

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Zrinka Matić

Pitanje objektnog odnosa

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2016.

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Zrinka Matić

Pitanje objektnog odnosa

Diplomski rad

Humanističko područje, Filozofija, Povijest filozofije

Mentor: doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2016.

SAŽETAK

U određenju subjekta i objekta i njihovog odnosa značajan doprinos dali su Rene Descartes, Immanuel Kant i Martin Heidegger. Svojim stajalištima pružili su nove aspekte poimanja objektnog odnosa i svojim kritikama ukazali na problematičnost dotadašnjih stavova. Rene Descartes implicitno postavlja temelje za poimanje čovjeka kao subjekta (u modernom smislu) i time ujedno daje osnovu za uspostavu objektnog odnosa. Čovjek kao subjekt spoznaje za njega je samo misleća stvar (res cogitans) koja je sigurna jedino u svoje postojanje. Kant preuzima dio Descartesovih postavki o subjektu koji je određen mišljenjem i proširuje ga. Naime, kod Kanta subjekt spoznaje objekt ne kao »stvar po sebi« nego samo kao pojavu. Time je uspostavljen distinktivni objektni odnos premda se on odvija samo u sferi subjekta. Heidegger kritizira i Kanta i Descartesa budući da su se oni bavili samo pitanjem subjekta pri čemu su zanemarili pitanje o samom bitku, odnosno bitku tubitka koji prethodi pojmovnom određenju subjekta. Heidegger stoga ne razmatra odnos subjekta i objekta nego odnos tubitka i svijeta. Svojim tubitkom i njegovim ustrojstvom kao bitka-u-svijetu proizlazi da čovjek pri spoznaji ne izlazi iz svoje unutrašnje sfere u neku izvanjsku u kojoj se nalaze izvanjski predmeti već je u isto vrijeme i »unutra« i »vani«. Na taj način Heidegger je razriješio samo pitanje spoznaje i problematičnog odnosa subjekta i objekta, koji su dotada mišljeni kao entiteti koji pripadaju odvojenim realnostima (»unutarnjoj« i »vanjskoj«).

Ključne riječi: subjekt, objekt, objektni odnos

SADRŽAJ

1. Uvod.....	3
2. Korak prema antropocentrizmu (Descartes).....	4
2.1. Početak antropocentrizma.....	4
2.2. Misleća stvar (<i>res cogitans</i>) kao jedini izvor sigurnosti.....	5
2.3. Dvojbenaost izvanjskog svijeta.....	7
2.4. Dualnost i/ili jedinstvo duha i tijela.....	11
2.5. Apsolutna prevlast subjektivnosti i mogućnost objektivnosti.....	12
3. Obrat od objekta prema subjektu (Kant).....	14
3.1. Kantov »kopernikanski« obrat.....	14
3.2. Spoznajni put.....	16
3.3. Subjektivitet.....	20
3.4. Objektivni realitet.....	22
3.5. Podvojenost čovjekove naravi.....	23
4. Destrukcija objektnog odnosa (Heidegger).....	27
4.1. Heideggerovo osporavanje primata subjekta.....	27
4.2. Destrukcija povijesti ontologije i postavljanje pitanja o bitku.....	28
4.3. Razrješenje odnosa subjekta i objekta.....	30
5. Zaključak.....	34
6. Popis literature.....	36

1. Uvod

Pitanje objektnog odnosa uvijek je bilo, makar implicitno, postavljano u raznim filozofskim svjetonazorima. Ono što se pri tom mijenjalo bilo je određenje subjekta i objekta i njihovog odnošenja jednog spram drugog. Naime, do početka novovjekovne filozofije, točnije rečeno Descartesa, pretpostavljalo se da se naša spoznaja mora upravljati prema predmetima. Od razmjerno sporednog i posrednog elementa u spoznaji, svijest kao *cogito* u Descartesovoj filozofiji zadobiva mjesto ishodišta spoznaje čime započinje razdoblje vladavine subjekta. Takvo postavljanje čovjeka u središte koje se nastavlja i točnije određuje u Kantovoj filozofiji imalo je utjecaja na cjelokupnu sliku svijeta. Ono je uvelo čovjeka u moderno doba u kojem se svijet pojavljuje kao predmet ljudskog stvaralaštva. Heidegger svojom kritikom ukazuje na problem ovakvog shvaćanja subjekta te navodi da prije svega treba razjasniti smisao bitka budući da svaka ontologija ostaje slijepa ako prije toga nije razjašnjen smisao bitka. Do odgovora o smislu bitka uopće nastoji doći preko pitanja bitka tubitka pri čemu tubitak označava nas same, odnosno čovjeka. Naime, Heidegger smatra da je tubitak ontologijski izvorniji i primarniji fenomen nego subjekt. No sva tri filozofa bitna su kako bi se ukratko prikazao uspon, razvoj i razrješenje pitanja o odnosu subjekta i objekta, odnosno, pitanja objektnog odnosa na ključnim točkama razmišljanja o toj temi.

Budući da je Descartes zaslužan za početak antropocentrizma i postavljanje čovjeka kao subjekta, u prvom dijelu baviti ću se njegovim stavovima o čovjeku i izvorima sigurnosti spoznaje koje izlaže u djelu *Metafizičke meditacije*. Naime, Descartes nastoji doći do sigurne spoznaje te se pri tomu služi sumnjom kao ishodišnom točkom. Pomoću sumnje on dolazi do jedine stvari u koju je siguran, a to je da misli, odnosno da je misleće biće. Budući da je Descartes siguran jedino u postojanje *res cogitans*, odnosno subjekta, iz takve postavke izvire dvojbenost izvanjskog svijeta i problem čovjeka kao jedinstva duha i tijela te ću stoga izložiti i njegov pokušaj rješavanja ovih problema.

U drugom dijelu vidljivo je upotpunjenje i davanje određenosti preokretu koji je započeo s Descartesom. Naime, Kant u svojem djelu *Kritika čistog uma* izlaže subjekt kao središte sveg realiteta. No ono na što ću ovdje nastojati ukazati jest upravo problem subjektivnog određivanja svijeta koji izvire iz određivanja objekta kao pojave pri čemu se javlja i dvostruka narav čovjeka kao subjekta i objekta.

Trećim dijelom rada predstavljena je destrukcija objektnog odnosa koju je izvršio Martin Heidegger. Naime, Heidegger daje prednost bitku nad subjektom. Budući da taj bitak razumijemo na temelju svojeg bitka, odnosno bitka tubitka, njegovo razmatranje počinje analitikom tubitka iz koje izvire i obrazlaganje odnosa između tubitka i svijeta. Objašnjenjem odnosa između tubitka i svijeta, odnosno unutarstvjetskih bića, koje Heidegger obrazlaže u djelu *Bitak i vrijeme*, ukazati ću na aspekte razrješenja odnosa subjekta i objekta i razjasniti rješenje koje Heidegger daje o samoj spoznaji.

Zadatak je ovog rada razjasniti pitanje samog objektnog odnosa, odnosno, relacije između subjekta i objekta od početka postavljanja čovjeka kao subjekta i u središte spoznaje. Ovo pitanje se tiče određenja samog subjekta i objekta i same njihove mogućnosti kao elemenata spoznajnog procesa i odnošenja u svijetu. Na primjeru razmišljanja Descartesa, Kanta i Heideggera ukazati ću na postavljanje subjekta kao središta u objektnom odnosu, njegovo razlikovanje u odnosu na objekt, mogućnost samog objektnog odnosa i njegovo razrješenje.

2. Korak prema antropocentrizmu (Descartes)

2.1. Početak antropocentrizma

Do početka implicitnog postavljanja čovjeka kao subjekta dolazi u vrijeme racionalizma. Značajka racionalizma, čijem razdoblju pripada filozof kojeg ćemo predstaviti u ovom poglavlju, jest prihvaćanje samo onog što je dokazano te pokušaj izgradnje sustava na temelju toga. Izvjesnost, dokazivost i sustavna cjelovitost su, dakle, one karakteristike koje su utjecale na to da se racionalizam naziva »vijekom svjetla i uma«, pri čemu je naglasak na umu, razumu, istini i nužnoj spoznaji.¹ Iz ovakvog razumom obilježenog razdoblja dolazi Descartes. Descartes je prvi filozof koji je napravio korak u filozofiji prema postavljanju čovjeka, odnosno mislećeg bića, u središte u odnosu na dotadašnje poimanje prema kojem je čovjek izjednačen sa svim stvarima u prirodi. Na implicitan način čovjek tako zadobiva određenje subjekta, koji ima prevlast u odnosu na sve ostalo. »Od Descartesa ima neko prvenstvo subjekta naspram objekta, unutrašnjeg naspram vanjskog, svijesti naspram bitka, imanencije naspram transcencije. Za antiku i srednji vijek bijaše ono objektivno i realno, osobito vanjski svijet, ono najprije dano. Od sada nadalje je obrnuto, ono objektivno biva potisnuto subjektivnim.«²

¹ Usp. Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 8

² Hirschberger u: Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 14

Kako bi uklonio naivni objektivizam, Descartes kao početak svojeg razmišljanja te kao ishodišnu točku uzima sumnju pomoću koje dolazi do jedine stvari u koju je siguran i u koju ne možemo sumnjati, a to je da sam misleće biće (*res cogitans*). Descartes, dakle, čini okret ljudskog duha prema sebi samom čime čovjek stupa »na središnje mjesto u cjelini bića, iz kojeg i spram kojeg sad biva iznova procjenjivano, određivano i ustanovljavano što uopće jest i kako jest«³. Budući da se čovjek pojavljuje kao nosivo središte svega, Descartesov pristup, stoga, uvodi filozofiju u doba antropocentričnog razmišljanja.

2.2. Misleća stvar (*res cogitans*) kao jedini izvor sigurnosti

Na početku svojeg djela *Metafizičke meditacije*, Descartes počinje od samih osnova. Larmore navodi da je u 1. Meditaciji govornik predstavljen kao netko tko tek počinje filozofirati i tko je stoga predispozicioniran zauzeti stav da svo znanje stječemo putem osjetila.⁴ Descartes smatra da je takav stav prirodna tendencija čovjeka kao tjelesnog bića koje od rođenja promatra svijet kroz svoje fizičke potrebe.⁵ No takav stav treba odbaciti budući da osjetila, koja su se dosada čovjeku činila kao pouzdan i prilično istinit izvor spoznaje, zapravo čovjeka često obmanjuju; »otkrio sam međutim da ona pokatkada varaju, a razboritost nalaže da se nikad u cijelosti ne pouzdajemo u one koji nas makar i samo jednom prevariše.«⁶ Mi ne možemo biti sigurni u ono što nam je dano putem osjetila i da li je ono što nam se događa san ili java. Descartes se stoga želi odvojiti od osjetila i doći do sigurne spoznaje. Razlog zbog kojeg Descartes uzima sumnju kao prvi korak na putu k sigurnoj spoznaji jest u tomu što nas takva sumnja oslobađa predrasuda i usvojenih uvjerenja »i pripravlja nam najlakši put da odvojimo osjetila od samog duha; napokon, ona postiže da više ne možemo sumnjati o onim stvarima za koje poslije otkrijemo da su istinite.«⁷

Descartes pretpostavlja da nisu izvjesne sve one stvari u koje se može ma i najmanje sumnjati.⁸ Sumnja, naime, okreće naš duh od izvanjskih stvari prema samom duhu te pripravlja put kojim ćemo kasnije moći jasnije i odjelitije spoznavati. Na taj način ona smanjuje vjerojatnost narednih pogrešaka u spoznaji ili čak možemo reći da usvaja sigurnost u istinitost stvari za koje poslije otkrijemo da su istinite. Jer, naime, istinite su sve one stvari koje smo jasno

³ Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 14

⁴ Usp. Larmore, Charles, »The First Meditation: Skeptical doubt and certainty«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 53

⁵ Usp. Ibid., str. 52

⁶ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 34

⁷ Ibid., str. 22

⁸ Usp. Ibid., str.22

i odijelito razumijeli.⁹ Sumnja u postojanje svega što možemo zahvatiti osjetilima suočava nas s postojanjem nečega što ne možemo osjetilno osjetiti, a što znamo sa zadivljujućom razinom jasnoće.¹⁰ Što je, dakle, ono o čemu ne možemo dvojiti i da li takvo nešto uopće postoji? Duh služeći se vlastitom slobodom shvaća kako nije moguće da on sam ne postoji¹¹ te za svoje postojanje zahtjeva jedino mišljenje kao nužnu osnovu svoje naravi; »Ja sam dakle stvar istinita i doista opstojeća; ali kakva stvar? Rekoh, koja misli.«¹² Čak i kada me osjetila varaju, uvijek mogu biti siguran u to da postojim. Stoga se može reći kako iskaz: »Ja jesam, ja postojim, koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao, nužno jest istinit.«¹³ Mišljenje je jedino što ne mogu odvojiti od samog sebe¹⁴ te je stoga jastvo čista aktivnost. Ja sam stvar koja misli: »što dvoji, razumijeva, tvrdi, niječe, hoće, neće te zamišlja i osjeća«.¹⁵ Svi ovi misaoni činovi, koji se ili aktivno izvode kroz sumnju ili razumijevanje, ili su pasivno registrirani kao kod opažanja, osjećanja, ili zamišljanja nečega, i bez obzira na njihove sadržaje ili uzroke, su neprekidne aktivnosti u koje ne možemo sumnjati kao ni u činjenicu da postojimo. Naime, nijednu od ovih aktivnosti ne možemo razlikovati od mojeg mišljenja (*mea cogitatione*) ili odvojiti od mene samog (*me ipso*). Isti je Ja (*ego*) onaj koji sumnja, razumijeva i osjeća.¹⁶

