogu odnositi samo na kozmologijske ideje. Predmet mora naime biti empirijski dan, a pitanje se odnosi samo na primjerenost njegovu jednoj ideji. Ako je predmet transcendentálnan i prema tome sam nepoznat, npr. je li ono nešto, čija je pojava (u nama samima) mišljenje (duša), po sebi jednostavno biće, ima li kakav uzrok svih stvari zajedno, koji je upravo nuždan itd., onda mi za svoju ideju moramo potražiti predmet za koji možemo priznati da nam je nepoznat, ali ipak ne nemoguć.'<sup>15</sup>

## 2 Hegel

### 2.1 Opći pregled i tematski smještaj u *Logici*

Za Hegela, glavni dijelovi filozofije su: logika kao znanost ideje po sebi i za sebe, filozofija prirode kao znanost ideje u njenoj drugosti i filozofija duha kao znanost ideje koja se iz svoje drugosti vraća k samoj sebi.<sup>16</sup> Logika predstavlja ideju koja je pri samoj sebi te sebe misli kao misleću. Logičke odredbe ne traže privid drugoga na koje bi se odnosile, već je njihovo drugo također odredba. Tako su logičke odredbe prisutne i u najneposrednijem iskustvu te

14 Isto, str. 230.

15 Isto, str. 230.

16 Enciklopedija filozofijskih znanosti. Sarajevo: Biblioteka Logos. 1987. Str. 47.

nadilaze vanjsku osjetilnost upravo zato jer nisu ovisne o nekom vanjskom sadržaju. Stoga, one nisu forme mišljenja u kojima se nalazi neki formi suprotstavljeni ili u nju uklopljeni sadržaj, već su one same kao totalitet forme ujedno i vlastiti sadržaj. Logika je za Hegela apsolutno znanje jer su tek njome nadidene sve datosti na koje svijest nailazi pri uspostavljanju odnosa prema onome što je izvan nje. Put svijesti k apsolutnom znanju prikazan je u filozofiji duha. U *Fenomenologiji duha* (1807) prikazan je odnos svijesti i njenog predmeta od najneposrednijeg stupnja svijesti, osjetilne izvjesnosti i doživljaja ovog 'ovdje' i ovog 'sada', sve do početka apsolutnog znanja kao logike. Utoliko filozofija duha prethodi logici, ali prethodi joj isključivo u spoznajnom smislu, u smislu uspona k apsolutnom znanju. U drugom pak smislu, logika prethodi filozofiji duha tako što uopće omogućuje takav odnos subjekta prema objektu spoznaje. Filozofija prirode predstavlja ideju u svojoj drugosti, ono drugo same ideje. Priroda je izvanjštена ideja, ali to ne znači da ideja 'stvara' prirodu u uzročnom smislu. Duh se prepoznaje u prirodi i vraća sebi, priroda kao čista vanjskost ostaje očuvana u duhu kao njenoj istini i negativnom jedinstvu. Logika je tako, kao apsolutno znanje, znanost o ideji u elementu čistoga mišljenja.<sup>17</sup> Dijelovi logike su: 1) znanost o bitku, 2) znanost o biti i 3) znanost o pojmu i ideji.<sup>18</sup> U toj podjeli, logika bitka podrazumijeva ideju u njezinoj neposrednosti - kakva je po sebi, logika biti podrazumijeva ideju u njenoj refleksiji, tj. posredovanosti sa sobom, a logika pojma ideju u njezinom apsolutnom momentu, pojmu po sebi i za sebe. U prvom dijelu *Logike*, pri mišljenju kategorija kvantiteta, Hegel se osvrće na Kantove antinomije. S obzirom na *progressus ad infinitum*, koji se javlja u svakoj antinomiji o kojoj Kant govori, a koji je za njega nedomisliv, Hegel u vidu razlikovanja razumskog i umskog mišljenja pokušava riješiti ne toliko sadržaj samih antinomija, u kontekstu svijeta, nužnog bića, ili slobode, već promijeniti način i pretpostavke mišljenja koje takvo nešto nalazi nepremostivim. U *Logici*, bitak za sebe predstavlja razriješeno proturječje između nečega i drugoga, ono predstavlja njihovu istinu. Bitak za sebe, u svom negativnom odnošenju prema sebi, postavlja sebe kao neko jedno, ono koje je iz sebe isključilo svako određenje. Ovakvo negativno odnošenje, koje iz sebe isključuje drugo, postavlja razliku jednoga od samoga sebe, stoga ono postulira druga – mnoga jedna. Jedno kao kategorija misaono postavlja mnoga jedna, koja se međusobno isključuju negativnim odnosom bitka za sebe prema sebi. Uzajamno isključujući odnos mnogih jednih Hegel naziva repulzijom. Upravo zbog mišljenja jednih kao međusobno isključujućih, oni su u mnoštvu 'istih' jednih obuhvaćeni, tj. uključeni. Svako je jedno isto što i neko drugo jedno, te se tako jedno u repulziji odnosi samo na sebe. Stoga, onoliko koliko su jedna u isključujućem odnosu, toliko su i u objedinjujućem odnosu, kojeg Hegel naziva atrakcijom. 'To samopostavljanje mnogih jednih u-neko-jedno jest atrakcija.'<sup>19</sup> Tako mišljenje jednoga postavlja mnoga jedna koja su u vječnoj potenciji da budu mišljena kao jedinstvo te u konačnici kao jedinstvo jednoga i mnoštva. Jedno uopće nije mislivo bez postavljanja mnogih jednih. Kao i sa svakim pojmom, običan razum ne može domisliti jedinstvo jednoga i mnoštva jer su te odredbe za njega naizgled posve suprotne te time on zapada u nerazrješivi beskonačni progres. Domišljeni bitak za sebe prelazi u kvantitetu, koja time posjeduje vlastite nadidene momente repulzije i atrakcije. Tako atrakcija kao prevladani moment predstavlja kontinuitet kvantiteta ili, drugim riječima, njegovu vječnu moguću podijeljenost. Naprotiv, repulzija kao prevladana misli se kao moment diskretnosti, tj. vječne mogućnosti postavljanja granice na

17 Isto, str. 51.

18 Isto, str. 102.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 169.



kvantiteti. 'Kvantiteta je jedinstvo tih momenata, kontinuiteta i diskretnosti, ali ona je to najprije u formi jednoga od njih, kontinuiteta, kao rezultat dijalektike bića za sebe koje se slilo u formu samoj – sebi – jednake neposrednosti. Kvantiteta kao takav jeste taj prosti rezultat, ukoliko taj rezultat još nije svoje momente razvio i postavio ih na sebe. – Kvantiteta ih sadrži prije svega postavljena kao biće za sebe kakvo je ono uistinu.'<sup>20</sup> Čista kvantiteta nema granicu u smislu vanjskog određenja, već samo vlastite očuvane momente, te ti odnosi omogućuju daljnje mišljenje broja i brojevnih odnosa. Hegel kvantitetu kao nadiđeni bitak za sebe razjašnjava i ovako: 'Da diskretnost predstavlja moment u čistom kvantitetu može se izraziti tako, da kvantiteta predstavlja svuda u sebi realnu mogućnost jednoga, ali i obrnuto, da jedno isto tako apsolutno postoji kao nešto kontinuirano.'<sup>21</sup> Ne radi se samo o tome da se jednakim jedinicama koje su lišene kvalitativne određenosti poima kvantitativna vrijednost prostora, vremena i vanjskih objekata, već Hegel sam prostor, vrijeme i materiju navodi kao primjere čistog kvantiteta ili 'stvarnih' apstrakcija. Stoga, porijeklo antinomija beskonačnosti jest kategorija kvantiteta, kao čiste 'izvandrugotnosti'. U drugom sukobu među Kantovim antinomijama, od dviju suprotstavljenih strana jedna čvrsto drži granicu, dok ju druga odgađa do beskonačnosti. Svaka antinomija uopće predstavlja dvije suprotstavljene odredbe. To se za Hegela događa zbog prirode kvantiteta kao kategorije i nemogućnosti mišljenja jedinstva naizgled potpuno oprečnih odredbi – diskretnosti i kvantiteta. 'Ta se antinomija sastoji jedino u tome što se diskretnost mora tvrditi isto kao i kontinuitet. Iz jednostranog tvrđenja diskretnosti dobiva se za princip beskonačna ili apsolutna podijeljenost, dakle nešto što je nedjeljivo; naprotiv, iz jednostranog tvrđenja kontinuiteta dobiva se beskonačna djeljivost.'<sup>22</sup> Analogno tomu, Hegelov komentar ostalih antinomija temelji se na postavljanju granice i težnji da se ona prekorači, drugačije primijenjeno ovisno o predstavi sa kojom su pojmovne odredbe mišljene.

