izvorni znanstveni članak / original scientific article
UDK/UDC: 111.1:1Kant I

Received:14.08.2021.
Accepted:10.11.2021.

TEMELJI ONTOLOGIJE TUBITKA U KANTOVU ODREĐENJU SUBJEKTA

Martina VOLAREVIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Lorenza Jägera 9, 31000 Osijek, Hrvatska

mzezelj1@gmail.com

ABSTRACT

Cilj je ovoga rada ispitati načine Heideggerova približavanja Kantova izlaganja subjektivnosti subjekta k njegovu određenju tubitka. Subjektivnost subjekta izložena je izlaganjem apriorno danih sposobnosti »Ja« koje stoje u temelju mogućnosti svakoga iskustva te moraliteta subjekta. Rad analizira Heideggerovo tumačenje uobrazilje, aprehenzije, rekognicije apercepcije te moralnog osjećaja. Analiza Heideggerova mišljenja Kantova određenja subjektivnosti subjekta na temelju destrukcije povijesti ontologije pokazuje da je moguće dovesti u blizinu nespojivo; nespojivo, jer Heidegger određenje bitka u svijetu tubitka počinje kritikom objektnog odnosa subjekta. Heidegger razumijevajući Kantovu filozofiju na temelju vlastitoga mišljenja svodi subjektivnost subjekta na vremenost bivanja »Ja« utemeljenjem apercepcije i uobrazilje u vremenu i mogućnost pravosti egzistencije koja se pokazuje kao odgovornost za vlastito dostojanstvo Kantova moralnoga osjećaja.

Ključne riječi: apercepcija, uobrazilja, Kant, Heidegger, moralni osjećaj

FOUNDATIONS OF ONTOLOGY OF THERE-BEING IN KANT'S DEFINITION OF SUBJECT

The aim of this paper is to examine the ways in which Heidegger approximates Kant's exposition of the subjectivity of the subject to his definition of there-being (Dasein). The subjectivity of the subject

is presented by the a priori given abilities of the "I", which are the basis of the possibility of every experience and morality of the subject. The paper analyses Heidegger's interpretation of the power of imagination, apprehension, recognition of apperception and moral feeling. The analysis of Heidegger's thinking of Kant's definition of the subjectivity of the subject based on the destruction of the history of ontology shows it is possible to bring the incompatible into nearness; incompatible, because Heidegger's definition of being-in-the-world of there-being starts with a critique of the object-relationship of the subject. Heidegger, understanding Kant's philosophy on the basis of his own thought, reduces the subjectivity of the subject to the temporality of being "I" by basing apperception and the power of imagination in time, and the possibility of the authenticity of existence, which is shown as responsibility for one's own dignity of Kant's moral feeling.

Keywords: apperception, power of imagination, Kant, Heidegger, moral feeling

1.0 Uvod

Heideggerovo mišljenje subjekta razvija se unutar destrukcije novovjekovne ontologije. U novovjekovnoj filozofiji vlada orijentacija filozofijske problematike na subjekt, koja izvire iz Descartesova određenja *res cogitans*. (Descartes, 1995) Motive novovjekovnoga stavljanja naglaska na mišljenje subjekta Heidegger pronalazi u stavu da je subjekt kao biće koje smo mi sami najpristupačnije i jedino izvjesno dano. Za novovjekovnu filozofiju samo je subjekt dan neposredno, dok su svi ostali objekti dostupni posredovanjem.

U subjektivaciji i Hannah Arendt pronalazi jedan od bitnih karaktera modernog doba. Uzrok nastanka premoći moderne subjektivacije za nju leži u kopernikanskom obratu, preciznije u otkriću teleskopa. Teleskop je ukazao modernom čovjeku da njegova osjetila nisu prikladna za razumijevanje svemira, da njegovo svakodnevno iskustvo ne može zahvatiti istinu te da je neprestani uzrok greški i zabluda. Ona ističe da se nestajanje vjere u boga ne može prihvatiti kao uzrok moderne sumnje, već nastanak treba zahvaliti gubitku povjerenja u istinu otkrivenu osjetilima. Descartes je postao ocem moderne filozofije jer je iskustvo svoje generacije uobličio u metodu mišljenja. Descartesovo pravilo *de omnibus dubitandum est* najbolje