Jedna od bitnih karakteristika prethodno objašnjenog mišljenja jest i svijest koja ujedinjava osjete i intelektualne aktivnosti u jednu kategoriju (ali ne u smislu u kojem danas poimamo svijest).¹⁷ Naime, ono za što smo mislili da zahvaćamo osjetilima, zapravo shvaćamo tek sposobnošću prosudbe koja je u mojem duhu.¹⁸ Duh dok razumijeva nekako se okreće prema samom sebi i promatra neke od zamisli koje se nalaze u njemu.¹⁹ Opažanjem vlastitih aktivnosti misleće biće otkriva svoje moći i esencijalnu prirodu kao intelektualnog bića. Naime, njegova esencija sastoji se u tomu da je ono biće čija priroda zahtjeva jedino mišljenje kako bi egzistiralo.²⁰ Jastvo ili biće koje sada zna svoju vlastitu egzistenciju otkrilo je sebe kroz

⁹ Usp. Ibid., str. 24

¹⁰ Usp. Cunning, David, »The First Meditation: divine omnipotence, necessary truths, and the possibility of radical deception« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 76

¹¹ Usp. Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 22

¹² Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str 52

¹³ Ibid., str. 48

¹⁴ Usp. Ibid., str. 52

¹⁵ Ibid., str. 54

¹⁶ Usp. Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 95

¹⁷ Usp. Ibid., str. 95

¹⁸ Usp. Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 62

¹⁹ Usp. Ibid. str. 144

²⁰ Usp. Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 90

razumijevanje da je nešto istinito; da Ja koje misli mora postojati sve dok misli.²¹ Descartes na ovaj način polaže temelje nove metafizike pri kojoj je kao ključni pojam određen *cogito*, pojedinačna svijest.²² *Cogito* je ono »zajedničko i objedinjujuće za prividno tako različite duhovne djelatnosti kao što su dvojenje, razumijevanje, potvrđivanje, nijekanje, htjenje, nehtjenje, uobražavanje i zamjećivanje.«²³ No *cogito* nije nešto do čega dolazimo iza dvojbe, nego je sadržan već u samoj dvojbi (dvojba se bavila stvarima izvan mene, dok se izvjesnost osvrta na moju dvojbu i na mene samog).²⁴ Budući da Ja stoji kao jedina istinita opstojnost koje postaje svjesna toga da misli okretanjem prema sebi, možemo reći da je Ja, odnosno um, također i jedino izvorište istine. Naime, u svijesti se istina poistovjećuje s našim bićem; »Ako me moja misao čini bićem, onda je ona ono što me tvori pa prema tome: ja sam čista misao i ništa drugo. Mišljenje nije tek dio duša, nego je naprosto- duša.« Ja, um, duša ili duh je ono što Descartes naziva »*res cogitans*« ili misleća stvar;²⁵ »Ja sam stoga ukratko stvar što misli (ono misleće), tj. duh ili duša, ili razum ili um«²⁶, a takvo misleće jastvo uspostavlja se kao subjekt. Samopostavljanjem sebe kroz moć vlastitog mišljenja, čovjek postaje subjekt²⁷ koji se očituje jedino kao misleća stvar.

2.3.Dvojbenaost izvanjskog svijeta

Prethodnim poglavljem utvrdili smo da jedino misleća stvar, odnosno *res cogitans*, zasigurno postoji, no to određenje ne uključuje i postojanje tijela. U 1. Meditaciji, sumnjom u sve osim vlastitog mislećeg bića (*res cogitans*) Descartes navodi osjetilne predmete kao one koji varaju naša osjetila. On se stoga nastoji odvojiti od osjetila i stići do neosjetilnog i čistog opažanja. Descartes smješta zbiljnost u mišljenje te ga se stoga i naziva utemeljiteljem moderne filozofije budući da pridaje mišljenju subjektivan značaj. Otkrivši sama sebe kao misleće, odnosno, kao prvu pouzdanu istinu, Descartes izvodi iz nje i pouzdanost mišljenog, tj. i samog Boga i cjelokupnog izvanjskog svijeta.²⁸

²¹ Usp. Ibid., str. 96

²² Usp. Ladan, Tomislav, »Predgovor«, u: *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str.XXIII

²³ Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str.77

²⁴ Usp. Ibid. str 75

²⁵ Usp. Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, : *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014, str 88

²⁶ Descartes, Rene , *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str.str. 52

²⁷ Usp. Žeželj, Martina, »Freudova distorzija tradicionalnog objektnog odnosa«, u: *Filozofska istraživanja* 105, God. 27 (2007) Sv. 1 (27-35), str. 28

²⁸ Usp. Ladan, Tomislav, »Predgovor«, u: *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. XXV

U 2. Meditaciji Descartes razmatra na što se svodi naše znanje o uobičajenim tjelesnim predmetima na primjeru voska. Vosak koji posjeduje određene osobine (boja, oblik, veličina, hladnoća, čvrstoća) zbog kojih bi rekli da posjedujemo određeno znanje o njemu, mijenja se kada ga približimo vatri.²⁹ Da li je to onda isti vosak koji smo opažali dok ga nismo primaknuli izvoru topline? Njegove karakteristike se mijenjaju (topi se, mijenja boju), ali on ipak ostaje isti vosak. Ono što ostaje jest nešto protežno i nepromjenjivo. Iz ovoga možemo zaključiti da čak ni običan predmet poput voska ne možemo znati preko vanjskih osjetila nego jedino kroz introspekciju i prosuđivanje samog uma,³⁰ odnosno, duha; »ono za što mišljah da vidim očima, shvaćam tek sposobnošću prosudbe koja je u mojem duhu.«³¹ Ovaj stav implicira da prirodu uma o čijoj prosudbi ovisi svo znanje moramo poznavati bolje od pojedine stvari.³² Duh je, dakle, prvotna stvarnost. On je jedini posrednik spoznaje, budući da čovjek spoznaje stvari tek s pomoću odredbenica koje mu duh nameće, a hod znanja napreduje od ideja prema stvarima.³³ Iz ovoga proizlazi da mi o tjelesninama možemo nešto saznati (njihovu narav), ali ne kroz osjetila ili zamišljanje već samo preko samog uma³⁴ koji je jedini koji može promatrati vosak kao jedan te isti kroz niz promjenjivih pojava. Ovu aktivnost možemo shvatiti kao usmjeravanje uma na cilj, iznad i preko dobivenih utisaka te stoga možemo zaključiti da je to intencionalna aktivnost.³⁵ »U tom »okretu duha« (*conversio mentis*) događa se preinaka našeg pristupa stvarima, u kojemu su one sada lišene svojstvenosti i žive osjetilnosti te svedene na bitno umrtvljenu«³⁶ protežnost i njezine mehaničke modifikacije. Takvo tijelo Descartes naziva protežnim (*res extensa*), a označava »sve ono što se može ograničiti nekim oblikom, odrediti mjestom i tako ispuniti prostor da se iz njega isključuje svako drugo tijelo«³⁷ Ono se ne može gibati samo od sebe, a ne posjeduje niti sposobnost osjećanja i mišljenja.

Descartes, naime, priznaje mogućnost spoznavanja određenih geometrijskih veličina predmeta koji se nalaze izvan nas no ne i mogućnost zahvaćanja osjetilne datosti predmeta. »Tako, prije svega odjelito zamišljam kolikoću, koju filozofi obično nazivaju stalnom, ili

²⁹ Usp. Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 58

³⁰ Usp. Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014, str. 99

³¹ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 62

³² Usp. Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014, str. 99

³³ Usp. Ladan, Tomaslav, »Predgovor«, u: *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. XXIV

³⁴ Usp. Morris, Katherine, »The Second Meditation: unimaginable bodies and insensible minds«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014, str. 109

³⁵ Usp. Schmitter, Amy, »The Third Meditation on objective being: representation and intentional content«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 158

³⁶ Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 67

³⁷ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 50

protežnost te kolikoće ili bolje protegnuće kakve stvari u dužinu, širinu, dubinu; tu ubrajam različite dijelove; pa tim dijelovima pripisujem veličine, likove, položaj i mjesna gibanja, a tim gibanjima opet bilo koje trajanje.«³⁸ Ovakvim opažanjem izvanjskih predmeta, Descartes zapravo postavlja geometriju u osnovu svoje fizike. Barbarić smatra da se razlog ovakvoj prevlasti krije u okretu od osjetilne datosti mnoštvenosti i različitosti stvari k samom razumu.³⁹ Naime, za takve tjelesne naravi (koje su predmet čiste matematike) Descartes je siguran da postoje budući da ih zahvaća jasno i odijelito.⁴⁰ Ovakvo stajalište pobija načela Aristotelove filozofije u kojima je svo znanje utemeljeno na osjetilnom iskustvu. Na početku djela *Metafizika* Aristotel navodi da i znanost i umijeća dolaze ljudima preko iskustva. Iskustvo je spoznaja pojedinačnosti te onaj koji spoznaje općenito bez uvida u pojedinačno češće će griješiti.⁴¹ Naime, izvan pojedinačnog nema općenitosti što znači da ideje nisu izvan stvari nego »u njima«. Aristotel smatra da umjesto ideje treba poći od supstancija. Supstancija predstavlja pojedinačno biće, odnosno ono u čemu su materija i forma ujedinjene.⁴² »Supstancijalna forma« je pri tomu konstitutivni element supstancije zahvaljujući kojoj materija postoji te postaje dio neke supstancije.⁴³ Descartesova antiaristotelovska komponenta misli nalazi se upravo u njegovoj mehanicističkoj fizici koja više ne pripisuje tijelima tzv. »substancijalne forme«.⁴⁴ Iako Descartes većinom odbacuje tradicionalna mišljenja, možemo primjetiti da njegova filozofija ipak sadrži dijelove za koje se čini da su nastali pod utjecajem antičkih filozofa što ćemo i vidjeti u idućem odlomku.

Naime, pri spoznavanju geometrijskih veličina predmeta Descartes navodi da ono što opažamo možemo okarakterizirati kao nešto što je nama već poznato samo što to prije nismo uočavali; »kad ih prvi put otkrivam ne čini mi se kako upoznajem štogod novo koliko da se prisjećam onoga što sam prije znao, ili da tek sad opažam one stvari koje su već odavno bile u meni, samo što im prije nisam obratio pozornost svojeg duha«.⁴⁵ Iz ovoga stava možemo pretpostaviti da ako uzmemo da tek sad opažam one stvari koje su već odavno bile u meni, možemo zaključiti da su osjetilni utisci koje subjekt dobiva preko osjetila oni koji potiču okretanje duha prema predodžbama predmeta koji su već postojali u meni. Iz ove prve pretpostavke možemo proizvesti zaključak da je na oblikovanje ovakvog stava utjecalo

³⁸ Ibid., str. 124

³⁹ Usp. Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 18

⁴⁰ Usp. Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 146

⁴¹ Usp. Aristotel, *Metafizika*, u: *Sabrana djela Tomislava Ladana*, Zagreb: Medicinska naklada, 2001., str. 2-3

⁴² Usp. <<https://hrestomatija.files.wordpress.com/2013/12/anticka-aristotel.pdf>>, 14. lipnja, 2016.

⁴³ vidi »suptancijalna forma na <<http://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/>>, 14. lipnja, 2016,

⁴⁴ Usp. Larmore, Charles, »The First Meditation: Skeptical doubt and certainty« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 51

⁴⁵ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str.126

Platonovo učenje o urođenim idejama. Čini se da iako Descartes inzistira na odbacivanju tradicije te Platonovog učenja, on ipak posuđuje iz njih ideje koje mu se čine prikladne u određenom trenutku. Naime, Schmaltz smatra da je Descartes time mislio na to da su njegove ideje mjerljivih (kvantificirajućih) osobina materijalnih stvari urođene njegovom umu.⁴⁶ Ovaj zaključak možemo opravdati već prethodno spomenutim primjerom o vosku u kojem Descartes navodi da o prirodi voska ne možemo doznati niti iz osjetila (budući da vosak ostaje vosak iako se njegove karakteristike koje osjetilno opažamo mijenjaju) niti zamišljanjem (budući da vosak može poprimiti više oblika nego što možemo zamisliti). Descartes iz toga izvodi da znanje o prirodi voska (ili bilo kojeg drugog tijela) proizlazi iz ideja koje su urođene njegovom čistom intelektu.⁴⁷ Dakle, sve ideje koje predstavljaju istinsku i nepromjenjivu prirodu stvari urođene su ljudskom umu no ne možemo reći da ih je on i stvorio. Čak i kada predmeti koje zamišljam ne bi postojali izvan mene mi ne možemo osporiti da su oni nešto; »... u sebi otkrivam nebrojene zamisli o stanovitim stvarima za koje se, premda možda izvan mene nigdje ne opstoje, ipak ne može reći da su ništa; pa iako o njima nekako svojevolumno mislim, ipak ih ja nisam izmislio, nego one imaju svoje istinske i nepromjenjive naravi.«⁴⁸ Descartes uzima činjenicu da istinske i nepromjenjive naravi nije on proizveo i da ne ovise o njegovom umu kako bi pokazao da takve ideje moraju biti urođene ili dolaze iz izvora koji se nalazi izvan mene.⁴⁹ Npr. oblik trokuta ne ovisi o mojem duhu, a ipak je posve određena njegova narav (trokuta).