### 3 Razlika Kantovog i Hegelovog poimanja razuma i uma

#### 3.1 Razum i um

Za Kanta, razum je moć čije su mogućnosti povezane u zasebno jedinstvo te se kao takav odnosi na moguće iskustvo. Um je više jedinstvo koje se ne odnosi neposredno na ono empirijsko, već na ono razumsko. U umu se, nasuprot razumu, u čijem se polju nalazi ono empirijsko, iskustveno i uvjetovano, nalazi težnja da raznolikost sinteze svode na ono neuvjetovano. Tako se u umu nalaze ideje koje svoj predmet ne mogu posjedovati empirijski niti ga mogu zateći kao što to može razum. Razum je moć pravila koja se može svesti i na suđenje kao takvo. On nije iskustven niti ovisi o iskustvu u smislu određenja njegove unutarnje logike. 'Čisti se razum potpuno izdvaja ne samo iz svega onoga što je empirijsko, nego čak i iz svake osjetilnosti. On je dakle jedinstvo koje postoji samo za sebe, koje je dovoljno samo sebi i koje se ne da proširiti nikakvim dodacima koji dolaze izvana.'<sup>23</sup> Ipak, imajući vlastito

20 Isto, str. 184.

21 Isto, str. 184.

22 isto, str. 186.

23 Immanuel Kant: Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 54.

zakonodavstvo, razum itekako ima doticaja sa onim empirijskim kao takvim. Jedinstvo razuma, kao povezana građa, odnosi se neposredno na moguće iskustvo te ga podvodi pod pravila. Zbog toga Kant razum poistovjećuje s moći suđenja: 'Svi su sudovi prema tome funkcije jedinstva među našim predodžbama, jer se umjesto jedne neposredne upotrebljava za spoznaju predmeta jedna viša, koja obuhvaća pod sobom onu i više drugih, pa se time mnogo mogućih spoznaja steže u jednu. No mi sve djelatnosti razuma možemo svesti na sudove, tako da se razum uopće može predstaviti kao moć suđenja.'<sup>24</sup> Naprotiv, um se odnosi na ono razumsko, a nikad izravno na empirijsko te je on u odnosu na razum određen kao moć načela. Važno je uočiti da se spoznaja na temelju načela određuje kao ona pri kojoj '[...] pomoću pojmova u općenitome saznanjem ono posebno.'<sup>25</sup> Jedinstvo razuma jedinstvo je mogućeg iskustva, dok se jedinstvo uma ne odnosi ni na kakvo moguće iskustvo, već na svodenje polja razuma na načela. Njegove odredbe nisu zatečene, već izvedbene i u tome se sastoji produktivno svojstvo uma. Tako se u umu koji nadilazi polje čistog razuma nalaze sintetični sudovi o kojima razum ne može reći ništa, s obzirom na njegovo neposredno odnošenje do predmeta. Čisti um daje nam načela koja su, po prethodno napomenutom određenju tog pojma, transcendentna te stoga nikad ne mogu biti adekvatno primijenjena empirijski. Odnoseći se na razumske kategorije i svodeći ih na načela, um može proizvesti sintetična načela *a priori*, koja od onog uvjetovanog vode ka onom neuvjetovanom. Ono što je zajedničko razumu i umu jest njihova logička primjena, koja se ipak u svakome od njih razlikuje. Um sadrži mogućnost posredovanog zaključivanja, isto kao što ga odlikuje produktivan moment. Razum se razlikuje od uma tako što se odnosi neposredno na ono osjetilno te je time, kako ga Kant postavlja, moć pravila, on nije produktivan. Ova se podjela i razlika odnosi na teorijsku filozofiju, dakle nije riječ o praktičkom umu, već isključivo o teorijskoj spoznaji.

Kod Hegela je u bitnome očuvan odnos razuma i uma u vidu neposrednosti i posredovanja, stajanja i kretanja, te ukočenosti kao držanja zatečene odredbe, u suprotnosti s dinamičnošću čina koji tu odredbu, kao granicu, ima prekoračiti. Stoga, razum i um za Hegela, kao ni za Kanta, nisu potpuno odvojene moći koje jedna s drugom ne bi imale veze, već se one spoznajno mogu i moraju nadopunjavati ukoliko mišljenje ne zastaje na svojem predmetu te ukoliko ono nije sebe–nesvjesno mišljenje. Ipak, za Hegela se razum i um ne razlikuju isključivo po ograničenom sadržaju kojega ima misliti razum ili um, već način mišljenja predmeta uopće može biti razumski i umski. U *Logici*, razlika razuma, negativnog i pozitivnog uma razjašnjena je ovako: 'Razum određuje odredbe i čvrsto ih drži; um je negativan i dijalektičan, jer poništava odredbe razuma; on je pozitivan, jer proizvodi ono opće i u njemu shvaća ono posebno. Kao što se razum shvaća kao nešto uopće odvojeno od uma, tako se obično i dijalektički um shvaća kao nešto odvojeno od pozitivnog uma. Ali u svojoj istini um je duh, koji je viši od oba, razumni um ili umni razum.'<sup>26</sup> U ovome određenju razuma i uma očuvano je Kantovo poimanje razuma kao neposrednog, kao zakonodavnog i kao onoga koji čvrsto drži vlastitu odredbu, dok je um mišljen kao dinamičan i produktivan te kao onaj koji u općemu, proizvodeći ga, shvaća ono posebno. Prema Hegelu, razumsko mišljenje ukočeno je i ne može misliti suprotne odredbe u jedinstvu. Stoga, za razum proturječje predstavlja puku pogrešku ukoliko se radi o zaključivanju, ili pak nepremostivu prepreku ukoliko se

24 Isto, str. 57.

25 Isto, str. 158.

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 32.



radi o unutarnjim proturječjima, poput onih koje Kant spominje u antinomijama. Razum počiva na razdvajanju suprotnosti i nemogućnosti da objedini privid njihove apsolutne razdvojenosti, stoga razumsko mišljenje također zapinje na nemogućnosti da misli cjelovito. Razum kao takav nije pogrešan, ili neispravan, već je on nužan preduvjet punine mišljenja, koji je nedostatan jedino ako ga se apsolutizira, to jest ako se zastane na njemu kao na jedinom mogućem ispravnom stupnju mišljenja. Tako mišljen razum, za Hegela nije samo jedan način mišljenja koji se primjenjuje u logici pri poimanju čistih mislenih formi, već je on moguć pri mišljenju svakog mogućeg predmeta. Tako se posljedice razumskog mišljenja mogu vidjeti u mnogim dijelovima filozofije, kao i izvan nje. Jasno je to izvedeno u *Logici*, u kojoj Hegel odmah na početku opisuje logiku i njezinu sestru metafiziku kao ispražnjene skelete koji se formalno predaju i čije se odredbe nepovezano i sumarno navode bez međusobnog odnosa. Još jedan od primjera razumske apstrakcije Hegel kritizira u *Filozofiji religije*. Odvajajući svjetovnu i religijsku stranu, običan razum primjenjuje se na ono svjetovno i konačno. Napravivši apstrakciju od boga, uviđa se da njemu ne pristaju nikakve konačne odredbe te ga se na taj način potpuno ispražnjava i on ostaje nešto neizrecivo. O utjecaju razumskog mišljenja na filozofiju: ‘Međutim, filozofijom je ovladao razum koji reflektira. Treba točno znati što znači ovaj izraz koji se inače često upotrebljava kao prava riječ: pod njim uopće treba podrazumijevati razum koji apstrahira i time razdvaja, koji uporno ostaje u svojim razdvajanjima. U odnosu prema umu on se ponaša kao običan ljudski razum, ističući pri tom svoje shvaćanje da istina počiva na čulnoj realnosti, da su misli samo misli u tom smislu što im tek čulno opažanje da je sadržinu i realitet, a da um, ukoliko ostaje po sebi i za sebe, proizvodi samo maštarije. U tome odricanju uma od sebe samoga gubi se pojam istine, um se ograničava na to da saznaje jedino subjektivnu istinu, jedino pojavu, samo nešto čemu ne odgovara priroda same stvari; znanje je svedeno na mnijenje.’<sup>27</sup> U ovome se također vidi ono što Hegel označava kao kobnu posljedicu onih koji su Kantovu filozofiju popularizirali kao opće mnijenje - da razum ima utemeljenost jer je uperen na ‘realitet’, a da um samo srlja i tetura kroz svoje prazne ideje. Opreka koja je nastala između razuma i uma, te um koji je okaljan beskorisnošću i bespredmetnošću za Hegela moraju biti prevladani. Razum kao usko povezan sa stvarnošću u empirijskom smislu dovodi do još jednoga vida tog pojma kod Hegela. Hegel pod razumom ne podrazumijeva samo jedan spoznajni stupanj pri konkretnoj filozofijskoj znanosti, već on pod njime razumijeva i jednu vrstu duha. Takav vid razuma ima svoju društveno-povijesnu primjenu u kontekstu općeg mnijenja i uvaženih pretpostavki nekoga vremena. Takav pojam razuma kod Kanta ne nalazimo. ‘Svaki filozof ide dalje nego zdravi ljudski razum; jer to što se nazivlje zdravi ljudski razum nije filozofija nego često nezdravi razum... To je ustvari način mišljenja nekoga vremena u kojemu su sadržane pretpostavke toga vremena. Zdravim ljudskim razumom vladaju određena mišljenja, a da on toga uopće nije svjestan.’<sup>28</sup> Sličnost i razlika razuma i uma ključna je za razumijevanje antinomija samih, kao i Hegelove kritike dokazivanja teze i antiteze svake pojedine antinomije.