sažima iskustvo modernog čovjeka. Spoznajno je pravilo univerzalne sumnje posljedica djelovanja prirodno-znanstvenih otkrića, koja su ga uvjerila da čovjek pri spoznavanju ne može vjerovati ni iskustvu ni urođenim istinama ni svjetlu zdravog razuma. Problem nije bio samo u tome što se svijet više nije mogao predočiti već i u tome što je postao nezamisliv i neobuhvatljiv za čisto mišljenje. Zbiljnost se više nije razotkrivala kroz osjetilnost izvanjskih fenomena, već se povukla u osjećanje samog osjeta. Tako je iz sumnje proizašao nazor da je osjećanje zbiljskije od osjetilne datosti same stvari. Predstava osjećanja osjeta utemeljena u cogitu postaje ono nedvojbeno. *Cogito* kao temelj nedvojbene zbiljnosti iskazan u Descartesovoj najizvjesnijoj istini *cogito ergo sum* čini osnovu moderne subjektivizacije. (Arendt, 2000: 287-290)

Novovjekovno postavljanje subjekta u središte propitivanja obećava radikalni prevrat filozofijskog mišljenja, no prema Heideggerovu viđenju takav prevrat izostaje. Središte novovjekovnog propitivanja ostaje tradicijski baštinjena metafizička problematika jer ono ne samo što nasljeđuje probleme tradirane od metafizike nego i novonastale probleme obrađuje na temelju metafizičkog nasljeđa. Jedina je novina novovjekovnog mišljenja postavljanje razlikovanja subjekta i objekta u središte problema. Heidegger propust novovjekovnog mišljenja vidi u izostajanju načelnog preusmjeravanja na »Ja«, koje, unatoč prevratu, nije postalo središtem pitanja. Novovjekovna filozofija ne tumači bitak u pogledu na vrstu bitka subjekta te karakteri bitka subjekta ne postaju ontologijski problem. Umjesto toga, novovjekovna filozofija shvaća subjekt pomoću kategorija i pojmova naslijeđenih od antičke i srednjovjekovne filozofije u kojoj su se oni prvenstveno odnosili na predručno biće. Time novovjekovno mišljenje potire razliku koju je sâmo uspostavilo između načina bitka subjekta i objekta. (Heidegger, 1975: 173-176)

Heidegger pristupa postavljanju razlike između subjekta i objekta na temelju Kantova izlaganja, koje zauzima srednji položaj između Descartesa i Husserla. Kantovo[Heideggerovo promišljanje Kantove filozofije ne zaustavlja se na Kantovu određenju biti »Ja«, već je Kant učestali predmet Heideggerova promišljanja. U tekstu »Kantove teze o bitku« on razlaže Kantovu tvrdnju da bitak nije realni predikat (Heidegger, 1976: 445-481) te mu se višestruko vraća u seminarskoj nastavi. U Marburgu u zimskom semestru 1927./1928. fenomenološki analizira *Kritiku čistog uma* (Heidegger, 1977). Vraća se predavanju Kritike, preciznije analitike, u Freiburgu u više navrata na seminarskoj

nastavi u razdoblju od ljetnog semestra 1931. (Heidegger, 2015) do zimskog semestra 1935./1936. (Heidegger, 1984). U tom se razdoblju tematsko žarište pomiče od subjekta prema objektu iskustva pa se rasprava usmjerava prema čistom razumu kao sustavu principā koji pruža skicu bitne strukture iskustva te stvari koja je za Kanta pojava objekta iskustva za spoznavajući subjekt. Heideggera zaokuplja i problem Kantova pomaka od logičkih prema transcendentalnim sudovima te konačnosti spoznaje uvjetovane prostorom kao apriornom formom zrenja koja priječi pristup k stvari po sebi. Ovaj rad u skladu s temom daje prednost Heideggerovoj analizi Kantova određenja subjektivnosti subjekta.] razlaganje određenja biti »Ja« u kojem se pokazuje njegovo razlikovanje subjekta i objekta Heidegger iznosi na temelju analize transcendentalne uobrazilje. Za njega transcendentalna uobrazilja zauzima središnje mjesto jer stoji u temelju ostalih sinteza, apercepcije koja uspostavlja »ja« kao teorijsko »Ja« – personalitas transcendentalis, aprehenzije koja uspostavlja osjetilno »Ja« – *personalitas psychologic*a te moralno »Ja« – *personalitas moralis*.