Ono što treba razlikovati jest istinsku i nepromjenjivu prirodu stvari od zamisli. Ono što ih razlikuje jest da prve navedene posjeduju znanje o nepromjenjivim karakteristikama.⁵⁰ Nepromjenjive naravi nose osnovne karakteristike stvarnosti koje Descartes označuje kao glavne attribute (protežnost kod tijela, mišljenje kod mislećeg bića te savršenstvo kod Boga) te stoga i priroda trokuta može biti nepromjenjiva ukoliko jednostavno odražava nepromjenjivu strukturu protežnosti.⁵¹ Naime, ukoliko »zamislim trokut, onda možda takav lik izvan moje svijesti nigdje ne postoji, niti je postojao, pa ipak posve je određena njegova narav, ili bivstvo, ili oblik, koji je nepromjenjiv i vječan, što ja nisam izmislio i koji ne ovisi o mojem duhu.«⁵² Čak i ako nikad prije nismo razmišljali o tomu da se mogu dokazati različita svojstva trokuta (npr. da su tri

⁴⁶ M. Schmaltz, Tad, »The Fifth Meditation: Descartes' doctrine of true and immutable natures«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 207

⁴⁷ Usp. Ibid., str. 207

⁴⁸ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 126

⁴⁹ Usp. Schmaltz, Tad, »The Fifth Meditation: Descartes' doctrine of true and immutable natures«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 205

⁵⁰ Usp. Ibid., str. 211

⁵¹ Usp. Ibid., str. 213-214

⁵² Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. str. 126

njegova kuta jednaka dvama pravima, da je nasuprot najvećeg kuta najveća stranica i slično), mi ipak to jasno spoznajemo. U slučaju materijalnih stvari, jedine naravi za koje možemo reći da su nepromjenjive su one koje izravno otkrivaju nužne karakteristike same protežnosti; »Stoga: tjelesnine opstoje. Možda one sve i ne opstoje točno onako kako ih ja osjetilima primam, jer je osjetilno poimanje u mnogim slučajevima veoma pomučeno i zbrkano, ali su barem u njima sve one stvari koje razumijevam jasno i odijelito, tj. općenito uzevši, koje su predmetom čiste matematike.«⁵³

2.4. Dualnost i/ili jedinstvo duha i tijela

Descartesovo poimanje duha i tijela čovjeka bitno je kako bismo mogli dobiti uvid u to što zapravo točno označava pojam subjekta i da li u spoznaji sudjeluju i duh i tijelo ili samo jedno od te dvije supstancije. Naime, konflikt se javlja budući da je čovjek s jedne strane definiran kao »misleća stvar«, a s druge se konstituira kao jedinstvo misleće i protežne supstancije, odnosno uma i tijela.

Jedna od glavnih zamjerki Descartesovoj filozofiji odnosi se na njegovo poimanje duha i tijela kao jedinstva, budući da na samom početku *Metafizičkih meditacija* jasno odijeljuje duh i tijelo kao dva bivstva koja se uzajamno isključuju iz čega proizlazi da bi njihovo uzajamno djelovanje bilo nezamislivo.⁵⁴ Descartes navodi da su um i tijelo uistinu različiti. Naime, tijelo je dijeljivo, promjenjivo, ne posjeduje moć kojom bi mogao prosuđivati, osjećati, dok je duh njegova suprotnost (besmrtn, nepromjenjiv).⁵⁵ No nije samo um različit od mojeg tijela, nego sam i Ja kao jastvo, budući da jedino kao misleće biće znam da postojim, različit od njega. Dakle, na pitanje o tomu što sam Ja, mogu odgovoriti da sam jedino i isključivo um. Radikalnost ovakvog stava sastoji se u redukciji čovjeka na njegov um i odbacivanju njegove tjelesnosti.⁵⁶

Unatoč tomu, Descartes navodi kako se u čovjeku pokazuje jedinstvo ovih inače nespojivih i suprotnih supstancija i jedino je u njemu (čovjeku kao osobi) moguće uzajamno djelovanje duha i tijela.⁵⁷ Descartes ovakav stav pokušava objasniti tvrdnjom da su duh i tijelo nepotpune supstancije kada se odnose na ljudsko biće koje sačinjavaju, ali ukoliko se promatraju zasebno,

⁵³ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 158

⁵⁴ Usp. Ladan, Tomislav, »Predgovor«, u: *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str.

⁵⁵ Usp. Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 26

⁵⁶ Usp. Brown, Deborah, »The Sixth Meditation: Descartes and the embodied self« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 242

⁵⁷ Usp. Ladan, Tomislav, »Predgovor«, u: *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str.

duh i tijelo su cjeloviti svaki za sebe. Brown ovo pojašnjava na način da kada se pitamo što smo; odgovor bi trebao biti da smo misleća stvar budući da je to ono što je esencijalno za moju egzistenciju. Dok je odgovor na pitanje tko smo; jedinstvo uma i tijela budući da ono tko sam uključuje sve moje karakteristike koje me čine osobom.⁵⁸ Priroda uma uključuje moć razumijevanja stvari kroz osjete ili zamišljanje, a osjetilne ideje koje se na početku meditacija označavaju kao nejasne i obmanjujuće, dakle, postaju izvor naše spoznaje postojećih tjelesnih stvari uključujući i našeg tijela.⁵⁹ Ovo jedinstvo je potrebno kako bi bili sposobni osjećati (ljutnju, strah...). »Narav me također poučava –preko tih osjeta bola, gladi, žeđi itd.- kako svojem tijelu nisam nazočan samo onako kako je brodar brodu, nego da sam s njim najprisnije povezan i gotovo pomiješan, tako te tvorimo jedinstven sklop.«⁶⁰ Dakle, osjetila mogu sadržavati nešto istinito, ali njihova uloga nije osigurati istinu o tomu kakva je stvarnost po sebi; to pripada području odvojene filozofske refleksije, no ono što nam ona osiguravaju jesu signali te poticaji koji su važni za snalaženje u našoj okolini i čuvanje našeg jedinstva uma i tijela.⁶¹ Osjetila mi je, dakle, dala priroda kako bih mogao pružiti informacije umu o tomu što je korisno ili štetno za jedinstvo kojeg je um dio.⁶² Funkcija osjetila je osigurati samopreživljavanje, dok um služi kao vodič koji otkriva pravu narav stvari.

Jedinstvo uma i tijela, dakle, čini cjelovitu ljudsku osobu koja se bez toga jedinstva ne može ophoditi u svijetu, no također ne smijemo zaboraviti da to jedinstvo čine dvije supstancije (um i tijelo) koje su kao takve različite jedna od druge. »Pa iako možda (ili pak sigurno, kao što ću poslije kazati) imam tijelo, koje je sa mnom veoma prisno povezano, ipak kako s jedne strane- imam jasnu i odjelitu zamisao o sebi samome, ukoliko sam tek stvar koja misli i nije protežna, a – s druge strane- odjelitu zamisao o tijelu ukoliko je tek protežnina, a ne stvar koja misli, sigurno je kako sam doista različit od svojeg tijela i mogu opstojati bez njega.«⁶³

2.5. Apsolutna prevlast subjektivnosti i mogućnost objektivnosti

⁵⁸ Usp. Brown, Deborah, »The Sixth Meditation: Descartes and the embodied self«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 246-249

⁵⁹ Usp. Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, : *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 102

⁶⁰ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str.160

⁶¹ Usp. Cunnig, David, »Introduction« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 8

⁶² Usp. Brown, Deborah, »The Sixth Meditation: Descartes and the embodied self« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 242

⁶³ Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993., str. 154

U prethodnom poglavlju utvrdili smo da se ljudska osoba pojavljuje kao jedinstvo uma i tijela no ono što ga karakterizira kao subjekt odnosi se samo na um, odnosno, čovjeka kao misleću stvar. Naime, samo pomoću mišljenja i u odrješivosti od svega osjetilnog jest čovjek sposoban okrenuti svoj duh prema samome sebi te se kao takav može postaviti za kriterij istinitosti.

Barbarić smatra da je okrenutost čovjekova duha prema samo sebi prilično radikalna stav ukoliko shvaćamo da je čovjek iz takve usmjerenosti prema sebi i iz svijesti o svojem samostalnom bitku naknadno izveo izvanjski svijest pa i samog Boga.⁶⁴ Bog je sveden samo na osiguravatelja istine svega onoga što čovjek jasno i odijelito spoznaje, dok je izvanjski svijet samo puka protežnost. Može li, dakle, uopće biti govora o spoznavanju ukoliko nema odnosa subjekta⁶⁵ prema zbiljskim predmetima, a čovjek je postavljen kao onaj koji određuje sve oko sebe? Ili je baš tim postavljanjem sebe za mjeru svih stvari, čovjek odredio predmete koji su u odnosu na njega objekti? Descartes navodi da nam je za intelektualnu percepciju vanjskog predmeta, osim uma, ipak potrebna i istinska i nepromjenjiva narav toga predmeta⁶⁶ za koje se čini da se nalaze u suprotnosti naspram subjekta koji ih misli. Takve ideje predstavljaju jedan izvor informacija o stvarnom svijetu⁶⁷ čime im kao primarnu funkciju možemo odrediti davanje prikaza objektivnosti. Vosak, čiju narav poimamo putem intelekta, je uistinu nešto izvanjsko i kao takvo nezavisno od mene te ima narav koja je nezavisna od osjetilnih kvaliteta. Dakle, istinske i nepromjenjive naravi služe kao osnova mogućnosti izvanjskih materijalnih predmeta⁶⁸, no um je onaj koji u konačnici vrijedi kao mjerilo istinitosti te stoga i određenja samog svijeta. Dakle, i dalje govorimo o prioritetu uma i uspostavljanju subjektivnosti kao jedine istinitosti. Barbarić navodi da učenjem kojim se povlači granica ljudske spoznaje i odustaje od spoznaje predmeta po sebi, Descartes zapravo želi usmjeriti čovjeka na donošenje ispravnih sudova o svemu što nam se pokazuje i što susrećemo.⁶⁹ Čovjek sam izabire put na koji će krenuti pomoću volje (slobode izbora) koja svoje razloge mora temeljiti na umu i razlogu dok joj opažaji osjetila služe tek kao signali koji nam osiguravaju preživljavanje.

Možemo, dakle, zaključiti, da čovjek koji je bio rob prirode i svojih osjetila, u Descartesovoj filozofiji postaje svjestan svojeg jastva te se ostvaruje kao onaj koji određuje

⁶⁴ Usp. Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 79

⁶⁵ Usp. Ibid., str. 81

⁶⁶ Usp. Koistinen, Olli, »The Fifth Meditation: externality and true and immutable natures«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014., str. 223

⁶⁷ Usp. Ibid., str. 228

⁶⁸ Usp. Ibid., str. 229

⁶⁹ Usp. Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997., str. 56 i str. 63

istinitost svega pa i izvanjske prirode. Takav pristup označava početak filozofije okrenute postavljanju subjekta u središte objektnog odnosa koji zadobiva svoje puno značenje u klasičnom njemačkom idealizmu.

3. Obrat od objekta prema subjektu

3.1. Kantov »kopernikanski obrat«

Kant nastavlja pokušaj rješavanja problema koji je započeo s Descartesom u području odnosa subjekt-objekt. Ovaj odnos koji je dotada bio tek implicitno postavljen počinje dobivati jasan oblik s Kantovom filozofijom. Naime, razlog zbog kojeg tek Kanta označavamo kao predstavnika koji čini potpuni zaokret u filozofiji jest taj što je on prvi jasno i odlučno upozorio na ulogu i značenje subjekta u spoznavanju.⁷⁰ Time što je subjekt zadobio svoje središte u odnosu na objekt, Kant je označio odnos i napravio distinkciju u odnosu subjekt-objekt.

Kant ponovno postavlja temelje dotadašnjoj metafizičkoj slici svijeta te uspostavlja novu metafiziku, no ne kao znanost već samo kao propedeutiku tj. pripremu za buduće generacije. Kant kaže da metafizika postoji kao prirodna dispozicija; ljudski um gonjen vlastitom potrebom, stremlji ka takvim pitanjima⁷¹ kao što je npr. da li svijet ima početak? Takva pitanja dovode do neizbježnih proturječja koja su razlog za dotadašnji neuspjeh (racionalističke) metafizike kao znanosti jer načela kojima se služi ne priznaju iskustvo, nego prelaze granice cjelokupnog iskustva. Prema Filipoviću Kant je svojim kritičkim ispitivanjem otkrio da je teoretsko mišljenje nemoćno da dođe do svih spoznaja koje leže izvan granica prirode, odnosno, izvan granica iskustva.⁷² Iz toga proizlazi da se sva spoznaja zasniva na iskustvu. No kakva je onda, prema tomu, spoznaja svijeta? U dotadašnjoj slici svijeta, pretpostavljalo se da se sva naša spoznaja mora upravljati prema predmetima. Naime, u dotadašnjim razmišljanjima racionalizma i empirizma pitanje spoznajne svijesti (uloga subjekta) nije bila čvrsto postavljena. Način na koji se stvarnost otkrivala čovjeku obuhvaćala je razmišljanja da je svijest izgrađena ili a) odozdo od osjetilnosti (empirizam), ili b) odozgo u smislu urođenih ideja (racionalizam). Na taj način svijest je uzeta samo kao sredstvo za otkrivanje predmetnoga svijeta oko nas, koji mi »vjerno ili manje vjerno, stečenim ili urođenim svojstvima preslikavamo«.⁷³ Korać navodi da je Kant, zaključio da ćemo više uspjeha imati ukoliko pretpostavimo da se predmeti moraju upravljati

⁷⁰ Usp. Filipović, Vladimir, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1979., str.19

⁷¹ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970., str 52-53

⁷² Usp. Filipović, Vladimir, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1979., str. 24

⁷³ Ibid., str. 19

prema našoj spoznaji. Ono što je Kantu bilo najvažnije, bilo je naći čvrstu polazišnu točku preko koje će moći doći do općenitosti i nužnosti spoznaje. Time Kant na određeni način slijedi Descartesovu namjeru da dođe do izvora istinitosti. Naime, Descartes želi doći do sigurne spoznaje postavljanjem *cogita* kao kriterija istinitosti. Kant je, kako smo već prethodno naveli, mislio da je pronašao to uporište u samom subjektu spoznaje, odnosno u samoj moći ljudskog uma, te je stoga na osnovu toga izgradio sustav.⁷⁴ On je u osnovu cijelog svog sistema postavio sintaktičku funkciju uma shvaćenu kao čistu apriornost, čistu subjektivnost, koja omogućuje da se nesređena materija, koja u ljudsku svijest dolazi putem osjetila, preko razuma podigne na razinu istinite spoznaje.⁷⁵ Ta sintetička moć ljudskog uma jest svojstvo koje ljudski rod uzdiže iznad prirodnog razvoja, a nalazi se u njemu ne kao nešto stečeno već kao nešto zatečeno. »To da čovjek u svojoj predodžbi može imati Ja, beskonačno ga uzdiže iznad svih bića koja žive na Zemlji. On je time osoba i posredstvom jedinstva svijesti, unatoč svim promjenama koje mu se mogu dogoditi, on je jedna te ista osoba, tj. biće koje se po položaju i dostojanstvu potpuno razlikuje od stvari, kakve su neumne životinje, kojima se po volji može upravljati i vladati, pa i kada on još ne može izgovoriti Ja, zato što ga ima u mislima: kao što ga svi jezici, kada govore u prvom licu, ipak moraju misliti; premda oni izražavaju, doduše jastvo nekom posebnom riječju.«⁷⁶