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 48.

28 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

### 3.2 Razlika poimanja iskustva za Kanta i Hegela – Kriterij istinitosti u odnosu pojma i iskustva

Smatram kako je prije izlaganja samih antinomija potrebno istaknuti razliku između Kanta i Hegela po pitanju odnosa pojma i iskustva. Za Kanta su pojmovi prazni bez zorova, pojam koji svoj predmet ne može naći u iskustvu ostaje prazan. Transcendentalne ideje ne mogu imati potvrdu u iskustvu jer se odnose na ono što u samom iskustvu ne može biti zatečeno. Nedostatak njihove iskustvene primjenjivosti određuje te ideje kao nepotvrdive. Kada bi one mogle imati iskustvenu potkrepu, tada bi one bile ispravne, tj. imale bi sadržaj na kojega se mogu odnositi izvan njih samih. No, tada one ne bi dovodile do transcendentnih načela jer u sebi posjeduju težnju ka izlaženju iz granica mogućeg iskustva, te uopće ne bi više bile ideje u Kantovom smislu te riječi. Tako za Kanta ideja boga ima isključivo onaj sadržaj koji je um sam izveo iz razuma, ali ona nema nikakav empirijski sadržaj. Ovdje se jasno vidi kako je pri toj ideji forma isto što i sadržaj, zato što se ta ideja ne može misliti niti odnositi na nešto empirijski ‘stvarno’. Naprotiv, za Hegela upravo iz tog razloga uvjet ispravnosti pojma nije njegova empirijska primjenjivost, ili slaganje pojma s nečime izvan njega, već je i iskustvo, koje se naizgled čini potpuno neposredno, pojmovno strukturirano. Za Kanta, iskustvo ne može biti neposredno u drugome smislu. Naime, ono što nam je dano u iskustvu može biti primljeno u svijest samo kao pojava, tj. onako kako je ta svijest može primiti. Utoliko se nikada ne radi o stvari kao takvoj, već o znanju o stvari, koje je samo ‘za nas’. Tako kod Hegela nećemo naići na ‘prazne’ pojmove ukoliko nemaju iskustveni predmet, već na prazne pojmove ukoliko su apstraktni u smislu određenja. Za Hegela se tako ideja boga ne može predočavati, upravo zato jer je ona ideja, a ne stvar ili puko biće. Ukoliko se ona hoće predočavati, to se može učiniti jedino tako da se sama ideja, koja je po sebi ono neuvjetovano, svede na nešto konačno. To znači svesti ideju boga na puku stvar, tj. zaustaviti mišljenje i ne dozvoliti mu da domisli ono što se jedino mišljenjem, a ne predočavanjem ili osjetilnim predstavljanjem, može obuhvatiti. Pojednostavljeno se može reći kako Kant postavlja strože spoznajne granice između iskustva i pojma, dok se za Hegela od početka radi o misaonim granicama, koje mogu biti postavljene i zaustavljene jedino tamo gdje mišljenje koje ih misli nije u potpunosti sebe osvijestilo. Stoga, misaona stanka na onom osjetilnom ima vrijednost samo ukoliko nastavi kretanje duha. Prema Kantu, iskustvo je organizirano razumskim kategorijama te je u iskustvu moguće razabrati ono nužno i izvjesno, pri čemu ono samo nije iskustvenog podrijetla. Iskustvo kao takvo ne nosi nikakvu unutrašnju nužnost i uređenost, već to čine načela koja o iskustvu ne ovise. U jednom trenutku čini se kao da Kant smatra iskustvo pasivnim: ‘Iskustvo je bez sumnje prvi produkt, koji naš razum proizvodi, obrađujući sirovu građu osjetilnih osjeta.’<sup>29</sup> Iz ovoga slijedi da iskustvo po sebi nije ništa drugo nego misaono posredovanje i organiziranje neobuzdanih empirijskih podražaja. Iskustvo je neodređeno, a ukoliko je o njemu riječ uvijek je riječ i o posredovanom iskustvu. Na drugome pak mjestu čini se kako Kant ipak zadržava nešto poput neposrednog iskustva koje je aktivno, tj. iz kojega nešto slijedi u odnosu na samo mišljenje: ‘Iskustvo nam doduše kazuje, što jest, ali nam ne kaže da to nužno mora biti tako, a ne drugačije. Upravo zato nam ono i ne daje prave općenitosti, pa se njime um koji je tako željan ove vrste spoznaja, više podražuje nego zadovoljava.’<sup>30</sup>

29 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 24.

30 Isto, str. 24.

Dakle, ovdje se ostavlja svojstvo iskustva prema kojem nam ono nešto govori. Pitanje koje Hegel postavlja u *Logici* odnosi se na kriterij istinitosti samih ideja. Ako je iskustvo, po ranije napomenutom određenju, ‘prvi produkt’ koji naš razum proizvodi, zašto su onda ideje uma neispravne ako nemaju svoj predmet empirijski? Naime, ni iskustvo ne daje zakonodavstvo razumu, već obrnuto, razum iskustvu, a ako je to tako, nema razloga zašto bi umna kategorija bila neispravna uzevši u obzir njenu empirijsku neprimjenjivost, imajući na umu da ni razumska kategorija nije kao takva iskustvenog porijekla, niti može imati vlastiti pojam izvan sebe same. Ipak, mora se imati u vidu da to što ideje nemaju svoj iskustveni primjer za Kanta ne znači da su one samo puke umotvorine koje treba odbaciti ili koje nigdje ne dovode. Njegova namjera nije ovdje osporiti i relativizirati najviše pojmove koje ljudski um može misliti, već ukazati na oprez i nužnost samokritičnosti pri spoznavanju tih ideja i njihovog podrijetla te kasnije izvesti praktičko djelovanje iz mišljenja samih tih ideja. Kant jasno postavlja da kategorija bez empirijskog sadržaja nije ništa drugo nego prazna struktura te obrnuto, da je ono osjetilno bez kategorije u užem, i pojma u širem smislu, gotovo ništavno. Ali, usprkos tome, čini se da u tom odnosu ipak prevladava iskustvo, kao ono na što se pojam odnosi i kao ono koje, u konačnici, pojmu daje istinitost. No, ukoliko iskustvo pojмимо prema prethodnom određenju<sup>31</sup> kao prvi produkt razuma, i prema onome nakon njega – da je ono gotovo ništavno ili slijepo bez pojma, utoliko ispada da pojam nije preslika ili prazan kalup koji je točan onda kada u njega figurativno rečeno ‘stane’ vanjski objekt, već da je upravo pojam onaj koji omogućava iskustvo te onaj koji proizvodi iskustvo. Ako sada shvatimo iskustvo kao proizvod pojma, tj. kao pojam sam, onda nema razloga zašto bismo davali prevlast razumskim, a ne umskim kategorijama, u vidu spoznaje ili mogućnosti suđenja o njima. Na to ću pitanje pokušati odgovoriti nakon izlaganja samih antinomija čistoga uma. To nas dovodi to Hegelove pozicije, za koju se ipak čini da, u odnosu na Kanta, intenzivnije tvrdi jedinstvo bitka i mišljenja. Hegel u najranijim mjestima *Fenomenologije duha*, pri razmatranju odnosa svijesti i njenoga predmeta, piše: ‘Samo upravo u tome što ona uopće za neki predmet zna, postoji već razlika, da joj je nešto po sebi, a drugi pak moment znanje ili bitak predmeta za svijest. Na tom razlikovanju koje je postojeće počiva ispitivanje. Ne odgovara li oboje sebi u tom uspoređivanju, čini se da svijest tada mora mijenjati svoje znanje, kako bi ga učinila primjerenim predmetu; ali u promjeni znanja mijenja joj se zapravo i sam predmet, jer postojeće znanje bijaše bitno neko znanje o predmetu; sa znanjem postaje i predmet drugačiji, jer je on bitno pripadao tom znanju. Svijesti se prema tome događa da ono što joj prethodno bijaše ono po sebi, nije po sebi, ili da ono samo za nju bijaše po sebi.’<sup>32</sup> Drugim riječima, pri spoznavanju je uvijek riječ samo o svijesti i njenoj djelatnosti, onoga izvan ili onkraj svijesti uopće nema. Pojam iskustva tako je za Hegela bitno drugačiji: ‘To dijalektičko kretanje što ga svijest provodi na samoj, kako na svom znanju, tako i na svom predmetu, ukoliko joj odatle proizlazi novi istiniti predmet, zapravo je ono što se naziva iskustvo.’<sup>33</sup> U tom smislu pojam i iskustvo za Hegela nisu i ne mogu biti odvojeni, niti je nešto poput neposrednog iskustva uopće moguće, već, ukoliko je uopće riječ o iskustvu, ono mora biti pojmovne naravi. ‘Svijest zna nešto, taj je predmet bit ili ono po sebi; predmet je pak i za svijest ono po sebi; time ulazi dvoznačnost tog istinitoga. Vidimo kako sad svijest ima dva predmeta, jedan je ono prvo po sebi, drugi pak ono drugo po sebi koje je za nju. Čini se da je ovaj drugi ponajprije samo refleksija svijesti u samu sebe, dakle