»Zato što je kod Kanta 'Ja' po prvi put eksplicite, premda je to već prije oblikovano kod Descartesa (...) pravi subjectum, grčki rečeno: prava supstancija, Hegel može kazati: prava supstancija je subjekt ili pravi smisao supstancijalnosti je subjektivnost.«[»Weil bei Kant ersten Male explizit, wenn auch schon bei Descartes... das Ich das eigentliche subjectum ist griechisch gesprochen die eigentliche Substanz, kann Hegel dann sagen: Die eigentliche Substanz ist das Subjekt, oder der eigentliche Sinn der Substanzialität ist die Subjektivität.« (Heidegger, 1975: 179)]

2.0 Transcendentalna uobrazilja kao temelj trostruke sinteze

Heidegger temelj Kantova određenja misaonog subjekta pronalazi u transcendentalnoj uobrazilji. On tumači trostrukost sinteze Kantove dedukcije kategorija kao postavljanje temelja transcendentalne spoznaje u čisti zor, čistu uobrazilju i čisti razum. Pritom on ističe da se transcendentalnu uobrazilju ne može svesti na jednu od tri moći, već je ona njihovo središte.

Heidegger utemeljuje formu čistog zora vremena u transcendentalnoj uobrazilji. On upozorava da sâm Kant u *Kritici čistog uma* nije

ukazao da vremenu pripada karakter akta uobrazilje. Povezanost s uobraziljom, na koju se Heidegger poziva, Kant razlaže u Predavanjima iz metafizike (Kant, 1821: 141-142), preciznije u dijelu koji se bavi psihologijom, i to općom razdiobom duhovnih sposobnosti (Von der allgemeinen Eintielung der geistigen Vermögen). Kant uobražavajuću moć (Bildende Kraft) dijeli na moć prikazivanja (Abbildung) koja je predstava sadašnjeg vremena – facultas formandi, moć preslikavanje (Nachbildung) koja je predstava prošlog vremena – facultas imaginandi i moć predoblikovanja(Vorbildung) koja je predstava budućeg vremena – facultas praevidendi. Pritom Heidegger napominje da moć prikazivanja ne treba shvatiti kao tvorbu kopije u svijesti, već je riječ o neposrednom prihvaćanju izgleda (Anblick) samog predmeta u smislu tvorbe slike. (Heidegger, 1991: 171-174)

Heidegger smatra da je od presudnog značaja uočiti zajednički vremenski karakter sva tri modusa sinteze: da je svako bilo zorno bilo uobražavajuće ili misleće predstavljanje vremenito. Sâm Kant navodi da trostruka sinteza uključuje aprehenziju predstava kao modifikaciju duše u zrenju, njihovu reprodukciju u uobrazilji te njihovu rekogniciju u pojmu. Aprehenzija je za Kanta sposobnost duše utemeljena na unutrašnjem osjetilu vremena. Unutrašnje je osjetilo vremena jedinstvo raznolikosti svake pojedinačne predstave koju sabire u vremenu s prethodećim i slijedećim jedinstvima raznolikosti predstava te tako nastaje jedinstvo zora. Ta sposobnost proizlazi iz svojstva duše da su joj sve predstave dane pod čistim zorom, unutrašnjim osjetilom vremena kao njezine modifikacije. Tako određena aprehenzija prvenstveno je usmjerena prema povezivanju osjeta u empirijskom zrenju, no sama je moć povezivanja apriornog podrijetla. Prilikom transcendentalnog djelovanja aprehenzija je zaslužna za sintezu čistih zorova prostora i vremena. Sinteza reprodukcije u uobrazilji udružuje predstave koje učestalo dolaze u slijedu. Nakon što se uspostavi sinteza predstava u reprodukciji, svijest spontano prelazi s jedne na drugu predstavu bez nazočnosti obje. Kao takva, sinteza reprodukcije u uobrazilji najočiglednija je kao empirijski zakon, no Kant tvrdi da mora postojati i apriorna osnova za ovu sintezu. Do tog zaključka Kant dolazi razmatrajući spoznavanje na osnovi čistih zorova. Kada u čistim zorovima ne bi postojala sposobnost koja bi reproducirala prethodne predstave, one bi se gubile iz misli te nikad ne bi moglo nastati iskustvo koje nadilazi pojedinačnost predstavljenog. Stoga se može zaključiti da je sinteza reprodukcije u uobrazilji nužno potrebna i prilikom spoznavanja na osnovi čistih

zorova. Sinteza rekognicije u pojmu uspostavlja sintezu ponovnog prepoznavanja predstava u njihovu vremenskom i sukcesivnom slijedu. Njezina je zadaća ukazati da su predstave u slijedu vezane uz isti predmet te bez njezina povezivanja raznolikost predstavljenog nikad ne bi činila cjelinu. Tako određene sinteze upućuju na tri subjektivna izvora spoznaje koje omogućuje sâm razum i koji su ujedno osnova svakog empirijskog iskustva. (Kant, 1954: 140a-154a)