Heidegger navodi da je takvo isticanje i naglašavanje subjekta te njegovo stavljanje u središte moralo neizbježno dovesti i do razlikovanja između subjekta i objekta te temeljitijeg shvaćanja biti subjektivnosti.⁷⁷ Kant ovakvim razmišljanjima postavlja temelje jednog novog sustava kojim čini obrat u filozofiji tzv. »kopernikanski obrat«.⁷⁸ Razlog zbog kojeg se ovaj preokret u spoznajnoj teoriji naziva »kopernikanskim obratom« nalazi se u značenju kojim mu Kant daje oznaku revolucionarnog preokreta. Kopernik je svojim tvrdnjama oborio cjelokupnu geocentričku koncepciju kozmosa, koja je do tada bila zastupljena. Prema Filipoviću, Kopernik je svojim heliocentričnim sustavom otvorio pristup novom makrokozmičkom gledanju, a uz to je postavio i novu osnovnu spoznajnoteorijsku tezu »koja odriče sigurnost izvorišta spoznaje u naivnorealističkom iskustvu, u čemu je polazište Kantove refleksije«.⁷⁹ Kopernikanski stoga, prema Kantu, označava obrnuto od dotadašnjeg tumačenja u kojem se zastupalo da se svijest kreće oko i upravlja prema predmetima. Kantovski obrat sastoji se u tezi da se predmeti »moraju

⁷⁴ Usp. Korać, Veljko, »Predgovor«, u: *Kritika čistog uma* Beograd: Kultura, 1970., str. XVII

⁷⁵ Usp. Korać, Veljko, »Predgovor«, u: *Kritika čistog uma* Beograd: Kultura, 1970., str. XVII

⁷⁶ Kant, Immanuel, *Antropologija u pragmatičkom pogledu*, Zagreb: Naklada Breza, 2003., str. 17

⁷⁷ Usp. Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Zagreb: Demetra, 2006., str. 137

⁷⁸ Usp. Švrljuga, Rajka, »Odnos subjekt-objekt u njemačkom idealizmu«, u: *Nova prisutnost* 8 (2010) 3, str. 394

⁷⁹ Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije* 1(1), Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983., str. 45

upravljati prema mogućnostima naše spoznaje«. ⁸⁰ Kako bi došao do rješenja, Kant traži put u »spoznaji samog sebe« pri čemu se po prvi put javlja temeljno pitanje o ljudskoj svijesti kao odlučnoj, ograničenoj, iako svjesnoj zazbiljnosti svoje vrste no bez čijih mogućnosti nema doživljaja svijeta. ⁸¹ Tek kroz svijest čovjek zadobiva doživljaj i spoznaju svijeta.

3.2. Spoznajni put

Prije no što razmotrimo samo pitanje odnosa subjekta i objekta u Kantovom sustavu, bitno je prikazati njegovo poimanje samog spoznajnog procesa koji služi kao temelj svega daljnijeg proučavanja koje nam je važno u ovom radu. Kant je u svojoj *Kritici čistog uma* raščlanio spoznaju na tri osnovne moći, a to su: osjetilnost (*Sinnlichkeit*), razum (*Verstand*) i um (*Vernunft*) pri čemu je osjetilnost prvi stupanj spoznaje kojim započinje svaki spoznajni proces, nakon kojeg ide k razumu, a završava u umu. Iako Kant navodi da iznad razuma nema više ništa što bi obrađivalo sadržaj zrenja i »što bi ga svelo pod najviše jedinstvo mišljenja«, um je najviša moć spoznavanja. Um, naime, ima moć posrednog zaključivanja i proizvodi određene pojmove i načela koje ne uzima ni od osjetila ni od razuma. ⁸² Budući da je odnos subjekta prema objektu osobito vidljiv iz objašnjenja osjetilnosti i razuma te njihove interakcije, u ovom radu ćemo se usredotočiti na te dvije moći spoznavanja.

Način na koji se naša spoznaja neposredno odnosi na predmete i na koji svako mišljenje cilja kao sredstvo jeste zor. Zor je, dakle, posredni element koji omogućava razumu da se odnosi na predmete. Predmet označava ono neodredivo koje izaziva utiske i time ono na što se naša spoznajna predodžba odnosi. ⁸³ Zor stoga postoji samo ukoliko nam je predmet dan, a to je moguće samo ukoliko nas predmet aficira na neki način. Naša sposobnost da primamo predodžbe prema načinu na koji nas predmeti aficiraju, zove se osjetilnost. »Dakle, pomoću osjetilnosti daju nam se predmeti, i samo nam ona daju *zorove*; ali pomoću razuma se pomišljaju i od njega proizlaze *pojmovi*.« ⁸⁴ Prema tomu, *zorovi* i *pojmovi* sačinjavaju elemente naše cjelokupne spoznaje, tako da niti mogu *pojmovi* dati spoznaju bez *zora* koji im na neki način odgovara, niti *zor* bez *pojмова*. ⁸⁵ Sve što spoznajemo mora najprije biti (barem mogući) predmet

⁸⁰ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970.

⁸¹ Usp. Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije 1(1)*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983., str. 47

⁸² Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str 157

⁸³ Usp. Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str. 149

⁸⁴ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*., Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str.

⁸⁵ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 88

našeg zrenja.⁸⁶ Kant stoga na samom početku navodi da sva naša spoznaja započinje iskustvom i da u to ne možemo sumnjati: »jer šta bi inače moglo da pobudi moć saznanja na upražnjavanje svoje funkcije,«⁸⁷ ako to ne bi činili predmeti koji daju podražaj našim osjetilima. Osjetilni su utisci oni koji daju prvi povod da se u odnosu prema njima razvije cijela moć spoznaje i da se proizvede iskustvo koje sadrži dva elementa, naime: materiju spoznaje iz osjetila i izvjesnu formu koja uređuje materiju i koja postaje iz unutrašnjih izvora čistog opažanja (zrenja) i mišljenja, dva izvora koja tek povodom materije počinju djelovati i proizvoditi pojmove (ovakvi pojmovi su aposteriorni pojmovi).⁸⁸ No premda naša cjelokupna spoznaja počinje iskustvom, ipak ne proistječe sva spoznaja iz iskustva. Naime, zor i pojmovi mogu biti čisti ili empirijski: empirijski su ako je u njima sadržan osjet (koji pretpostavlja zbiljsku nazočnost predmeta), a čisti ukoliko u predodžbi nema nikakvog osjeta. Čisti zor sadrži samo formu pod kojom se nešto promatra, a čisti pojam samo misaonu formu nekoga predmeta uopće. »Samo čisti zorovi ili pojmovi mogući su *a priori*, empirijski samo *a posteriori*.«⁸⁹ Iz toga proizlazi da se spoznaja koja je neovisna od iskustva i osjetilnih utisaka određuje kao spoznaja *a priori* te da se razlikuje od empirijske spoznaje koja ima svoje izvore *a posteriori* tj. u iskustvu. Spoznaja je empirijska ukoliko neki predmet čini mogućom predodžbu no ukoliko neka predodžba čini mogućim predmet tada predodžba *a priori* određuje predmet (ako se samo pomoću nje može spoznati kao predmet).⁹⁰ Ipak, prema Kantu, iskustvo je bez sumnje prva tvorevina koju stvara razum prerađujući sirovi materijal osjeta.⁹¹

Posredstvom vanjskog osjetila (jedne osobine naše svijesti čija je forma zora prostor) mi predstavljamo sebi predmete kao nešto izvan nas i njih sve skupa u prostoru koji u ovom slučaju ne predstavlja neki empirijski pojam koji je apstrahiran iz vanjskih iskustava nego se smatra kao uvjet mogućnosti vanjskih pojava. Prostor je jedna nužna predodžba *a priori* koja čini osnovu svih vanjskih zorova. Takav zor ima središte u subjektu kao njegovo formalno svojstvo kako bi subjekt mogao biti aficiran od objekata i da tako o njima može dobiti neposrednu predodžbu, to jest zor.⁹² Prostor nije ništa drugo već samo forma svih pojava vanjskih osjetila, tj. subjektivni uvjet osjetilnosti pod kojim je vanjsko zrenje za nas jedino moguće.⁹³ U njemu kao vanjskom

⁸⁶ Usp. Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str. 138

⁸⁷ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 37

⁸⁸ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 116

⁸⁹ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 49

⁹⁰ Usp. Ibid., str. 69

⁹¹ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 40

⁹² Usp. Ibid., str. 66-67

⁹³ Usp. Ibid., str. 67

zoru sadržan je odnos predmeta kao izvanjskog prema subjektu⁹⁴ pri čemu prostor obuhvaća stvari koje su nam dane u pojavi no ne i »stvari po sebi« budući da je spoznaja »stvari po sebi« izvan domašaja naših mogućnosti. Čovjek, naime, zahvaća samo onaj dio predmeta koji mu je dostupan kroz osjetila. »Transcedentalni pojam pojava u prostoru jedna je kritika opomena da uopće ništa što se opaža u prostoru nije stvar po sebi, već da sami predmeti po sebi nama nisu poznati« i da su sve što nazivamo izvanjskim predmetima zapravo samo predodžbe naše osjetilnosti čija je forma prostor.⁹⁵ Iz prethodno navedenog možemo sažeti da se zbiljska opstojnost svijeta odnosno izvanjskih predmeta daje čovjeku samo kao pojava. Pojava je ono »što se ne nalazi u objektu po sebi, već uvijek u njegovom odnosu prema subjektu i što je nerazdvojno «⁹⁶ od predodžbe objekta. Dakle, kako objašnjava Filipović, prema Kantu svijest ne doživljava svijet kakav je on po sebi nego tek njegovu pojavu posredovanjem mogućnosti doživljaja koji su svojstveni samo čovjeku, a to su prostor i vrijeme.⁹⁷

Kant navodi da vrijeme uz prostor čini forme naših zorova, odnosno, ono je subjektivni uvjet osjetilnosti pod kojim je vanjsko opažanje jedino moguće. Vrijeme nije ništa što bi postojalo za sebe ili pripadalo stvarima kao njihova objektivna odredba već je formalni uvjet *a priori* svih pojava uopće. Dok je prostor kao čista forma svakog vanjskog zora ograničen na vanjske pojave, vrijeme je formalni uvjet *a priori* svih pojava uopće. »Jedino u njemu moguća je sva stvarnost pojava.«⁹⁸ Naime, samo su u vremenu kao svom formalnom uvjetu predodžbe zora cijele predodžbe na nivou zrenja.⁹⁹ Vrijeme je stvarna forma unutrašnjeg zora koja ima subjektivni realitet u pogledu unutrašnjeg iskustva te se može smatrati stvarno ne kao objekt nego kao način predstavljanja mene samog kao objekta budući da ja zaista imam predodžbu o vremenu i mojim odredbama o njemu.¹⁰⁰ S druge strane, njegov »empirijski realitet« uvjet je svih naših iskustava.¹⁰¹

Prostor i vrijeme imaju »empirijski realitet« samo kao jedinstvo forme i sadržaja budući da vrijede za sve predmete koji se opažaju; samo pomoću čistih formi osjetilnosti nam se može predmet pojaviti odnosno biti objekt empirijskog opažanja.¹⁰² »Budući da predmet samo pomoću

⁹⁴ Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str. 139

⁹⁵ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 69-70

⁹⁶ Ibid. str. 85

⁹⁷ Usp. Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije 1(1)*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983., str. 48

⁹⁸ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 70

⁹⁹ Usp. Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str.

¹⁰⁰ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970., str. 75

¹⁰¹ Usp. Ibid., str. 76

¹⁰² Usp. Ibid., str. 118

takvih čistih oblika osjetilnosti može za nas biti pojava, tj. objekt empirijskoga zrenja, prostor su i vrijeme čisti zorovi, koji *a priori* sadrže uvjet mogućnosti predmeta kao pojava, a sinteza u njima ima objektivnu vrijednost.«¹⁰³ Isto tako, oni imaju i transcendentni identitet budući da su nužna pretpostavka svakog zrenja u samom subjektu, a ne mogu ići dalje od granice zrenja. Kant je prostoru i vremenu oduzeo zbiljsku objektivnost te ih pretvorio u subjektivne, čiste forme zrenja koje moraju ležati gotove u duši *a priori*. Kada prostor i vrijeme ne bi bili forme našega zrenja (koje sadržavaju uvjete *a priori* pod kojima jedino stvari za nas mogu biti izvanjski predmeti) mi ne bismo mogli ništa sintetički spoznati o vanjskim objektima.¹⁰⁴ Kad bi prostor i vrijeme objektivno postojali, o njima bi se moglo znati samo pomoću iskustva, a samim time ne bi u znanju moglo biti nikakve općenitosti i nužnosti¹⁰⁵ budući da samo spoznaja *a priori* može dati općenitost.