31 Citat pod fusnotom 29.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed. 1987. Str. 62.

33 Isto, str. 62.

predstavljanje ne nekog predmeta, nego samo svog znanja o onom prvom. Samo kao što je prije bilo pokazano, mijenja joj se pritom prvi predmet; on prestaje da bude ono po sebi i pretvara se za nju u takav predmet koji je samo za nju ono po sebi; tako pak nastaje ovo: to po sebi koje je za nju, ono istinito, a to pak znači da je to bit ili njezin predmet. Taj novi predmet sadrži ništavnost prvoga, on je o njemu stečeno iskustvo.<sup>34</sup> Nakon izlaganja antinomija nužno će biti osvrnuti se iznova na 1) Kantovo poimanje ideja kao (ne)istinitih, što smo u ovome poglavlju napomenuli i na 2) Hegelovo poimanje ideja u odnosu na iskustvo.

## 4 Antinomije

### 4.1 Sporovi transcendentálnih ideja

#### 4.1.1 Prvi sukob

Teza prvog sukoba glasi: Svijet ima svoj početak u vremenu, a s obzirom na prostor također je ograničen granicama. Kant na početku dokazivanja kao pretpostavku uvodi suprotnosti zaključka, dakle pretpostavlja se da svijet nema početka u vremenu. Kant ovdje izlaže kako je u tom slučaju do svakog trenutka u sadašnjosti protekla 'jedna' vječnost. Tako bi nužno postojao beskonačan broj tih nizova, koji su konačni zbog svoje granice u sadašnjosti te se mora pretpostaviti da svijet ima svoj početak po vremenu. Beskonačan niz ne može biti dovršen, stoga je nužno zaključiti da svijet ima vremenski početak. Drugi dio dokaza odnosi se na prostor i granicu prostora te ga Kant dokazuje ovako: pretpostavimo da je svijet beskonačna cjelina stvari koje postoje u istom vremenu. Mi ne možemo zamisliti cjelinu bez da je ona sinteza dijelova, stoga se svijet kao beskonačna cjelina ne može misliti kao dovršena sinteza dijelova. Beskonačnost, koju Kant shvaća kao neodgodivu nedovršenost, ne možemo misliti kao završenu sintezu. Zato svijet mora biti konačan, tj. imati granice. Antiteza prvog sukoba glasi: svijet nema početka i granica u prostoru, nego je beskonačan kako u pogledu vremena, tako i prostora. Početna pretpostavka također je suprotna tezi. Početak, kaže Kant, znači egzistencija neke stvari kojoj prethodi neko vrijeme u kojoj ta stvar nije postojala. Tako početak svijeta postavlja vrijeme u kojemu svijet nije postojao. U praznom vremenu ili 'prije' svijeta nije moguće da išta postane, a prema tome ni svijet. Stoga svijet mora oduvijek biti, i nije uopće nastao. Svijet, kaže Kant, zaista može u sebi sadržavati neki niz stvari, ali sam svijet nije dio nikakvog kauzalnog niza te je on neuvjetovan. Po pitanju prostora, dokaz glasi: ukoliko svijet ima prostorne granice, utoliko se on nalazi u nekom praznom prostoru koji nije ograničen. To postavlja odnos između svijeta i bezgraničnog praznog prostora, a takav je odnos prema ničemu. Takav odnos, kao i takva ograničenost jest ništa, stoga svijet nema prostornih granica te je beskonačno protegnut.

#### 4.1.2 Drugi sukob

Teza glasi: Svaka složena supstancija na svijetu sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa osim jednostavnoga ili onoga što je od njega složeno. Ako pretpostavimo da u supstancijama koje su složene nema prostih dijelova, onda bi, ukoliko se iz njih misaono može ukloniti složenost, preostalo ništa, a to znači da ne bi bila dana nikakva supstancija. Iz toga slijedi da je ili nemoguće iz misli ukloniti složenost kao misaono određenje supstancije, ili poslije ukidanje tog određenja mora preostati ono jednostavno samo. Nakon toga se poteškoća koja se javlja pri ukidanju složenosti iz misli opravdava time što se u zagradama navodi stav da je složenost supstancijama '[...] jedna njihova slučajna relacija, bez koje one moraju postojati kao samostalna postojana bića.' Ovdje se dakle potpuno sporedno u zagradama uvodi pretpostavka kojom se zapravo neposredno tvrdi dokaz, bez obzira na prethodni tautološki iskaz. Tako se na temelju sporedne opaske da je složenost supstancije vanjska odredba, bez koje supstancija mora postojati, 'dokazuje' da je nakon ukidanja složenosti nužno da ostane ono jednostavno. Drugim riječima, ukinuti složenost supstancije ne znači ujedno ukinuti i supstanciju, zato što je složenost slučajna odredba vanjske refleksije, a ne svojstvo supstancije po sebi. Stoga, ukidanje složenosti znači ostajanje bez onog pretpostavljenog, koje u preostalom slučaju ne možemo misliti drugačije nego kao jednostavno. Nadalje, u rezultatu se opet ponavlja ranije uvedena pretpostavka o složenosti kao slučajnoj odredbi supstancije. 'Iz toga izlazi neposredno da su stvari u svijetu sve skupa prosta bića, da je složenost samo jedno vanjsko stanje njihovo [...]'<sup>35</sup> U primjedbi tezi drugoj antinomiji Kant ističe kako se zaključak koji slijedi sa složenog na jednostavno tiče samo onih stvari koje postoje samostalno za sebe same. On se tako ne tiče prostora i vremena, jer su oni apriorne forme zora koje nisu nekakvi empirijski, po sebi postojeći objekti.

Antiteza glasi: Ni jedna se stvar na svijetu ne sastoji od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa jednostavno u njemu. Ukoliko pretpostavimo da se jedna složena stvar (supstancija) sastoji iz prostih dijelova, onda se prostor u kojemu se ona nalazi mora sastojati iz onoliko dijelova iz koliko se dijelova sastoji ona složena stvar koja ga zauzima. (Nameće se pitanje je li ovdje prostor shvaćen kao biće umjesto kao apriorna forma zora?) Prostor se ipak, zbog toga što je *totum*, a ne *compositum*, ne sastoji iz dijelova, već iz prostora samog. Ukoliko je *compositum*, on je *compositum ideale*, a ne *compositum reale*. Stoga, svaki dio onoga što je složenog mora zauzimati jedan prostor. Prva pretpostavka uvodi složenu stvar koja je složena tako da se sastoji od onog jednostavnog, na temelju toga Kant dalje zaključuje da ono jednostavno zauzima prostor. Svako realno koje zauzima neki prostor sadrži u sebi raznolikost, tj. izvandrugotnost dijelova, ali ti dijelovi ne mogu biti akcidencije, već supstancije. Zašto? Kant ponovo u zagradama navodi pretpostavku koja kao da je samorazumljiva: akcidencije ne mogu biti jedna izvan druge bez supstancija. Na temelju toga slijedi zaključak da je ono jednostavno sastavljeno iz supstancija, što proturječi pretpostavci i složenosti iz jednostavnoga. Drugi dio antiteze odnosi se na apriorno odbacivanje mogućnosti empirijskog doživljavanja onoga jednostavnoga. Apsolutna jednostavnost, poput monasa, samo je ideja koja ne može imati uporište objektiviteta. Ona je ekspozicija pojava bez primjene i predmeta. Čulni svijet se mora poimati kao spoj svih mogućih iskustava, tako je nemoguće da u njemu iskustveno bude dana apsolutna jednostavnost.