Da bi pokazao utemeljenje u transcendentalnoj uobrazilji i sveprožimajući vremenski karakter sinteze, Heidegger analizira sve tri sinteze koje razumijeva kao moduse iste sinteze. Pri analizi on polazi od Kantova određenja aprehenzije pri čemu je empirijska aprehenzija određena kao moć koja u empirijskim opažajima razlikuje vrijeme te je u stanju uspostaviti sukcesiju utisaka na temelju unutrašnjeg osjetila vremena. Aprehenzija je zaslužna za mnogostrukost sinteze utisaka (Eindruck) jer sintetizira jedinstva pojedinačno danog u predstavi u mnogostrukost sinteze utisaka. Aprehenzija prikuplja (Auf-greifen) te tako povezuje ono što se spontano daje u empirijskom zrenju. Heidegger ju naziva syndosa da bi uspostavio razliku spram ostalih sinteza, budući da je aprehenzija pasivno-receptivna te ju se ne može smatrati sintezom koja po svom značenju podrazumijeva aktivnost spontaniteta mišljenja. Ona povezuje izolirane samostojne predstave na temelju trenutka – onoga »Sada« koje pripada recepciji utisaka svake predstave. To »Sada« koje prvotno ostavlja dojam cijepanja utisaka u pojedinačne predstave u sebi nosi mogućnost uspostavljanja mnoštva. Mnogostrukost je utisaka uspostavljena jer svako je pojedinačno »Sada« uvijek već vezano s više-ne-sada (nicht-mehr-jetzt) i još-ne-sada (noch-nicht-jetzt). Empirijska aprehenzija uspostavljajući vremenski slijed utisaka onih »Sada« stvara jedinstvo koje pruža horizont na kojem se pak pruža mnogostrukost utisaka. Transcendentalna aprehenzija stoji u njezinu temelju kao ona koja prikuplja apriornu mnogostrukost. U svojem prikupljanju ona povezuje apriornu osjetilnost u slijed do jedinstva u čistoj mnogostrukosti. U tom prikupljanju ona uspostavlja vrijeme kao čisti zor koji u sebi sadrži mnoštvo u smislu čiste sukcesije »Sada« povezujući »Sada« sa »Sada koje više nije sada« i »Sada koje još nije sada« u jedinstvo slijeda »Sada«. To znači da je čisti zor vremena fundamentalno suodređen transcendentalnom aprehenzijom. Heidegger smatra da syndoza u modusu aprehenzije nastaje u transcendentalnoj uobrazilji, što se može iščitati iz Kantove tvrdnje da je sinteza reprodukcije u uobrazilji nužna za spoznavanje na temelju čistih zorova. (Heidegger, 1991: 179; 1977: 344-348)

Heidegger reproduktivnu empirijsku sintezu razumijeva kao akt ponovnog dovođenja u sadašnjost danoga koje je bilo predmet ranijeg iskustva, dakle onoga koje je već prethodno bilo aprehendirano u jedinstvo mnoštvenosti. Kada čovjek ne bi bio sposoban za takvu reprodukciju, ne bi raspolagao mehanizmom očuvanja prethodno danog te bi živio u permanenciji trenutačno dostupnih zorova. Manjak očuvanja prethodno datog značajno bi oskrnavio čovjekovo iskustvo jer ne bi bilo ujedinjavanja predstava prethodnog i sadašnjeg iskustva. Heidegger se izričito ne zaustavlja na Kantovu obrazloženju empirijske reprodukcije u uobrazilji kao spontanog prelaska svijesti s jedne predstave na drugu ukoliko se odnose na objekte koji su učestalo zajedno dani u iskustvu. On samo primjećuje da u temelju takvoga empirijskog reproduciranja, koje u slučaju osjetilne datosti jedne predstave spontano priziva u svijest drugu, sami objekt moraju biti podvrgnuti pravilu slijeda. Čovjek mora raspolagati mogućnošću zadržavanja a priori, da bi se mogao empirijski vratiti u dimenziju onoga što više-nije-sada, a takva mogućnost empirijskog zadržavanja pretpostavlja mogućnost apriornog zadržavanja. On može prizvati iz prošlosti ono što je bilo prethodno empirijski opaženo samo zato jer ima apriornu mogućnost raspolaganja prošlim. Apriornu mogućnost zadržavanja na temelju koje se priziva iz prošlosti ono što je bilo prethodno empirijski opaženo Heidegger shvaća kao otvoreni horizont bilog (Gewesen) – koji kao čista reproduktivna sinteza pruža jedinstvo slijeda prethodno iskustveno danog. Sinteza je bilog način na koji vrijeme kao prošlost neposredno sebe daje sadašnjem iskustvu. Čista reprodukcija horizontom bilosti uspostavlja vremensku formu čija je funkcija ujedinjavanje proteklog sa sadašnjim; Heideggerovim rječnikom, vremensku ekstazu bilosti koja otvara horizont bilosti i obrazuje ono koje je bilo.