Mi, dakle, poznajemo samo svoj način zrenja čiju čistu formu čine prostor i vrijeme, a materiju osjet. »Tu čistu formu jedino možemo spoznati *a priori*, tj. prije svakoga zbiljskog opažanja, pa se stoga ona zove čisti zor; ali osjet je u našoj spoznaji ono što čini da se ona zove spoznaja *a posteriori* tj. empirijsko zrenje.«¹⁰⁶ No kako bi spoznali predmete, uz raznovrsnost osjetilnog opažanja za koju preduvjet čine prostor i vrijeme, potrebna nam je i sinteza ove raznovrsnosti te pojmovi koji daju jedinstvo sintezi. Kant shvaća sintezu kao način da se sastave različite predodžbe i da se njihova raznolikost obuhvati u jednoj spoznaji. Sinteza je ono što zapravo sabire elemente za spoznaje, sjedinjujući ih u određen sadržaj, a razum je onaj koji ovu sintezu svodi na pojmove i tek na taj način čini spoznaju u pravom smislu.¹⁰⁷ Budući da se jedino zor može neposredno odnositi na predmet, jedan se pojam nikada ne može odnositi neposredno na predmet, već na neku predodžbu o njemu.¹⁰⁸ Kant stoga navodi sudove kao posrednu spoznaju predmeta (predodžba o predodžbi toga predmeta). Oni su funkcije jedinstva među našim predodžbama, a budući da sve djelatnosti razuma možemo svesti na sudove¹⁰⁹, razum je onaj kojeg Kant određuje kao moć suđenja. Razum je moć koja spaja *a priori* i koja podvodi raznovrsnost danih predodžbi pod jedinstvo apercepcije te time možemo reći da je i sama moć spoznaje. Spoznaja se sastoji u određenom odnosu datih predodžbi prema jednom objektu, a sam objekt je ono u čijem pojmu je ujedinjena raznovrsnost jednog datog zora. Sintetičko jedinstvo svijesti, drugim riječima apercepcija, je uvjet pod kojim mora stajati svaki zor da bi postao

¹⁰³ Kant Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 68

¹⁰⁴ Usp. Ibid. str. 45

¹⁰⁵ Usp. Korać, Veljko, »Predgovor«, u: *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. XXIII

¹⁰⁶ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 43

¹⁰⁷ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 61

¹⁰⁸ Usp. Ibid., str. 100

¹⁰⁹ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 57

objekt za mene jer se raznovrsnost ne bi na drugi način i bez ove sinteze ujedinila u jednoj svijesti.¹¹⁰ Kad se pojmovi ne bi osnivali na nekoj transcendentnoj osnovi jedinstva, jedinstvo sinteze prema empirijskim pojmovima bilo bi posve slučajno i našu dušu bi ispunjavao kaos pojava te stoga ne bi moglo nastati iskustvo.¹¹¹ Transcendentno jedinstvo apercepcije je ono jedinstvo koje svu raznovrsnost koja je dana u jednom zoru ujedinjuje u jedan pojam o objektu te je zbog toga objektivno, pri čemu je sud način na koji se dane spoznaje podvode pod objektivno jedinstvo apercepcije.¹¹² Kant navodi kategorije razuma kao funkcije suđenja koje podvode raznovrsnost pod jednu svijest. »Kategorije su elementarni čisti pojmovi sinteze koje razum sadrži u sebi a priori i zbog kojih se on jedino i zove čist razum; jer razum jedino pomoću njih može u raznovrsnosti opažanja nešto razumjeti, tj. da zamisli njegov objekt.«¹¹³ Prava funkcija razuma je upravo u tome da on razumije, da zamisli predmete, a bez kategorija ne bi bilo moguće razumjeti nešto u raznovrsnosti zorova.

Takav stav da prostor, vrijeme te kategorije mišljenja (razuma) konstituiraju stvarnost kao idealne forme osjetilnosti i razuma naziva se subjektivni idealizam i glavna je značajka Kantovog sustava.¹¹⁴

3.3. Subjektivitet

Azeri navodi da Kant kritizira tradicionalan pogled na subjektivnost koji potječe iz kartezijske i Leibnizove metafizike subjekta kojim se tvrdi da je subjekt jedna supstanca među ostalima, koja ima određene karakteristike, od kojih se mišljenje uzima kao najvažnije i najdominantnije. Kartezijska metafizika razlikuje dvije realnosti: onu subjekta i onu objekta, pri čemu se objektivni svijet odnosi na svijet prostornih entiteta dok subjekt usvaja znanje o takvim entitetima, iako to ne čini unutar sebe nego kroz sebe. Ono što je ovdje ključno jest da kartezijska slika dijeli opće metafizičko stajalište da je znanje tzv. objektivnosti moguće jedino ukoliko se subjektivna predodžba onoga što nazivamo znanje upravlja prema svijetu objekata.¹¹⁵ Unatoč tomu što Kant kritizira takvu sliku subjektivnosti, on također i priznaje različitost postojanja objektivnog i subjektivnog svijeta jer, prema Kantu, subjektivna realnost zahtjeva

¹¹⁰ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 128

¹¹¹ Usp. Kant Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 76

¹¹² Usp. Ibid., str. 129-130

¹¹³ Ibid., str.108

¹¹⁴ Usp. Korać, Veljko, »Predgovor«, u: *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. XXV

¹¹⁵ Usp., Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010.,str. 269

objektivnu realnost kako bi bila realna, tj. subjektivitet nije moguć bez objektiviteta.¹¹⁶ Razlog tomu je što iskustvo i istinita spoznaja nisu mogući ukoliko ne priznamo postojanje objekata odnosno predmeta iskustva. No ta stavka ide i u suprotnom smjeru jer Kant navodi da je razumijevanje također ono koje omogućuje te objekte. Kategorije ili čiste forme razumijevanja su one koje omogućuju razumijevanje *a priori* što znači da nisu naučene iz iskustva. Ove čiste forme uvijek uvjetuju i određuju razumijevanje empirijskog sadržaja te čine osnovu za cjelokupno iskustvo svijeta. Razumijevanje je, dakle, ono koje čini prirodu, pod kojom ovdje mislimo na svijet pojava koji potječe iz razuma.¹¹⁷

Iako bi iz stava da subjektivitet nije moguć bez objektiviteta mogli zaključiti da Kant zauzima pomirujuće stajalište da istina nije dana u »pasivnoj paslici svijeta niti je u potpuno subjektivnoj stvorenoj slici svijeta, nego je u isto vrijeme i jedno i drugo«¹¹⁸, Kant ipak naglašava da mi objektivni svijet, odnosno svijet »stvari po sebi« nikako ne možemo spoznati već samo njihove pojave i to onako kako nam omogućavaju naše sposobnosti doživljavanja i shvaćanja. »Ljudska svijest može doživjeti svijet samo kao *pojavu* koja odgovara njenim mogućnostima doživljaja.«¹¹⁹ Dakle, ljudski način doživljajnosti uvjetuje relativnost sveukupne zbiljske datosti te nam govori o stvaralačkoj svijesti ljudskog bića jer zbilja i doživljaj zbilje nisu jedno te isto.¹²⁰

Kako smo već naglasili, prema obratu koji Kant izvršava, objekti se moraju prilagoditi subjektu, a ljudsko prosuđivanje se javlja kao ono koje određuje što su realnost i priroda i koje osobine posjeduju njihovo postojanje; ljudsko prosuđivanje je ono koje uvjetuje ono realno.¹²¹ Možemo, dakle, reći da se slika izvanjskog svijeta izvodi iz unutarnjeg, subjektivnog svijeta. Burger tvrdi da se na taj način, čovjek se pojavljuje kao biće koje je na distanci od zbilje, odnosno, biće distance te se zato može spram nje slobodno odnositi.¹²² Karl Marx je tu misao, koju možemo primijeniti u ovom slučaju na Kanta, dobro formulirao tezom da je jedino čovjek sposoban odnositi se jer je jedino on, među svim bićima, svjestan svoga odnosa i zato je u stanju svijet mijenjati.¹²³

¹¹⁶ Usp. Ibid., str. 269

¹¹⁷ Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010., str. 270

¹¹⁸ Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije* 1(1), Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983.

¹¹⁹ Ibid., str. 48

¹²⁰ Usp. Ibid., str. 48

¹²¹ Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010., str. 270

¹²² Usp. Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Zagreb: Naprijed, 1993., str. 13

¹²³ Usp. Ibid., str.13

Kada subjekta više ne bi bilo, ili samo subjektivne osobine osjetila uopće, svi odnosi objekata u prostoru i vremenu, pa i sam prostor i vrijeme bi iščezli jer kao pojave oni ne mogu postojati sami po sebi, nego samo u nama.¹²⁴ »Mi ne poznajemo ništa drugo do naš način na koji opažamo, koji je nama svojstven i koji ne mora nužno pripadati svakom biću, iako mora pripadati svakom čovjeku.«¹²⁵

3.4. Objektivni realitet

Iako Kantov odnos subjekta prema objektu uzdiže subjekt i ne priznaje realitet, ili bolje rečeno smatra da mi objekt izvan samog subjekta ne možemo spoznati kao predmet po sebi, Kant ipak pokušava dati jedan oblik objektivnog realiteta barem našoj spoznaji o predmetima. Da bi neka spoznaja imala objektivni realitet (odnosila se na neki predmet i u njemu imala svoje značenje i smisao), predmet na koji se odnosi mora biti dan na neki način.¹²⁶ To da nam je neki predmet dan ne znači ništa drugo do uspostaviti vezu između njegove predodžbe i iskustva. Čak i prostor i vrijeme, premda se predočavaju potpuno *a priori* u duši, bili bi bez smisla i značenja kad se njihova nužna primjena ne bi pokazivala na predmetima iskustva. »Dakle, mogućnost iskustva jeste ono što svima našim saznanjima *a priori* daje objektivni realitet.«¹²⁷ Bez predmeta na kome bi sintetično jedinstvo razumskih pojmova moglo pokazati objektivni realitet, pojmovi su prazni te se na taj način nije proširila naša spoznaja već se samo igralo predodžbama.¹²⁸ Dakle, kako bi naša spoznaja imala značenje i imala istinito važenje te bila potpuna i prava spoznaja, potrebno nam je iskustvo ili barem mogućnost iskustva. Stav da se objektivni realitet ne može odnositi na ništa što se nalazi izvan spoznajnog područja subjekta samo potvrđuje tezu da kada govorimo o Kantovom sustavu, govorimo o subjektivnom idealizmu. Filipović navodi da je tek po Kantu, koji je postavio subjekt kao središte cijelog realiteta, čovjek postao svjestan svoje ograničenosti koju nikad neće moći prijeći te da će zauvijek živjeti i doživljavati u svojem svijetu koji se pojavljuje po njegovim ograničenim mogućnostima doživljavanja i razumijevanja.¹²⁹ Ova čovjekova ograničenost odjeljuje čovjeka od »stvari po sebi« te time pokazuje da će stvarnost o sebi čovjeku zauvijek ostati nepoznata i izvan dohvata shvaćanja.

¹²⁴ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970., str. 79

¹²⁵ Ibid., str.79

¹²⁶ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 163

¹²⁷ Ibid., str.164

¹²⁸ Usp. Ibid., str. 163

¹²⁹ Usp. Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije 1(1)*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983., str.51

»Spoznajne ljudske mogućnosti ne mogu i nikada neće moći transcendirati same sebe.«¹³⁰ Dakle, spoznaja će uvijek biti ograničeno ljudska.

Svijet »stvari po sebi« označava zbilju koja postoji neovisno od svake spoznajne mogućnosti, kao realitet do kojeg ljudska doživljajnost svojim mogućnostima ne može doprijeti.¹³¹ Objektivni realitet ili ono objektivno postojeće je za čovjeka uvijek samo pojava no koja je svojoj izvornosti, kao »stvar po sebi«, posve neovisna o ljudskom razumu. »U pojavi se naime u svako doba objekti, štoviše, čak i svojstva koja im pridajemo, smatraju kao nešto zbiljski dano, samo što se, ukoliko to svojstvo ovisi o subjektovu načinu zrenja u relaciji danoga predmeta prema njemu, taj predmet kao pojava razlikuje od sebe samoga kao objekt o sebi.«¹³² Čovjek opredmećuje stvarnost koja se očituje kao fenomenalnost svojim ljudsko-stvaralačkim mogućnostima pri čemu ovo opredmećenje ujedno predstavlja i mogućnost objektivne spoznaje jer su oblici spoznaje ograničenim ljudskim svijestima nepromjenjivo zajednički.¹³³ Predmetnost pri tome nije stvarnost neovisna o ljudskim mogućnostima nego je po tim mogućnostima određena pojavnost. Filipović stoga zaključuje da Kant na taj način spoznaju ograničava na ljudski stvaralački potencijal¹³⁴; »Spoznaja svijeta je po tom stvaralaštvo svijeta, fenomenalnog svijeta kao predmeta ljudskog stvaralaštva.«¹³⁵ Kangrga zaključuje da je Kant time htio reći da je svijet koji spoznajemo čovjekov vlastiti proizvod te je stoga dovoljno reći svijet ili čovjek jer je to jedno te isto. Svijet je povijesno događanje, tj. proizvođenje sebe i svijeta u istom činu kao vremenovanju.¹³⁶

3.5. Podvojenost čovjekove naravi

Najproblematičnije pitanje koje se javlja pri razmatranju subjekta i objekta odnosi se na samo pitanje čovjeka i njegove uloge kao subjekta spoznavanja. Na ovom području, najviše doprinosu ili bolje rečeno, najviše novih pitanja postavio je Kant kada je ukazao na podvojenju prirodu čovjeka. Subjektu je subjektivitet dan kao svijest o sebi kao biću koje je svjesno samog

¹³⁰ Ibid., str. 51

¹³¹ Usp. Ibid., str. 51

¹³² Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str 46

¹³³ Usp. Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije 1(1)*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983., str 54

¹³⁴ Usp. Ibid., 55

¹³⁵ Ibid., str. 50

¹³⁶ Usp. Kangrga, Milan, *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, Zagreb: FF Press, 2008., str. 57

sebe kao onog što povezuje sve svoje predodžbe, te se stoga može reći da se kod Kanta po prvi put pojavljuje pojam subjekta u smislu subjektivnosti, jastva, odnosno, kao pravi *subjectum*.¹³⁷

Prema Azeriju, Kantovo viđenje subjektiviteta u spoznajno-teorijskom području implicira podvojeno jedinstvo ideje subjekta: s jedne strane imamo empirijski subjekt (empirijska samosvijest ili moć aprehenzije), a s druge strane stoji transcendentalni subjekt (transcendentalna svijest ili moć apercepcije) kao princip jedinstva iskustva, te stoga, kao princip egzistencije empirijskog subjekta.¹³⁸ Budući da transcendentalni subjekt stoji kao princip empirijskog, dolazi do toga da se empirijski subjekt ponaša kao pojava, odnosno objekt u odnosu na transcendentalni subjekt. Ovdje je potrebno napomenuti da iako je transcendentalni subjekt princip jedinstva iskustva, on ne predstavlja cjelokupni subjektivitet čovjeka. Umjesto toga, kako navodi Heidegger, Ja je određeno s tri instancije: transcendentalnim subjektom, empirijskim subjektom te moralnim subjektom.¹³⁹ Budući da ovaj rad razmatra spoznajni aspekt određenja subjektiviteta, izlaganje ostaje ograničeno na suodnos između transcendentalnog i empirijskog subjekta. U određenju Ja, Kant se načelno drži Descartesove odredbe pri kojoj Ja označuje *res cogitans*, nešto što misli, zamjećuje, sudi i tomu slično.¹⁴⁰ Ono se ne zamjećuje kao bivstvujuće koje bi imalo druge odredbe osim onih da upravo misli.¹⁴¹ *Cogito* za Kanta može biti samo dokaz postojanja forme subjekta, tj. transcendentalnog jastva. Biti subjektom, dakle, izravno je povezano s formacijom sudova, budući da prosuđivati nešto znači biti svjestan toga.¹⁴²