### 4.1.3 Treći sukob

Teza glasi: Kauzalitet prema zakonima prirode nije jedini iz kojega se mogu izvesti cjelokupne pojave svijeta; nužno je da se za njihovo objašnjenje prihvati još jedan kauzalitet pomoću slobode. Ako pretpostavimo da ne postoji nikakav kauzalitet osim onoga koji se događa na osnovu zakona prirode, tada svako stanje izlazi iz svojega uzroka. Takav odnos sačinjava beskonačan niz stanja koja slijede jedna iz drugih. S obzirom na to da uzrok prethodi svakom učinku, postoje samo subalterni počeci, a ne neki apsolutni prapočetak. Ne postoji dakle jedinstvo uzroka koji postaju jedni iz drugih. Ipak, prirodni zakoni upravo se sastoje od apriorne uzročnosti. Zbog toga što cijeli niz uzroka i učinaka mora biti nešto uzrokovano, ne možemo takav kauzalitet usvojiti kao jedini. Ako se regres odgađa *ad infinitum*, onda je potreban uzrok samog regresa kojeg nazivamo apsolutnim uzrokom, tj. transcendentalnom slobodom koja može otpočeti kauzalni progres *ad indefinitum*. Ako imamo niz A-B-C-D-E-F-G-H-... pri kojemu B slijedi iz A, C iz B itd., onda ili postoji dovršeni početak svih uvjeta ili postoji više početaka kauzalnih nizova.

Antiteza glasi: Nema slobode, nego se sve na svijetu događa samo prema zakonima prirode. Ukoliko pretpostavimo da postoji niz koji je *causa sui*, tj. takav da je sam uzrok vlastitog kauzaliteta, utoliko postoji odnos između onoga što je uzrokovano i uzroka, ali se sada taj uzrok mora shvatiti kao ništa. Kada bismo tvrdili da su uz zakone prirode prisutni i zakoni slobode, ograničili bismo slobodu zakonima, čime bismo ju uklopili u svijet te tako ona ne bi bila nikakva sloboda. Priroda i transcendentalna sloboda odnose se kao zakonitost i nezakonitost. Nezakonitost u smislu otpočinjanja jednog niza bez relacije i odnosa prema drugome, a ipak odašiljanje niza u progres *ad indefinitum*. Samo se u prirodi mogu tražiti uzroci i pravila, a ukoliko je nešto lišeno prirode i zakona, ono je lišeno nužnosti, no kad bi se u svijetu, tj. u prirodi pretpostavio niz zakona slobode, on uopće ne bi bio slobodan, već i dalje samo prirodan.

### 4.1.4 Četvrti sukob

Teza glasi: Svijetu pripada nešto što je ili kao njegov dio ili kao njegov uzrok upravo nužno biće. Dokaz ove teze Kant izvodi polazeći od skupa svih pojava koji u sebi sadrži niz promjena. Svaka mijena mora biti uzrokovana te joj prethodi stanje u kojoj ona još nije nastupila. Bez niza promjena, ne bismo imali ni predodžbu vremenskog niza kao uvjeta mogućnosti pojava. Bez obzira na to što je svaka promjena pojedinačna i konačna, ona pretpostavlja nešto što je apsolutno nužno. Ako uopće samo promjena jest, onda je nužno nešto apsolutno neuvjetovano koje ju omogućava. To apsolutno nužno mora također biti dio svijeta. Jer kad bi ono padalo izvan njega, onda bi promjene slijedile iz njega unatoč tome što on nije dio vremena i prostora, a to je nemoguće. Promjene koje slijede moguće su samo na temelju onoga što im prethodi i što ih uvjetuje u svijetu. Zaključak je da se u svijetu nalazi nešto apsolutno nužno, ili kao cijeli svjetski niz, ili samo jedan njegov dio. Drugim riječima, ukoliko razumski konstruiramo regres uzroka, nemoguće je iznenadno iskočiti iz njega, već je taj regres, ukoliko nam ga je namjera dovršiti, jedino moguće dovršiti po pretpostavkama na temelju kojih smo ga početno mislili, dakle čulnih, tj. empirijskih. Kant napominje da se razumska odredba slučajnosti ne može primijeniti i poistovjetiti sa empirijskom slučajnosti. Neopravdano je na temelju promjena u svijetu izvoditi njihovu empiričku slučajnost te u empiričkom nizu uvjeta pretpostaviti čisti kategoriju. Ne možemo preko suprotnih stanja



izvoditi slučajnost, jer je ona razumska apstrakcija. Ako je suprotnost nekog stanja moguća, to ne čini prvo stanje slučajnim zbog njegove ravnopravne mogućnosti, jer se ta stanja nikad ne javljaju istovremeno. Tako je kategorija mogućnosti isključena iz vremena i empirijskog niza i ne može se njome ontologijski baratati.

Antiteza glasi: Ni u svijetu ni izvan njega ne egzistira biće koje je upravo nužno kao njegov uzrok. Ovdje se polazi od definicije svijeta kao onoga u čemu se po njegovoj biti sastoji sukcesivni vremenski slijed pojava i njihovih stanja te, prema tome, apsolutna nužnost ili neuvjetovanost u takvome svijetu predstavlja proturječje. Tako je nemoguće da dio svijeta bude apsolutno nužan ili neuvjetovan. Kada bi apsolutno biće bilo izvan svijeta ono bi započelo svjetski niz po odnosu uzrok – uzrokovano. Prema tome, ono bi samo spalo u svjetski niz kao pripadan početak ili nešto što je dio samoga svijeta, a time ujedno i njegov nužan dio.

## 4.2 Opći pregled svakog sukoba

1. Prvi sukob se može podijeliti na dva ishoda. Ukoliko svijet nema nikakvog vremensko – prostornog početka, utoliko je njegov pojam za nas prevelik. Pojam beskonačnosti sastoji se u regresiji koja ne može biti dovršena, stoga takav pojam svijeta ne može biti obuhvaćen u sintezi. Ako pak svijet ima početak po prostoru i vremenu, tada je njegov pojam za razum premalen u odnosu na nužnu empiričku regresiju. Početak pretpostavlja prethodno vrijeme, dakle zakon empiričke upotrebe razuma nalaže traženje daljnjeg uvjeta svijeta te se ne zadovoljava njegovom dovršenošću.

2. Istu poteškoću domišljanja predmeta nalazimo i kod drugog sukoba. Naime, ukoliko je svaka pojava sačinjena iz beskonačno mnogo dijelova, tada je regresija prevelika za naš pojam. Nadalje, ako dijeljenje zastane kod bilo kojeg člana tada je regresija premala za ono bezuvjetno, imajući u vidu da razum od uvjetovanog želi prijeći na uvjet.

3. Pretpostavimo li da je sve u svijetu neka posljedica prirodnih zakona, tada se postavlja pitanje uzroka samih prirodnih zakona te se s njih zaključuje na princip transcendentalne slobode, tj. niza koji otpočinje bezuzročno. Dakle, beskonačan niz prirodnih uzroka prevelik je za poimanje sinteze svjetskih događaja. S druge strane, ako pretpostavimo stvaranje na temelju slobode, onda je potrebno uskladiti slobodnu produkciju sa prirodnim zakonima, te se u tom slučaju sloboda i njen spontanitet rasplinjuje natrag na prirodne zakone.

4. Apsolutno nužno biće, neovisno o tome misli li se ono kao svijet, neki dio svijeta, ili uzrok svijeta, smješteno je izvan vremena ukoliko je apsolutno nužno i neuvjetovano. No, tada nam ono ne može biti iskustveno dato. Takva je egzistencija prevelika za naš pojam. Ipak, ako je sve u svijetu slučajno, onda je sve što postoji suviše malo za naš pojam, to je stoga što smo uvijek primorani kretati se u lancu uzroka i učinaka *ad infinitum*.

Nužne opozicije ili opreke koje se pri ovim pitanjima moraju moći javiti svakom mogućem mišljenju ne predstavljaju puke logičke opozicije koje se uzajamno isključuju. Kant razlikuje analitičke opozicije i dijalektičke opozicije. Dijalektička opozicija ne jamči uzajamno određivanje ispravnosti stavova zbog toga što ona ne dovodi samo do proturječja, već i tvrdi nešto više. Pri analitičkoj opoziciji ispravnost jednog stava djeluje isključivo do onog drugog.

Na primjer: svijet je po prostoru beskonačan ili nije beskonačan. Ukoliko je teza 'svijet je po prostoru beskonačan' lažna, tada je istinito da svijet nije beskonačan. To je primjer analitičke opozicije. Nasuprot tome, dijalektička opozicija nam ne onemogućava isti ishod: 'svijet je ili konačan ili beskonačan'. Takva tvrdnja omogućava da oba slučaja budu lažna, svijet ne mora biti konačan ili beskonačan, niti se po veličini mora nužno dijeliti samo na te dvije mogućnosti. Svijet je dat u opažaju, a ne u apstraktnom pojmu, stoga on po sebi nije niti konačan niti beskonačan te se radi o logici privida. Za Kanta je potvrda transcendentelnog idealiteta pojava u tome što se pri antinomiji ujedno pokazuje ništavnost ideje u realitetu; ako je svijet cjelina, on je ili konačan ili beskonačan, ali svijet nije cjelina koja postoji po sebi, niti je ona bez nas ikakva cjelina. Pojave uopće nisu ništa po sebi izvan naših predmeta te se tako potvrđuje njihov odnos do realiteta. Time dolazimo do problema odnošenja pojma i iskustva te ispravnosti samih kategorija i ideja. Kant u svezi s idejama piše: 'Mi smo u svim ovim slučajevima kazali da je ideja svijeta ili prevelika ili pak premalena za empirijski regres, dakle za svaki mogući razumski pojam. Zašto se nismo izrazili obratno i kazali da je u prvome slučaju empirijski pojam za ideju uvijek premalen, a u drugome slučaju prevelik i da je prema tome krivica, tako reći, na empirijskome regresu, mjesto što smo optužili kozmologijske ideje da su se premalo ili previše udaljile od svoje svrhe, naime od mogućeg iskustva? Razlog je bio ovaj: moguće je iskustvo ono što našim pojmovima jedino može dati realitet; bez toga je svaki pojam samo ideja bez ikakve istine i odnosa prema nekome predmetu. Stoga je mogući empirijski pojam bio mjerilo prema kojemu se morala prosuditi ideja, je li posrijedi samo ideja i mišljevinu, ili nalazi li u svijetu svoj predmet.'<sup>36</sup> Drugim riječima, realnost ima primat nad pojmovima i njihovo se opravdanje mora moći neposredno svesti na realitet, inače pojam jest prazna ideja – umotvorina. Realitet za Kanta ne znači stvari izvan nas, niti svijet kakav je po sebi dan, jer takav nam ne može biti dan ni u kakvom obliku. Ono što nam je dano posredovano je i konstruirano načelima osjetilnosti i spoznajnim moćima. Ovo se dakle tiče prethodno spomenute primjedbe da Kant na nekoj razini još uvijek podrazumijeva slaganje pojma i realiteta kao kriterij istinitosti, unatoč tome što sam realitet nije 'danost', već posredovanost. U tom kontekstu trebamo se vratiti na također prethodno spomenut Hegelov pojam iskustva te prijeći na Hegelov komentar samih antinomija.

## 5 Hegelov komentar na Kantove antinomije čistoga uma

U *Logici*, Hegel na nekoliko mjesta pokušava dijalektički odgovoriti na pitanja koja nas dovode do antinomija čistog uma, kao i ispraviti Kantove dokaze u kojima pronalazi greške u dokazivanju. Ovdje nas zanima Hegelov komentar ovih dokaza, a bavimo se samo onim antinomijama koje Hegel neposredno spominje u *Logici*. Hegelu nije stalo do toga da dokazivanje antinomija naprosto pobije ili isključi, već da ih domisli do kraja. Dakle, radi se o traženju onog istinitog, a ne formalnom pobijanju. 'Te Kantove antinomije će uvijek ostati važan dio kritičke filozofije; one su, prije svega, prouzrokovale slom ranije metafizike i mogu se smatrati jednim od glavnih prijelaza u noviju filozofiju, pošto su naročito one pripomogle da se dođe do uvjerenja o ništavnosti kategorija konačnosti u pogledu sadržine, - što predstavlja pravilniji put nego što je formalni put subjektivnog idealizma, po kome je njihov

nedostatak navodno jedino to što su subjektivne, a ne to što one jesu same po sebi.<sup>37</sup> Ipak se, unatoč vrijednosti problema koji se nalazi u antinomijama one moraju kritizirati, a po najprije zbog njihove proizvoljne postavljenosti i prividnog dokazivanja: ‘Međutim, uz svu njegovu veliku zaslugu, Kantovo prikazivanje antinomija je vrlo nesavršeno; ono je djelomično u samom sebi dosadno i nategnuto, djelomično je pogrešno u pogledu svoga rezultata koji pretpostavlja da saznanje nema drugih formi mišljenja osim konačnih kategorija. – Ove antinomije zaslužuju da se u oba pogleda podvrgnu kritici, čime će se ne samo bliže osvijetliti njihovo stanovište i metoda, već će se isto tako glavna točka do koje je stalo osloboditi one nekorisne forme u koju je ona silom uvučena.’<sup>38</sup> Jedan od glavnih problema ovih dokaza, prema Hegelu, sastoji se u tome što se unutarnje i nužno proturječje ne može niti dobiti niti razriješiti pomoću vanjskih – osjetilno konkretnih odredbi, već samo pomoću onoga što upravo te odredbe same sačinjava i proizvodi kao konkretne, dakle iz pojma kao takvog. U svakoj se antinomiji opreke odnose na isti pojam, koji je pomiješana logička forma sa vremensko prostornim odredbama. Ono što je interesantno je upravo to da su za Kanta, kao što je u prethodnom poglavlju rečeno, nužna proturječja na koja nailazi svaki um, dok je za Hegela cijela građa misli negativitet kojeg proturječje potiče na kretanje. Svaka logička forma inherentno je proturječna, ona ne može biti apsolutna, stoga iziskuje drugo. Zato Hegel kaže da bi se uopće trebalo postaviti onoliko antinomija koliko ima samih pojmovnih odredbi. Nemogućnost domišljanja ovih odredbi ujedno je nemogućnost da ih se shvati dovoljno spekulativno, a spekulativno misliti za Hegela znači: ‘[...] rastvarati nešto zbiljsko i to suprotstavljati tako da su razlike suprotstavljene po misaonim odredbama, a predmet se shvaća kao jedinstvo ovoga. Naš zor ima pred sobom cjelinu predmeta, naša refleksija razlikuje, shvaća različite strane, spoznaje neku mnogolikost u njima i razdvaja ih. Kod tih razlika refleksija ne zadržava njihovo jedinstvo, jednom zaboravlja cjelinu, drugi put razlike, a kada ih ima pred sobom oboje, tada pak od predmeta odvaja svojstva i oboje postavlja tako da ono u čemu su oni jedno postaje nečim trećim, koje je različito od predmeta i od svojstava.’<sup>39</sup> Tako je i spekulativno filozofija, kao ono što nužno slijedi iz spekulativnog mišljenja: ‘[...] svijest ideje, tako da se sve shvaća kao ideja; a ideja je ono istinsko u misli, ne u pukom zoru ili predodžbi. Ono istinsko u misli pobliže je to da je ona konkretna, da je u sebi razdvojena, i to tako da su dvije strane razdvojenoga suprotstavljene misaone odredbe, a ideja se mora shvatiti kao njihovo jedinstvo.’<sup>40</sup> Tako se sada razum, koji je ranije uspoređen po sličnostima i razlikama za Kanta i Hegela, primjenjuje i na mišljenje kozmologijskih ideja te se za Hegela radi o tome da upravo razum nikada ne može misliti dvije suprotstavljene odredbe kao jedinstvo, o čemu se zapravo uvijek mora voditi računa ukoliko se hoće misliti spekulativno. Iz rečenog vidimo da je rješenje svake antinomije da se između prividnih opreka uoči jedinstvo te da se to jedinstvo spozna u njegovoj čistoj logičkoj formi, a ne pod pretpostavkom spojenosti sa empirijskim pojedinostima. Hegel piše: ‘Pravo rješenje antinomija može se sastojati jedino u tome što dvije odredbe, pošto su suprotne i nužne za jedan te isti pojam, ne mogu važiti u njihovoj jednostranosti, svaka za sebe, već što se njihova istina sastoji samo u njihovoj prevaziđenosti, u jedinstvu njihovog pojma.’<sup>41</sup>

37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 187.

38 Isto, str. 186.

39 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Predavanja o filozofiji religije*. Zagreb: Breza. 2009. Str. 36.

40 Isto, str. 36.

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 188.