Za mogućnost iskustva potreban je neki uvjet koji prethodi svakom iskustvu. Ovaj uvjet Kant pronalazi u jedinstvu svijesti, koje prethodi svim podacima zorova i u odnosu na koje je jedino moguća svaka predodžba o predmetima. Bez njega nisu u nama moguće nikakve spoznaje pa tako ni spoznaja o nama samima. Ovu čistu prvobitnu, nepromjenjivu svijest Kant naziva transcendentalnom apercepcijom.¹⁴³ Svijest o samom sebi ili transcendentalna apercepcija je predodžba o Ja koja iziskuje u čovjeku unutrašnje opažanje. » Ako moć da čovjek postane sebe svjestan mora pronalaziti (aprehendirati) ono, što leži u duši, onda ona nju mora aficirati, pa

¹³⁷Usp. Žeželj, Martina, »Freudova distorzija tradicionalnog objektnog odnosa«, u: *Filozofska istraživanja* 105, God. 27 (2007) Sv. 1 (27-35), str. 28

¹³⁸ Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010., str. 269

¹³⁹ Moralni subjekt (*personalitas moralis*) stoji kao središnja karakteristika Ja, odnosno subjektivnosti, koji predstavlja očitovanje Ja u njegovoj neosjetilnoj određenosti, kao ono koje predstavlja čovjeka kao djelatno i svrhovito biće. Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Zagreb : Demetra, 2006., str. 147

¹⁴⁰ Usp. Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Zagreb : Demetra, 2006., str. 138

¹⁴¹ Usp. Ibid., str. 140

¹⁴² Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010., str. 274

¹⁴³ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str., 75

može samo na takav način proizvesti zrenje same sebe.«¹⁴⁴ Kant nju još zove i čistom apercepcijom, ili praosnovnom apercepcijom, jer ona predstavlja samosvijest koja, budući da proizvodi predodžbu »ja mislim koja mora moći da prati sve moje« predodžbe i budući da je jedna i ista u svakoj svijesti, ne može se izvesti ni iz jedne predodžbe.¹⁴⁵ Njezino jedinstvo Kant naziva transcendentnim jedinstvom samosvijesti kako bi omogućio spoznaje *a priori* iz nje. Naime, kao transcendentna apercepcija, samosvijest vezuje sve naše predodžbe za jedan subjekt i tako ih konačno čini predodžbama. Dakle, apercepcija je princip jedinstva i izvor svake veze samoodnosa u spoznaji- u predodžbi uopće i svim pojedinačnim predodžbama.¹⁴⁶ Predodžbe koje su dane u nekom zoru, ne bi sve bile moje predodžbe kada sve skupa ne bi pripadale jednoj samosvijesti.¹⁴⁷ Kada to jedinstvo ne bih mogao shvatiti u jednoj svijesti, imao bih toliko mene koliko imam predodžbi kojih sam svjestan. Sintetično jedinstvo raznovrsnosti zorova je, prema tome, osnova identiteta same apercepcije koja prethodi *a priori* svakom mom određenom mišljenju.¹⁴⁸

Heidegger navodi da je uz transcendentni subjekt, u pojmu subjektivnosti sadržan je i empirijski subjekt pod kojim Kant podrazumijeva faktičnu sposobnost koja se temelji u onom »Ja mislim«, tj. to je sposobnost da budemo svjesni svojih empirijskih stanja, odnosno predodžbi, kao postojećih i stalno promjenjivih događaja. Ova empirijska samosvijest određena je i kao Ja aprehenzije (razumijevanja) pri čemu aprehenzija označava zamjedbu, iskustvo onog postojećeg, tj. iskustvo postojećih psihičkih procesa putem takozvanog unutarnjeg osjetila.¹⁴⁹ Kroz imanjanja za predmet nas samih u unutrašnjem zoru (čija je forma vrijeme), oblikuje se empirijski subjekt. On je nama dan preko svojih stanja koja sačinjavaju naše predodžbe.¹⁵⁰ Naime, za Kanta je aprehenzija »samo sastavljanje raznolikosti empirijskog zrenja, ali u aprehenziji ne nalazimo nikakvu predodžbu o nužnosti povezane egzistencije pojava koja ih sastavlja u prostoru i vremenu.«¹⁵¹ Empirijski subjekt, dakle, na jedan način, označava skupinu zorova tj. pojavljuje se kao objekt za transcendentnog subjekta, dok se transcendentno jedinstvo apercepcije pojavljuje kao konstitutivni uvjet koji čini formaciju takve skupine mogućom.¹⁵²

¹⁴⁴Ibid. str. 45,

¹⁴⁵ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 125

¹⁴⁶ Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str.145

¹⁴⁷ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970., str.125

¹⁴⁸Usp. Ibid., str. 126

¹⁴⁹ Usp. Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Zagreb : Demetra, 2006, str. 143

¹⁵⁰ Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str. 140

¹⁵¹ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1984., str.83

¹⁵² Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3) , 2010.,str. 272

Kant razlikuje transcendentni subjekt od empirijskog subjekta upravo po tome što se transcendentni prema empirijskom odnosi kao na svijest postojanja drugog.¹⁵³ »empirička svijest stoji pod samosviješću *a priori*.«¹⁵⁴ Transcendentni subjekt je glavni uvjet za mogućnost iskustva i ukoliko razmotrimo empirijski subjekt kao još jedan izrazito jedinstven objekt iskustva iz toga bi trebalo slijediti da je čista apercipcija također uvjet mogućnosti postojanja empirijskog subjekta.¹⁵⁵

Todorović kaže kako se ovdje pojavljuje proturječje koje se sastoji u tome da se jedan isti subjekt drži istovremeno aktivno i pasivno. Subjekt koji je po svojoj biti aktivnost, djelatnost u slučaju samoafekcije usmjerava svoju djelatnost prema samom sebi. To znači da se on spram njega, tj. sebe, tj. djelatnog subjekta, kao njegov objekt, i sam taj djelatni subjekt drži trpno. Ono što na subjektivnoj razini čini proturječnost jest da su Ja kao subjekt mišljenja i Ja kao subjekt samozrenja istovremeno i različiti i jednaki. Jednakost se sastoji upravo u tomu da je to jedan i isti subjekt, tj. oni su jednaki kao subjekti pa u tom smislu i jesu jedan isti subjekt.¹⁵⁶ Dakle, jedinstvo apercipcije nije jednostavno još jedan subjekt nego je to svijest bivanja subjektom. No kako je uopće moguće da se ja koji misli razlikuje od ja koji opaža samog sebe i da je ipak s njim istovjetno kao subjekt; »kako mogu reći, ja, kao inteligencija i misaoni subjekt saznajem samog sebe kao zamišljeni objekt.«¹⁵⁷ Kako bi ovo razjasnio, Kant navodi da mi opažamo sami sebe pomoću forme unutrašnjeg osjetila (vremena), tj. da saznajemo naš vlastiti subjekt kao pojavu, a ne po onom što je sam po sebi. »Unutrašnje osjetilo je određena forma, pod kojom je jedino moguće zrenje unutrašnjega stanja duše, tako da se sve što pripada unutrašnjim određenjima mora predočavati u odnosu vremena.«¹⁵⁸ Unutrašnje osjetilo čak i nas same prikazuje svijesti samo kakvi se sebi pojavljujemo zato što opažamo sebe samo kako bivamo unutrašnje aficirani.¹⁵⁹ Naime, ono što kao predodžba može prethoditi svakoj djelatnosti da se što zamišlja jest zrenje i forma zrenja koja »budući da ne predstavlja ništa osim ukoliko se što postavlja u duši, ne može biti ništa drugo nego način kako se duša aficira pomoću vlastite djelatnosti, naime postavljanja svoje predodžbe, dakle pomoću sama sebe tj. prema svojoj formi unutrašnje osjetilo.«¹⁶⁰

¹⁵³ Usp. Ibid., str. 271

¹⁵⁴ Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 123

¹⁵⁵ Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010., str. 271

¹⁵⁶ Usp. Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: *Kantova filozofija (drugi dio)*, u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str. 143

¹⁵⁷ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 129

¹⁵⁸ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 35

¹⁵⁹ Usp. Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: *Kantova filozofija (drugi dio)*, u: *Studije i ogledi*, Arhe, I, 2/2004, str. 142

¹⁶⁰ Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984., str. 46

Također, apercipcija nije niti element svijeta pojava niti svijeta »stvari po sebi«. U sintetičnom jedinstvu apercipcije Ja sam svjestan sebe ne kao pojave niti kao stvari po sebi, već sam svjestan samo toga da postojim te je stoga ta predodžba mišljenje, a ne opažanje.¹⁶¹ Za spoznaju samog sebe mi je, dakle, potrebno, osim svijesti ili osim toga što ja sebi zamišljam, još i jedno opažanje raznovrsnosti u meni kojim ja određujem svoju zamisao da postojim kao inteligencija koja je svjesna svoje moći spajanja, odnosno sinteze. Iz toga proizlazi da ona može samu sebe spoznati samo kao svoju pojavu prema jednom zoru.¹⁶²

Ono što treba napomenuti jest da se ova podvojenost čovjeka kao subjekta i objekta odvija samo na subjektivnoj razini. Iako je empirijski subjekt podložan kauzalnim zakonima te za razliku od transcendentnog ne posjeduje spontanitet, zakoni pojava u prirodi moraju se podudarati s razumom i njegovom formom *a priori*. Razlog tomu je što zakoni ne postoje u pojavama, već postoje samo za subjekt kojem pojave pripadaju i to ukoliko je taj subjekt obdaren razumom, kao što ni pojave ne postoje po sebi, već postoje samo za to biće ukoliko ono ima osjetila.¹⁶³ Empirijsko postojanje kao objekta iskustva je, stoga, samo moguće, no nema sumnje da postojim.¹⁶⁴

4. Destrukcija objektnog odnosa (Heidegger)

4.1. Heideggerovo osporavanje primata subjekta

Sve do početka novovjekovne metafizike s Descartesom, sve bivstvjuće, ukoliko ono jest bivstvjuće, shvaća se kao *subjectum*. *Subjectum* jest zapravo interpretacija grčkog *hypokeimenon* i »znači ono što leži ispod nečeg i što leži u temelju nečeg, znači ono što samo po sebi već leži pred nama«.¹⁶⁵ U Descartesovoj filozofiji čovjek postaje subjekt (u modernom smislu te riječi) s prikrivenom oznakom *subjectuma* koja proizlazi iz određenja čovjeka kao mjerila istinitosti prema kojemu se sve određuje. S *cogito sum* Descartes želi dobiti filozofiji novo i sigurno tlo, ali ono što pri tom »radikalnom« početku ostavlja neodređenim, način je bitka *res cogitans*.¹⁶⁶ Njemački mislioci (od razdoblja u kojem je djelovao Leibniz prema novijem

¹⁶¹ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 140

¹⁶² Usp. Ibid, str. 141

¹⁶³ Usp. Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 144-145

¹⁶⁴ Usp. Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3), 2010, str. 274.

¹⁶⁵ Heidegger, Martin, *Nietzche II*, Beograd: Fedon, 2009., str. 134

¹⁶⁶ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 27

dobu) samo modificiraju Descartesove osnovne postavke no ne prevladavaju ovaj osnovni stav¹⁶⁷ kojim se čovjek pojavljuje kao *subjectum*. Ovakvo shvaćanje primjenjivo je i na Kantovo poimanje pojma subjekta: »Ja je *subjectum* koji zna za sve svoje predikate koji su predodžbe, *cogitationes* u najširem smislu, i koji su kao intencionalni usmjereni na nešto.«¹⁶⁸ Heidegger navodi da iako mu je Kant u razmišljanjima najbliži, ipak je zanemario pitanje o bitku uopće.

Prema Burgeru, Heideggerov prigovor novovjekovnoj filozofiji odnosi se upravo na neprimjereno tematiziranja pojma subjekta.¹⁶⁹ Naime, svaka ideja o subjektu »ontološki još sudjeluje u pretpostavljanju *subjectuma* (*hypokeimenon*)« pri čemu upotrebu pojmova kao što su subjekt, duša i svijest (osobito pojma subjekt) uvijek prati izostanak potrebe pitanja o bitku ovako označenih bića.¹⁷⁰ Burger navodi da Heidegger shvaća svoje postavke kao »prekoračenje »filozofije subjekta« koja nije svjesna svojih ontologijskih pretpostavki.«¹⁷¹ Naime, za Heideggera je tubitak ontologijski izvorniji i primarniji fenomen nego subjekt. Time Heidegger određuje svoja razmišljanja kao »tematsku ontologiju tubitka« ili kantovski rečeno »prethodnu ontologijsku analitiku subjektivnosti subjekta.«¹⁷² Budući da svaka ontologija ostaje slijepa ako prije toga nije dovoljno razjašnjen smisao bitka,¹⁷³ Heidegger nastoji do odgovora na pitanje o smislu bitka uopće doći preko pitanja bitka tubitka čime i započinje svoju analitiku tubitka.