## 5.1 Drugi sukob

Prva antinomija na koju se Hegel osvrće jest drugi sukob u Kantovoj *Kritici čistoga uma*. Tezu ćemo ovdje ponoviti kako bi lakše pratili osvrt: ‘Svaka složena supstancija na svijetu sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa osim jednostavnoga ili onoga što je od njega složeno.’<sup>42</sup> Ono što je ovdje suprotstavljeno odredbe su složenosti i jednostavnosti ili prostosti. Prethodno spomenuta antinomija, tj. nužno proturječje, ima svoje podrijetlo u mišljenju, tj. pojmu te je tako nedostatno tvrditi da je izvor antinomije u ‘svakoj složenoj supstanciji u svijetu’ kada se to određenje ne odnosi na ništa drugo nego na način opažanja stvari. Opažanja kao takva nisu izvor samih antinomija, stoga se ista antinomija mogla javiti pri mišljenju vremena ili prostora. Hegel govori da su ovdje čak i opreke pogrešno suprotstavljene jer se u tezi umjesto o kontinuitetu govori o *compositu*, što samu tezu čini tautološkom: ‘Da ono što je složeno nije po sebi i za sebe ono što je jedno već je samo jedna vanjska povezanost i sastoji se iz drugoga, to je njegova neposredna odredba. Stoga je tautološki reći da se ono što je složeno sastoji iz onoga što je prosto.’<sup>43</sup> Teza se nadalje dokazuje pretpostavkom da se složene supstancije ne sastoje iz jednostavnih dijelova, dakle radi se o čistoj složenosti. Kada bi se potom u mislima ukinula svaka složenost, ne bi preostalo ništa jer smo pošli od pretpostavke da imamo supstancije koje su složene bez jednostavnoga. Takav je zaključak apsolutno točan, ali je prema Hegelu i apsolutno nepotreban jer je bjelodano da ukoliko postoji isključivo ono složeno, koje se potom u mislima ukine, preostaje ništa. Zato Hegel piše da se sama teza mogla početi dokazivati bez ove prethodne tautologije. U tom slučaju, ili bi bilo nemoguće ukinuti svaku složenost u mislima, ili bi poslije ukidanja te složenosti moralo ostati ono jednostavno. Nadalje, piše Kant, u prvom slučaju se ono složeno ne bi sastojalo iz supstancija te u zagradu uvodi pretpostavku koja se podrazumijeva kao evidentna – da je kod složenosti samo slučajna relacija supstancija te da one moraju postojati neovisno o tom vanjskom određenju. To što je u zagradi navedeno kao bjelodano poništava pretpostavku te je nužno zaključiti drugi slučaj, pri kojemu se ono supstancijalno složeno sastoji od onog jednostavnog. Hegel za ovu pretpostavku tvrdi da neposredno ukida dokazivanje zato što tvrdi da je složenost slučajna, a potom izvodi ono jednostavno kao nužno. Problem je ovdje upravo to što nužnost onog jednostavnog ovisi o slučajnosti složenoga, koje je isključivo pretpostavljeno. Drugim riječima, Hegel govori kako se teza mogla jednostavnije izreći tvrdnjom bez obilaznog privida dokazivanja - ukoliko pretpostavimo supstancije koje su isključivo složene, a čija se složenost može misaono ukinuti, onda, ukoliko je složenost njihova vanjska odredba (Kant je na ovome mjestu tu slučajnost postavio kao evidentnu), te supstancije moraju preostati jer smo ih također pretpostavili i jer postoje za sebe. Dakle, ono nešto što nazivamo supstancijom mora preostati i biti jednostavno. Iz ovoga se vidi da je zaključivanje zaobilazno i suvišno te da u konačnici ne dokazuje ništa uvjerljivo. Hegel također uočava kako je u zaključku koji glasi da je sve u svijetu jednostavno, a da je složenost jedno ‘vanjsko stanje’ te da um mora misliti supstancije kao prosta bića, pretpostavka koja je malo prije uvedena, postavljena kao posljedica. Iz prethodnoga ne slijedi da je sve u svijetu jednostavno biće, niti slijedi da um mora misliti supstancije kao proste, već je ta slučajna složenost prebačena iz argumenata u dokaz. Na dokaz teze Hegel komentira: ‘Kant snažno protestira da on u proturječnim stavovima antinomija ne teži za opsjenama da bi izveo, recimo (kao što se obično kaže),

42 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 212.

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 188.

neki advokatski dokaz. Ali, razmatrani dokaz se ne može toliko okrivljavati za neko opsjenjivanje koliko za nekorisnu, mučnu usiljenost koja služi jedino tome da se proizvede vanjski oblik nekog dokaza, te da se ne ostavi u njegovoj potpunoj providnosti to da ono što bi trebalo da se pojavi kao zaključak u parentezi predstavlja stožer dokaza i da uopće nema nikakvog dokaza, već da postoji samo jedna pretpostavka.<sup>44</sup>

Antitezi Hegel također pripisuje zaobilaznost i privid dokazivanja. Ona glasi: 'Ni jedna se stvar na svijetu ne sastoji od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa jednostavno u njemu.'<sup>45</sup> Hegel ovaj dokaz ironično naziva 'cijelim gnijezdom pogrešnih postupaka'<sup>46</sup>. Ukoliko pretpostavimo da se supstancija sastoji od prostih dijelova, tada se i prostor u kojemu se ta supstancija nalazi (s obzirom na to da je odnos supstancija moguć samo u prostoru) sastoji od onoliko jednostavnih dijelova koliko ih neko složeno tijelo ima. Sam prostor ipak nije *compositum* već *totum*. Tako svaki dio složene cjeline mora sam zauzimati prostor, pri čemu su dijelovi te cjeline uvijek jednostavni. Kant nastavlja, ako je sada sve realno koje zauzima prostor nešto složeno od međusobno vanjskih dijelova, tada je i ono jednostavno nešto složeno, što je u proturječju sa pretpostavkom da se sve sastoji od prostih dijelova. Ono što prvo uočavamo, a što Hegel kritizira pri ovom dokazu, uvođenje je samog zaključka u proces zaključivanja, a to je tvrdnja s kojom se počinje dokaz. Odmah se na početku dokazivanja pretpostavljaju dvije tvrdnje: 1) da se sve složeno supstancijalno nalazi u prostoru i 2) da se prostor ne sastoji iz jednostavnih dijelova, tj. da nije *compositum*. To su dvije tvrdnje koje se ne izvode, već se neposredno postavljaju i povlače do dokaza. Hegel komentira da je to '[...] direktno tvrđenje koje je učinjeno neposrednim razlogom onoga što se treba dokazati i sa kojim je cjelokupno dokazivanje završilo.'<sup>47</sup> Dokaz se također započinje sa tvrdnjom da je složenost supstancija jedan vanjski odnos koji se samih supstancija ništa ne tiče, ali se ipak ta složenost može očitovati isključivo u prostoru koji se sam ne sastoji od nikakvih jednostavnih dijelova pa je, shodno tomu, sve što zauzima prostor nužno složeno. No, ukoliko je složenost neki vanjski odnos supstancija, onda je i sama prostornost koja omogućava složenost vanjski odnos koji nema nikakve veze sa supstancijama i njihovim složenostima. Iz tog razloga, kaže Hegel, nema smisla postavljati supstancije u prostor. Problem ovdje nastaje u tome što se supstancije unose u prostor te se sa njihove konkretne odredbe složenosti i jednostavnosti prenose na sam prostor. Zato Hegel piše: 'U stvari, ako se antinomija shvati apstraktno, onda se ona odnosi, kao što je napomenuto, na kvantitetu uopće, a prema tome isto tako na prostor i vrijeme.'<sup>48</sup> Hegel kaže kako je Kant ispravno shvatio određenje prostora kao *totuma*, ali je to određenje prostora ubrzo zaboravio, postavivši u njega ne kontinuiranost (što bi bilo određenje kvantitete), već složenost (koja se odnosi na realne dijelove). Tako se ovdje umjesto suprotstavljenih odredbi kvantitete, koje su u konačnici bit ove antinomije, prostoru podmeću dijelovi kao realni sastojci. Hegel dakle zamjera to što je vanjsko, osjetilno opažanje podmetnuto u čistu antinomiju: 'Ako se

44 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 190.

45 Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 212.

46 Ironično je jer Hegel namjerno koristi isti izraz kojega je Kant upotrijebio u *Kritici čistoga uma*, komentirajući mogućnost kozmologijskog dokaza boga: „Malo prije sam rekao da se u ovome kozmologijskom argumentu skriva cijelo gnijezdo dijalektičkih preuzetnosti što ga transcendentalna kritika lako može otkriti i razotkriti.“ (Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. 1984. Str. 279.)

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Nauka Logike 1*. Beograd: BIGZ. 1987. Str. 191.

48 Isto, str. 192.



time pod supstancijama podrazumijevaju samo tijela kako ih mi vidimo, pipamo, kušamo itd., onda zapravo nije riječ o onome što one po svome pojmu jesu; radi se samo o onome što se čulno opaža. Prema tome, dokaz antiteze trebalo je ukratko izraziti ovako: cjelokupno iskustvo našega gledanja, pipanja itd. pokazuje nam samo ono što je složeno; čak ni najbolji mikroskopi i najfinija mjerila još nam nisu omogućila da naiđemo na nešto prosto. Prema tome, ni um ne treba da želi da naiđe na nešto prosto.<sup>49</sup> Dakle, rješenje ove antinomije jest u samoj kategoriji kvantiteta, pojmu kao takvom, koji posjeduje dva momenta diskretnosti i kontinuiteta. U tezi se tako tvrdi moment supstancije koji je potpuno diskretan, ono jedno koje je zbiljsko nema nikakve relacije sa kontinuitetom, dok se naprotiv, u antitezi čvrsto drži moment kontinuiteta, tj. vječne mogućnosti prelaženja onog jednog postavljenog u tezi. Radi se upravo o jedinstvu ovih dvaju momenata, a s obzirom na to da se antinomija javlja u čistom pojmu, nije važno radi li se o prostoru, materiji, vremenu, itd. Konkretnije rečeno, prostor je apstrakcija koja ima mogućnost postavljanja bilo koje granice, kao i nadilaženja iste. On je kao čista kvantiteta mirno jedinstvo svojih dvaju momenata. 'Pošto svaka od obiju suprotnih strana sadrži u samoj sebi svoju drugu stranu i nijedna od tih odredaba uzeta za sebe nije istinita, već samo njihovo jedinstvo. To je njihovo istinsko dijalektičko razmatranje, kao i istinski rezultat.'<sup>50</sup>