4.2. Destrukcija povijesti ontologije i postavljanje pitanja o bitku

Heidegger u svojem djelu *Bitak i vrijeme* kaže da je pitanje o bitku palo u zaborav te se bez propitivanja prihvaća dogmatska interpretacija bitka koja potiče zanemarivanje tog pitanja. Ta interpretacija bitka potječe od samih početaka grčke filozofije (Heidegger navodi Platona kao polazišnu točku takve interpretacije) te označuje bitak kao najopćenitiji i najprazniji pojam koji se, kao takav, opire svakom pokušaju definiranja. Svi ga upotrebljavaju i pri tom svatko razumije što se time misli.¹⁷⁴ Heidegger smatra da su takva razmišljanja o bitku predrasude (da je bitak najopćenitiji pojam, pojam koji je razumljiv sam po sebi i da ga nije moguće definirati) i da se

¹⁶⁷ Usp. Heidegger, Martin, *Off the Beaten Track*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 75

¹⁶⁸ Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Zagreb: Demetra, 2006., str. 172

¹⁶⁹ Usp. Burger, Hotimir, *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb: Globus, 1990., str. 111

¹⁷⁰ Usp. Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 51

¹⁷¹ Burger, Hotimir, *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb: Globus, 1990., str.111

¹⁷² Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 26

¹⁷³ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 1

¹⁷⁴ Usp. Ibid., str. 1

pitanje o smislu bitka treba ponovno postaviti.¹⁷⁵ Prema Heideggeru, bitak je »ono što određuje biće kao biće, ono na temelju čega je biće, bilo ma kako razmatrano, uvijek već razumljeno«. ¹⁷⁶ On » leži u egzistenciji i esenciji, u realnosti, postojanju, opstojanju, važenju, tubitku, u »ima«. ¹⁷⁷ No da bi dokučili smisao bitka potrebno nam je egzemplarno biće koje ima mogućnost zahvaćanja bitka. To biće smo uvijek mi sami, tubitak, budući da smo mi ti koji postavljamo pitanje: »Obrada pitanja o bitku, prema tome, znači: činjenje transparentnim nekog *bića-koje pita*-u njegovu bitku.« ¹⁷⁸ Takvo biće ima, dakle, mogućnost biti tako da mu se pitanjem o bitku raščišćava sam bitak. Tubitak pitajući o bitku sama sebe raskriva i očituje u vlastitu tubitku, "što znači da unutrašnja sveza s bitkom pripada tubitku kao ontološko određenje". ¹⁷⁹

Tubitak je, dakle, biće koje se odlikuje time da se u njegovu bitku radi o samom tom bitku. On se u svojem bitku odnosi prema tom bitku razumijevajući. ¹⁸⁰ Na taj način tubitak razumije sebe u svojem bivstvovanju te se kao takav bitno razlikuje od svega ostalog koje bivstvuje. Bitak, prema kojemu se tubitak uvijek nekako odnosi Heidegger određuje kao egzistenciju. »Tubitak razumije sam sebe uvijek iz svoje egzistencije, jedne mogućnosti sama sebe da bude ili da ne bude sam on«. ¹⁸¹ Budući da je tubitak uvijek svoja mogućnost, to biće može u svojem bitku samo sebe birati, steći, a može se i izgubiti. Naime, tubitak, za razliku od ostalih bića, nema unaprijed zadanu bit na temelju svoje pripadnosti vrsti već ima mogućnost da sam odredi vlastitu bit. Svoju bit, tubitak određuje iz svoje egzistencije. Samo na temelju takvog određenja biti, tubitak se može prema svojem bitku odnositi kao prema najvlastitijoj mogućnosti. ¹⁸² Dreyfus smatra da ovdje treba pripomenuti da tubitkovo određivanje sebe i svoje egzistencije nije neka unutarinja misao ili iskustvo nego proizlazi iz načina na koji tubitak bivstvuje, odnosno, egzistira. ¹⁸³ Egzistencijalnost je, dakle, ustrojstvo bitka bića koje egzistira (tubitka). ¹⁸⁴ Tubitak je svoja ličnost samo egzistirajući i nikada nema vrstu bitka samo Postojećega unutar svijeta, odnosno bitka bića nesukladnog tubitku.

¹⁷⁵ Usp. Ibid., str. 2-4

¹⁷⁶ Ibid., str. 6

¹⁷⁷ Ibid., str. 6

¹⁷⁸ Ibid., str. 7

¹⁷⁹ Šegedin, Petar, »Svjetovanje svijeta«, u: *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Matica hrvatska, 2013., str.23

<http://www.matica.hr/media/uploads/knjige/978-953-341-000-5/bitak_i_vrijeme-segedin.pdf>, 10. lipnja, 2016.

¹⁸⁰ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 56

¹⁸¹ Ibid., str. 13

¹⁸² Usp. Žeželj, Martina, »Heideggerova kritika Descartesova *cogita*«, u *Obnovljeni život*, 2013., 68, 3, (205-310), str. 300

¹⁸³ Usp. Dreyfus, Hubert L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time*, The MIT Press, 1991., str. 61

¹⁸⁴ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 13

Prema Heideggeru, dakle, postoje dvije vrste bitka, a to su tubitak (*Da-sein*), koji je određen egzistencijalima kao njegovim bivstvenim karakterom, te bitak koji nije tubitak, kojemu kao bivstveno određenje pripadaju kategorije. »Da-Sein ('da' znači tu, ovdje; 'sein' znači biti, odnosno *das Sein* znači bitak) kao način ljudskog opostojanja u smislu uprisutnjenog bitka tu-bitka, znači da je čovjek privilegirano biće koje opstoji tako da već svagda nekako razumije bitak u cjelini tumačeći pritom i sebe sama.«¹⁸⁵ To razumijevanje samog sebe mu je potrebno za razumijevanje onoga što nazivamo svijet te razumijevanje unutarsvjetskih bića koja su pristupačna unutar svijeta. No tubitak je također i podložan prihvaćenoj tradiciji koja zakriva i čini nepristupačnim razumijevanje bitka i samog tubitka te nameće dogmatska određenja pojmova. Tradicija lišava tubitak njegova izbora i propitivanja te stoga Heidegger navodi da treba razlabaviti ukrućenu tradiciju i ukloniti prikriivanja koja je nametnula. Taj zadatak razumijemo kao destrukciju naslijeđenog sadržaja antičke ontologije. Ovakva destrukcija ne negira prošlost, već kritika pogađa način tretiranja povijesti ontologije koji se koristi i danas¹⁸⁶, a obuhvaća i stajališta Descartesa i Kanta koja smo razlagali u prethodnim poglavljima. Heidegger smatra da jedino analitikom tubitka, ako je učinila transparentnim glavne strukture tubitka, pojmu bitka može biti dodijeljen horizont njegove moguće razumljivosti.¹⁸⁷ Određenja bitka tubitka moraju se razumjeti na temelju fundamentalne strukture tubitka koje Heidegger naziva bitak-u-svijetu.¹⁸⁸ »Budući da bitak raspolaže nekim razumijevanjem sama sebe, tada bi bilo nerazumljivo i da bitak-u-svijetu ostane skriven.«¹⁸⁹

4.3. Razrješenje odnosa subjekta i objekta

Za Heideggera temeljni problem tradicionalnog shvaćanja odnosa subjekta i objekta tiče se pitanja kako spoznajni subjekt izlazi iz svoje unutrašnje sfere van u izvanjsku sferu kako bi mogao spoznavati izvanjske predmete. Ovakvom stavu kao pretpostavka nužno stoji da su čovjek i svijet svedeni na »subjekt« i »objekt« kao dvije različite i odvojene realnosti. Spoznaja se, prema ovakvom shvaćanju, odvija unutar subjekta.¹⁹⁰ Premda je Heidegger poprilično nejasan i ne daje izravno određenje subjekta i objekta, on ipak pruža jedan oblik rješenja pitanja o spoznaji. Naime, Heidegger određuje spoznaju kao »modus bitka tubitka kao bitka-u-

¹⁸⁵ Usp. Zenko, Franjo, »Promišljanje smrti u suvremenoj filozofiji«, 1997., u: *Crkva u svijetu*, Vol.33 No.1 Ožujak 1998. str. 15, <<http://hrcak.srce.hr/50869>>, 20. svibnja, 2016.

¹⁸⁶ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 23-25

¹⁸⁷ Usp. Ibid., str. 113

¹⁸⁸ Usp. Ibid., str. 59

¹⁸⁹ Ibid., str. 66

¹⁹⁰ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., (predgovor: Gajo Petrović), str XCVIII

svijetu«. ¹⁹¹ Na taj način svijet nije nešto nezavisno od tubitka, a tubitak, odnosno čovjek, pri spoznaji ne izlazi u neku drugu sferu nego je u isto vrijeme i »unutra« i »vani«.

Pri ispitivanju svijeta Heidegger kreće od načina na koji se tubitak prema njemu odnosi u svakidašnjosti. ¹⁹² Tubitak se u svojoj svakidašnjosti odnosi prema svijetu u jednoj određenoj vrsti bitka koje naziva bitak-u-svijetu. Bitak-u-svijetu (*In-der-Welt-sein*) jest osnovno ustrojstvo tubitka. Jedino tubitak bivstvuje u svijetu, ali ne na način kao »bitak-u..«. »Bitak-u ..« označava vrstu bitka nekog bića koje je »u« nekom drugome poput vode »u« čaši, haljine »u« ormaru. »Sva ta bića čiji bitak-jednoga-«u«-drugomu može biti ovako određen, imaju jednaku vrstu bitka postojanja, kao stvari što se pojavljuju »unutar« svijeta.« ¹⁹³ No reći da je takvo biće stvar ne bi bilo ispravno određenje. Takva bića označavaju bića koja nisu tubitak i ne bivstvuje u svijetu, nego samo unutar svijeta (*unutarsvjetsko biće* ili *biće koje se susreće unutar svijeta*). ¹⁹⁴

Nasuprot »bitku-u...« nalazi se u-bitak kojega Heidegger određuje kao egzistencijal budući da predstavlja jedno ustrojstvo tubitka. Ovo »u« u imenu u-bitka ne označava nikakav mjesni i prostorni, geometrijski određivi karakter, nego ima značenje koje ukazuje na prisnost i blizinu. U-bitu znači biti na način prisnosti i blizine s nečim. ¹⁹⁵ Iz toga proizlazi i važnost u-bitka koja leži u tomu što »biće može dirati biće koje postoji unutar svijeta samo ako mu je vrsta bitka porijeklom u-bitak- ako mu je s njegovim tu-bitkom već otkriveno nešto poput svijeta, iz kojega se biće može pri dodiru objaviti, da bi tako postalo pristupačno u svojem postojanju.« ¹⁹⁶ Dakle, bivstvujući na način koji je sadržan u egzistencijalnom ustrojstvu u-bitka, tubitak može otkrivati bića koja susreće u okolnom svijetu, znati za njih, raspolagati njima, imati »svijet«. ¹⁹⁷

No na koji svijet misli Heidegger kada se postavi pitanje o svijetu? Heidegger smatra da se time ne misli niti na ovaj niti onaj svijet, već svjetovnost svijeta uopće. »Svjetovnost je ontološki pojam i znači strukturu jednog konstitutivnog momenta bitka-u-svijetu.« ¹⁹⁸ Budući da je bitak-u-svijetu egzistencijalno određenje tubitka, iz toga proizlazi da je sama svjetovnost jedan egzistencijal. »Svijet« ontološki nije određenje onog bića koje nije tubitak, nego je karakter samog tubitka; on označuje ontološko-egzistencijalni pojam svjetovnosti. Heidegger stoga

¹⁹¹ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 68

¹⁹² Dreyfus, Hubert L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time*, The MIT Press, 1991., str. 62

¹⁹³ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 60

¹⁹⁴ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., (predgovor: Gajo Petrović), str. LIV

¹⁹⁵ Šegedin, Petar, »Svjetovanje svijeta«, u: *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Matica hrvatska, 2013., str. 18, <http://www.matica.hr/media/uploads/knjige/978-953-341-000-5/bitak_i_vrijeme-segedin.pdf>, 10. lipnja, 2016.

¹⁹⁶ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 61

¹⁹⁷ Ibid. str. 64

¹⁹⁸ Ibid. str. 72

navodi da treba slijediti svakidašnji bitak-u-svijetu i da »pri fenomenskom osloncu u njemu mora izaći na vidjelo nešto poput svijeta«. ¹⁹⁹

Heidegger navodi da se »fenomenološko pokazivanje bitka bića koje susreće najprije ostvaruje se po niti vodilji svakidašnjeg bitka-u-svijetu, koji nazivamo također ophođenje u svijetu s unutarsvjetskim bićima«. ²⁰⁰ Pri tomu najprisnija vrsta ophođenja nije spoznavanje nego brigovanje (koje barata, upotrebljava, ima svoju vlastitu spoznaju). ²⁰¹ Brigovanje je, naime, vrsta bitka u-bitka. Bitak-u-svijetu tubitka, uvijek se već razasuo u određene načine u-bitka kao što su npr. imati posla s nečim, izrađivati nešto, obrađivati, upotrebljavati nešto. ²⁰² Svakidašnjosti bitka-u-svijetu, stoga, pripadaju modusi brigovanja koji daju da susrećemo bića kojemu se posvećuje brigovanje. U brigovanju susrećemo bića kojima Heidegger daje određenje pribora. Pribor je »nešto zato da« koje uvijek pripada nekoj cjelini pribora u kojoj taj pribor ostvaruje svoju svrhu i u sebi sadrži upućivanje nečega na nešto. Naime, pribor uvijek označava pripadnost nekom drugom priboru: pisačem priboru, papiru, vratima, sobi... Pribor se kao »stvar« nikada ne pokazuje kao nešto zasebno nego je prije njega već otkrita neka cjelina pribora. ²⁰³ »Razni načini »Zato da«, poput podesnosti, korisnosti, upotrebljivosti, spretnosti konstituiraju neku cjelinu pribora.« ²⁰⁴ Brigovanjem tubitka na način koji je primjeren Priboru ono upotrebljavano postaje pristupačnim: npr. kada otvaramo vrata, upotrebljavamo kvaku... Što se stvar više upotrebljava »to izvornijim biva odnos prema njoj, to ona neskrivenije susreće kao ono što jest; kao pribor. Vrstu bitka pribora u kojoj se on otkriva sam od sebe, nazivamo priručnost«. ²⁰⁵ Priručnost je dakle, određenje bića kakvo je ono »po sebi« ²⁰⁶ i samo na temelju tog određenja pribor postaje upotrebljiv.