## 5.2 Prvi sukob

Prvi sukob od četiriju antinomija razmatra i sukobljava granicu i ono neograničeno. Hegel prvo spominje sukob koji se dotiče problema samog kvantiteta, a to je drugi sukob, zbog čega nazivi poglavlja nisu pod imenskim redoslijedom. Nakon razmatranja čistoga kvantiteta, razmatra se sama kvantitativna granica, za koju Hegel kaže da se također mogla jednako tako tražiti u prostoru i vremenu, neovisno o tome jesu li oni odnosi vanjskih objekata ili apriorne forme zora. U ovoj se antinomiji granica i ono neograničeno pripisuju svijetu kao cjelini bića. Teza ima postaviti početak svijeta po vremenu i po prostoru, a dokazivanje također počinje s pretpostavkom suprotnosti koja mora naići na proturječje, kako bi negacija pretpostavljene suprotnosti potvrdila istinitost teze. Ukoliko svijet nema vremenskog početka, piše Kant, tada je do svakog trenutka u sadašnjosti protekla jedna vječnost. Tada je protekao beskonačan niz stanja, koja međusobno slijede jedna za drugima. Uzevši u obzir narav same beskonačnosti koja nije ništa doli ono neograničeno i nedovršeno, nemoguće je na taj način nastaviti beskonačnog niza, već se mora postaviti granica. Što se tiče prostora, Kant piše da je svijet cjelina stvari koje postoje u istom vremenu. Ukoliko pretpostavimo da je on neograničen, tada se uopće ne može misliti kao cjelina jer bi se beskonačno vrijeme u kojemu se stvari nalaze, kao i beskonačan agregat realnih stvari, morali smatrati kao dovršeni, što proturječi samom pojmu beskonačnosti. Pogreška ovog dokaza jest u tome što se granica u vremenu koja se treba dokazati pretpostavlja u drugoj rečenici. Ako pretpostavimo da je do svakog sadašnjeg trenutka protekao beskonačan vremenski period, onda smo toj beskonačnosti postavili granicu koju na kraju trebamo dobiti u dokazu. To je isto kao da smo rekli: ako pretpostavimo da nešto beskonačno ima granicu, onda beskonačnost u svijetu mora imati granicu, tj. ona nije beskonačna. U početku se granica, kao ono što se tek treba dokazati, postavlja kao sadašnji trenutak u vremenu, koji se koristi

49    Isto, str. 193.

50    Isto, str. 193.



kao polazište za postavljanje te granice na početak jednog regresa. Hegel na ovo komentira: ‘Dokazom se postiže samo i jedino to što se u njemu predstavlja kao dati vremenski trenutak ona apsolutna granica koja se tvrdi u tezi, pa taj trenutak neposredno uzima kao savršena, to jest apstraktna točka, - jedna popularna odredba koja se u čulnom predstavljanju lako priznaje kao granica, uslijed čega dopušta da u dokazu važi kao pretpostavka to što je ranije bilo postavljeno kao ono što treba dokazati.’<sup>51</sup>

Antiteza tvrdi nemogućnost realne granice svijeta po vremenu i prostoru. Dokazivanje također počinje od suprotnosti. Svijetu, ako on ima početak u vremenu, prethodi vrijeme u kojemu on nije postojao, tj. prethodi mu prazno vrijeme. Stoga, kako u takvom praznom vremenu, kako piše Kant, nije moguć postanak nikakve stvari, nije mogao nastati ni svijet. Tako je odmah nužno zaključiti da svijet nema granicu po vremenu već da on vremenski naprosto jest. Važno je uočiti kako je ovdje svijet zapravo pojmljen kao apstraktno biće, a prazno vrijeme kao nebiće te se svijet shvaća kao neka stvar koja naprosto ne bi mogla nastati *ex nihilo*. Dokaz se ovdje također unaprijed pretpostavlja. Antiteza tvrdi nemogućnost bezuvjetnog postojanja, tj. nemogućnost apsolutne neuvjetovanosti. Tako se svijet, kao apsolutna uvjetovanost, neposredno negira i pretače u ‘prazno vrijeme’ koje je uvedeno kao ono što svijetu, kao nečemu neuvjetovanome, prethodi. ‘Prema tome, ono što treba dokazati nalazi se u dokazu kao njegova pretpostavka. – Uslov se potom traži dalje u praznom vremenu, što znači isto kao da se on pretpostavlja kao vremenski, a prema tome kao postojanje i kao nešto ograničeno. Uopće je dakle učinjena pretpostavka da svijet kao postojanje, i time tako dalje u beskonačnost.’<sup>52</sup> Za prostornu neograničenost Hegel ima istu primjedbu: „Isti je takav dokaz u pogledu beskonačnosti svijeta u prostoru. Na apagoški se način pretpostavlja konačnost svijeta; ‘ovaj bi se svijet prema tome nalazio u jednom praznom bezgraničnom prostoru i imao bi prema njemu neki odnos; međutim takav jedan odnos svijeta ni prema kakvom predmetu jeste ništa.’“<sup>53</sup> Drugim riječima, pretpostavlja se konačan i ograničen svijet, kojem se suprotstavlja ono neograničeno i prazno, te se nakon toga prelazi na tvrdnju kontinuiranosti svijeta u taj prazan prostor. Slučaj je, kao i sa prethodnom antinomijom koju smo naveli, takav da se ne može misliti jedinstvo ovih odredaba. U tezi se čvrsto drži moment granica kao istinit, a u antitezi se drži mogućnost prelaženja granice kao istinita. Istina, za Hegela, ne može biti ni u jednom od ovih momenata zasebno, a time je rješenje ove antinomije također mišljeno kao jedinstvo tih dvaju momenata. ‘Rješenje ovih antinomija, kao i onih gornjih, jest transcendentalno, to jest sastoji se u tvrđenju idealiteta prostora i vremena kao formi opažaja, - u tom smislu da se svijet sam po sebi ne nalazi u proturječnosti sa sobom, da nije nešto što se ukida, već da samo svijest u svome opažanju i u odnosu opažaja prema razumu i umu predstavlja jedno suštastvo koje proturječi samo sebi.’<sup>54</sup>

51 Isto, str. 230.

52 Isto, str. 231.

53 Isto, str. 231.

54 Isto, str. 232.

## 6 Zaključak

Iz ovog osvrtu na Kantove antinomije mogli bismo zaključiti nekoliko stvari. Za Kanta su antinomije nepremostiva proturječja ukoliko se jedna od dviju suprotstavljenih strana treba oglasiti za istinitu. Umske ideje nemaju svoj predmet dan u mogućem iskustvu te stoga opreke ostaju jednako logički važeće, ali ne na način analitičke opozicije, već dijalektičke. Dakle, ne samo da se obije opreke mogu dokazati kao (ne)ispravne, već je moguće da istina antinomije, ukoliko je ima, uopće ne bude smještena između tih dviju opreka. Nužnost dakle ne pada u isključan odnos teze i antiteze, već istina može biti i nešto treće. Za Kanta se razum odnosi neposredno do onoga što mu je dano u iskustvu prema apriornim formama zora te ga konstruira prema apriornim i nužnim zakonima razuma. Um se naknadno odnosi na razum te tek iz njega izvodi načela, tj. svodi empirijsku raznolikost posredovanu razumom na načela. Um tako nikad ne dopire do iskustva samog, već se uvijek tiče samo razuma. On je također produktivniji od razuma, no on i dalje ne stvara ideje u apsolutnom smislu, već samo razumske kategorije prazni njihovog danog sadržaja i ono uvjetovano u njima vodi ka onom neuvjetovanom. Za Hegela je razlika razuma i uma očuvana, ali uvijek u odnosu na pojam, a ne iskustvo. Razum jest neposredan, no ono neposredno se mora uzdići do posredovanosti kako bi se domislilo. Stoga je razum samo jedan stupanj mišljenja koji je nužan, ali nipošto dovoljan za istinito mišljenje. Tako je probleme antinomija nužno misliti umski, a ne zastati na negativnom momentu smjenjivanja međusobno isključujućih odredbi. Prema Hegelu, opreke koje se javljaju pri mišljenju kozmologijskih ideja svoje podrijetlo nemaju u iskustvu niti izvor antinomija mogu biti čulne predstave, već pojmovne odredbe koje te predstave omogućuju kao mislive. Hegel stoga inzistira da se one kao čiste antinomije domisle u čistome pojmu, a ne u zoru i predodžbi. Domišljanje antinomija ujedno znači mišljenje proturječja, tj. uviđanje jedinstva dviju naizgled suprotnih odredbi. Razumu je to neprihvatljivo i uopće nemoguće te je stoga antinomije čistoga uma moguće istinski riješiti jedino umskim mišljenjem – spekulacijom koja se sama u sebi razvija i misli te koja ne ostavlja nespoznatljivi zaostatak kao ni bilo kakav jaz između mišljenja i bitka.