Ono pri čemu se svakidašnje ophođenje zadržava najprije, čak i nije samo oruđe nego djelo pa je stoga ono primarno Priručno. Priručno, kao napravljeno djelo, nosi sa sobom i ono *Čemu* njegove upotrebljivosti (npr. dogotovljeni sat služi za očitavanje vremena), *Od čega* (uputu na materijal od kojeg je napravljeno) i uputu na nosioca i korisnika, te s njime biva otkrivena i priroda okolnog svijeta. ²⁰⁷ Naime, ukoliko za primjer uzmemo ono *Od čega*, odnosno uputu na materijal, možemo uvidjeti da se time razotkriva priroda u vidu prirodnih proizvoda. *Žeželj*

¹⁹⁹ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 74

²⁰⁰ Ibid. str. 75

²⁰¹ Usp. Ibid., str. 82

²⁰² Usp. Ibid. str. 63

²⁰³ Usp. Ibid. str. 75-77

²⁰⁴ Ibid., str. 77

²⁰⁵ Ibid., str. 77

²⁰⁶ Heidegger definira priručnost kao određenje unutarsvjetskih bića »po sebi« budući da je priborsko brigovanje temeljni način razotkrivanja unutarsvjetskih bića. Kada bi se priručnost shvatila samo kao subjektivna odredba, to bi značilo da su bića prvo razotkrivena putem promatrajućeg spoznavanja, a tek kasnije upotrebljena kao pribor.

²⁰⁷ Usp. Ibid., str.78- 80

navodi da je biće koje je dano u prirodi uvijek već prisutno u tubitkovom svijetu na način da mu je uvijek pri ruci da bude materijal od kojega je napravljeno tubitkovo djelo. Kada ga tubitak upotrebljava kao materijal, priroda prodire u okolni svijet tubitka u brigovanju.²⁰⁸ Heidegger zaključuje da je u otkrivanju brigujuće rasutosti u bliskom svijetu djela moguće dalje otkrivati unutarstvetska bića koja su suiznesena u djelu, tj. u njegovim uputama.²⁰⁹ Uputa i cjelina uputa su stoga konstitutivne za samu svjetovnost na temelju koje proizlazi način na koji tubitak briguje.²¹⁰

Budući da Priručno kao takvo susreće unutarstvetski, bitak tog bića (priručnost) već stoji u nekakvom ontološkom odnosu prema svijetu i svjetovnosti. Naime, svijet je u svakom Priručnom uvijek već »tu«, tj. svijet je *a priori* sa svakim Sretajućim već otkrit.²¹¹ Heidegger ovakvo stajalište podupire razumijevanjem tubitka kojemu pripada razumijevanje sama sebe. Budući da je tubitak konstituiran putem bitka-u-svijetu, tubitku tada pripada i neko razumijevanje svijeta. Dakle, tubitak je kao bitak-u-svijetu svaki put već otkrio neki »svijet«.²¹² Svijet je »nešto »u čemu« tubitak kao biće uvijek već *bijaše*, nešto na što se on, pri svakom bilo kako izričitom stizanju k tome, može samo vratiti.«²¹³ Petrović stoga zaključuje kako »čovjek nije biće koje povremeno stupa u odnos prema svijetu, a može kao ljudsko biće biti i ne stupajući u taj odnos. Čovjek je upravo kao čovjek u svijetu.«²¹⁴ Ukoliko taj svijet, dakle, nije nezavisan od čovjeka, tada je i spoznaja samo modus bitka-u-svijetu. »U samom tubitku i za nj, to je ustrojstvo bitka uvijek već nekako poznato. Treba li ga onda spoznati, *spoznavanje*, koje je u takvoj zadaći izričito, uzima tada upravo *samo sebe*-kao spoznavanje svijeta- za egzemplarni odnos »duše« prema svijetu.«²¹⁵ Heidegger stoga kaže da spoznavanje pripada jedino tubitku, ali ne kao neko izvanjsko svojstvo nego kao nešto »unutrašnje«. Ono je, kako samo već naveli, samo modus tubitka kao bitka-u-svijetu. Budući da je bitak-svijetu kao brigovanje obuzet svijetom o kojem briguje, unaprijed je potrebna deficijentnost ovakvog brigujućeg odnosa kako bi spoznavanje bilo moguće. Razlog tomu je što spoznavanje treba biti moguće kao promatrajuće određivanje postojećega. Pri uzdržavanju od brigujućeg odnosa, brigovanje se sliježe u modus u-bitka koji pušta da se unutarstretajuće biće susreće samo još u svojem izgledanju. Naime, takvo gledanje u

²⁰⁸ Usp. Žeželj, Martina, »Naslijeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju Drugog«, u: *Filozofska istraživanja*, Vol.34 No.3 Siječanj 2015., str. 379,

<http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=205099>, 10. svibnja, 2016.

²⁰⁹ Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 80

²¹⁰ Usp. Ibid., str. 86

²¹¹ Usp. Ibid., str. 94

²¹² Usp. Ibid., str. 125

²¹³ Ibid. str. 86

²¹⁴ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., (predgovor: Gajo Petrović), str. XCVII

²¹⁵ Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988., str. 65

biće koje se susreće unutar svijeta uvijek je neko usmjeravanje na njega koje dopijeva u modus sebe-zaustavljanja kod unutarstvetskog bića. U takvom zadržavanju ostvaruje se opažanje i to na način oslovljavanja nečega kao nečega, odnosno određivanja.²¹⁶ Na taj način tubitak u određivanju i shvaćanju ne napušta svoju tzv. »unutrašnju« sferu nego je prema svojoj primarnoj vrsti bitka uvijek već »vani« kod nekog sretajućeg bića. Heidegger je time riješio problem epistemologije prema kojem se dovodilo u pitanje mogućnost subjekta da izađe iz svoje »unutarnje« sfere kako bi spoznao izvanjski objekt. U spoznaji je tubitak, u isto vrijeme i »unutra« i »vani« pri nekom susrećućem bivstvujućem svijeta koji je već otkriven.²¹⁷

6. Zaključak

Analizom stavova Descartesa, Kanta i Heideggera možemo uvidjeti značajan doprinos koji su dali ne samo u području spoznaje i odnosa subjekt-objekt nego i cjelokupnog svjetonazora njihovog i narednih razdoblja.

Descartes svojim određenjem čovjeka kao *res cogitans* započinje razdoblje antropocentrizma koje označava početak modernog razdoblja u kojem čovjek zadobiva prevlast nad prirodom. Naime, čovjek je kao misleća stvar jedini izvor istinitosti. Na taj način sav okolni svijet procjenjuje se spram čovjeka, a čovjek zadobiva središnje mjesto u cjelini bića. U ovakvom razmatranju krije se mnoštvo problema. Ukoliko pogledamo na primjeru čovjeka, a time i subjekta, zaključak proizlazi da je on određen samo kao misleće biće, a time i jedino postojeće. No što je s tijelom i izvanjskim svijetom? Premda Descartes sumnja u njegovu opstojnost, on tijelo određuje kao nešto promjenjivo koje jedino možemo spoznati preko njegove istinske i nepromjenjive prirode- protežnosti i to samo umom no ne i osjetilima. No ako je um nepromjenjiv, a tijelo kao izvanjski predmet promjenjivo, kako je moguće njihovo jedinstvo? I da li je čovjek samo um ili jedinstvo uma i tijela? Descartes na ova pitanja ne daje zadovoljavajući odgovor, no ukoliko pogledamo na njegova razmatranja, kao subjekt, odnosno čovjek, nadaje se samo misleće biće koje kao jedini izvor znanja i ne posjeduje pravi odnos prema objektu.

Relacija subjekt-objekt naznačena je tek u Kantovoj filozofiji koja označava odnos subjekta prema objektu kao prema pojavi. Mi o »stvarima po sebi« ne možemo ništa znati, već samo o predmetima iskustva kao pojavama koje određujemo putem razuma. Na taj način čovjek

²¹⁶ Usp. Ibid. str. 68- 69

²¹⁷ Usp . Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988. , (predgovor: Gajo Petrović), str. CI

opredmećuje stvarnost koju uzima kao nešto zbiljski dano premda pravu zbiljnost, odnosno svijet »stvari po sebi«, čovjek ne može zahvatiti. Naime, svijet »stvari po sebi« postoji neovisno od svake spoznajne mogućnosti kao stvarnost koja nije dostupna ljudskim doživljajnim mogućnostima. To znači da subjekt spoznaje samo onaj dio svijeta, odnosno stvarnosti, koji je u stanju zahvatiti svojim osjetilima te pojmiti svojim razumom dok prava stvarnost ostaje nedokučiva. Ono što se pri tom nadaje jest i podvojenost samog subjektiviteta kao subjekta i objekta budući da se transcendentni subjekt na jedan način odnosi prema empirijskom kao prema objektu.

Heidegger kritizira i Descartesovo i Kantovo tematiziranje subjekta budući da zanemaruju pitanje bitka kojem Heidegger daje ontološku prednost nad subjektom. Naime, svaka ontologija ostaje slijepa ako prije toga nije dovoljno razjašnjen smisao bitka. Smisao bitka može dokučiti samo biće koje smo mi sami, odnosno tubitak koji ima mogućnost zahvaćanja bitka. Samo preko tubitka, koji posjeduje razumijevanje bitka, moguće je objasniti i odnos prema svijetu te spoznajni odnos budući da tubitak razumijevajući vlastiti bitak razumijeva i bitak-u-svijetu. Heidegger stoga odnos subjekta i objekta nadomješta odnosom tubitka i svijeta koji razrješuje problem načina kako subjekt spoznaje objekt. Naime, tubitak je uvijek već »unutra« i »vani« pri unutarsvjetskom koje susreće. No ovdje treba ukazati na to da Heidegger ne poistovjećuje tubitak i svijet sa subjektom i objektom.

Sva trojica filozofa pružila su jedan novi pogled na pitanje objektnog odnosa i na taj način otvorili nova poglavlja u razmatranjima subjekta i objekta i njihovog odnosa. Relevantnost njihovih izlaganja u današnje vrijeme neupitna je za daljnja razmatranja. No pri tomu ne treba zanemariti način na koji su pokušavali doći do svojih zaključaka, a to je da u razmatranjima treba krenuti od samih osnova te ponekad, kao u slučaju Descartesa, odbaciti sve u što možemo sumnjati kako bi došli do istinite spoznaje.

7. Popis literature

Alanen, Lilli, »The Second Meditation and the nature of the human mind«, u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Anonimno, »Kritika Platonovog idealizma i Aristotelovo realističko stanovište«, <<https://hrestomatija.files.wordpress.com/2013/12/anticka-aristotel.pdf>> Pristupljeno dana 14. lipnja, 2016.;

Aristotel, *Metafizika*, u: *Sabrana djela Tomislava Ladana*, Zagreb: Medicinska naklada, 2001.;

Azeri, Siyaves, »Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity«, u: *Filozofia* 65, (3) , 2010.;

Barbarić, Damir, *Filozofija racionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1997.;

Brown, Deborah, »The Sixth Meditation: Descartes and the embodied self« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija* , Zagreb: Naprijed, 1993.;

Burger, Hotimir, *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb: Globus, 1990.;

Cunning, David, »The First Meditation: divine omnipotence, necessary truths, and the possibility of radical deception« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993.;

Dreyfus, Hubert L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time*, The MIT Press, 1991.;

Filipović, Vladimir, »Kantova »Kritika čistog uma« danas«, u: *Godišnjak za povijest filozofije I(1)*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1983.;

Filipović, Vladimir, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1979;

Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988.;

Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Beograd: Fedon, 2009.;

Heidegger, Martin, *Off the Beaten Track*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.;

Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Zagreb: Demetra, 2006.;

Kangrga, Milan, *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, Zagreb: FF Press, 2008.;

Kant, Immanuel, *Antropologija u pragmatičkom pogledu*, Zagreb: Naklada Breza, 2003.;

Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970.;

Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984.;

Koistinen, Olli, »The Fifth Meditation: externality and true and immutable natures« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Korać, Veljko, »Predgovor«, u: *Kritika čistog uma* Beograd: Kultura, 1970.;

Ladan, Tomaslav, »Predgovor«, u: *Metafizičke meditacije*, Zagreb: Demetra, 1993.;

Larmore, Charles, »The First Meditation: Skeptical doubt and certainty u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*«, Cambridge University Press, 2014.;

Leksikografski zavod Miroslava Krlež, »Hrvatska enciklopedija«
<<http://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/>>, Pristupljeno dana 14. lipnja, 2016.;

Morris, Katherine, »The Second Meditation: unimaginable bodies and insensible minds« u : *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Schmaltz, Tad, »The Fifth Meditation: Descartes' doctrine of true and immutable natures« u: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Schmitter, Amy, »The Third Meditation on objective being: representation and intentional content« u : *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge University Press, 2014.;

Šegedin, Petar, »Svjetovanje svijeta«, u: *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Matica hrvatska, 2013.,
<http://www.matica.hr/media/uploads/knjige/978-953-341-000-5/bitak_i_vrijeme-segedin.pdf>, Pristupljeno dana 10. lipnja, 2016.;

Švrljuga, Rajka, »Odnos subjekt-objekt u njemačkom idealizmu«, u: *Nova prisutnost 8 (2010) 3*;

Todorović, Miloš, »O jednoj Kantovoj reči«, u: Kantova filozofija (drugi dio), u: *Studije i ogleđi*, Arhe, I, 2/2004;

Zenko, Franjo, »Promišljanje smrti u suvremenoj filozofiji«, 1997., u: *Crkva u svijetu*, Vol.33 No.1 Ožujak 1998., <<http://hrcak.srce.hr/50869>>, Pristupljeno dana 20. svibnja, 2016.;

Žeželj, Martina, Freudova distorzija tradicionalnog objektnog odnosa, u: *Filozofska istraživanja* 105, God. 27 (2007) Sv. 1 (27–35);

Žeželj, Martina, Heideggerova kritika Descartesova *cogita*, u: *Obnovljeni život*, 2013., 68, 3, (205-310);

Žeželj, Martina, Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju Drugog, u: *Filozofska istraživanja*, Vol.34 No.3 Siječanj 2015.

<http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=205099>, Pristupljeno dana 10. lipnja, 2016.