»Čista sinteza u modusu reprodukcije oblikuje bilost kao takvu, dakle vrijeme.«[»Die reine Synthesis im Modus der Reproduktion bildet die Gewesenheit als solche.« (Heidegger, 1991: 182)]

Heidegger pritom napominje da bilost treba shvatiti kao međupovezanost predstavā protekloga iskustva. Riječ je o povezanosti horizonta bilosti po kojem se »Ja« slobodno može kretati prizivajući protekle predstave. Budući da se »Ja« prema vlastitom nahođenju kreće po horizontu bilog, bilost se ne može izjednačiti s ponovnom osjetilnom datošću proteklog. Iako se s bilosti ne ostvaruje ponovna iskustvena datost proteklog, Heidegger upozorava na nerazdvojnost čiste sinteze reprodukcije i sinteze aprehenzije. Reprodukcija,

time što u sebi nosi mogućnost uspostavljanja odnosa spram zorno datog koje više nije prisutno, djeluje u tandemu s aprehenzijom i omogućava razotkritost pojava koja nadilazi pojedinačnost određene aprehendirane predstave. Kao takve one čine jedinstvo sadašnjosti i bilosti i kao takve su utemeljene u transcendentalnoj uobrazilji koja je izvor vremena. (Heidegger, 1991: 180-183 i Heidegger, 1977: 349-354)

Kada razmatra treći modus sinteze transcendentalne uobrazilje, Heidegger polazi od Kantova određenja koje kao vodilju za sintezu reprodukcije i aprehenzije uzima sintezu rekognicije.

»... da se ovaj komad krede pokazuje u svim različitim aprehenzijama i reprodukcijama kao *jedan* i *isti* nije dovoljno opravdano u jednostavnom aprehendiranju i reproduciranju. Također, da bismo zahvatili nešto što ustrajava kao isto u slijedu aprehendiranja i reproduciranja moramo raspolagati mogućnošću ustrajavanja koja nadilazi sintezu aprehenzije i reprodukcije.« (Heidegger, 1977: 362)]

Kant zadatak sinteze rekognicije vidi u ponovnom prepoznavanju (*Wiedererkennen*) već predstavljenog. To znači da rekognicija predstave dostupne u slijedu vezuje uz isti predmet te time uspostavlja cjelinu raznolikosti predstavljenog. Pri razmatranju rekognicije Heidegger ističe njezin čin identifikacije kao onaj koji je zaslužan za uspostavljanje odnosa spram predmeta jer nužno je prepoznati opaženo u različitim zorovima kao isto da bi se spram njega mogao uspostaviti odnos. Nemoguće je poistovjetiti ponovno dato prethodno s prisutnim ukoliko ih od početka ne zahvaćamo kao isto. Iz navedenog on zaključuje da sinteza rekognicije mora prethoditi ostalim sintezama jer ono što se daje u aprehenziji uvijek je već dano na temelju rekognicije.

Heidegger smatra da iskustvo nikada ne počinje s pojedinačnom iskustvenom datošću kao da prije nje ništa nije bilo dano. Umjesto toga, pri svakom aprehendiranju uvijek je već prisutna prethodna povezanost prisutnog u stanovito jedinstvo. Tu prethodnu povezanost čovjek izričito ne osvještava, no unatoč tome ju očekuje kao jedinstvo prisutnog koje spontano koristi pri uspostavljanju odnosa spram predmeta. Sinteza prethodne povezanosti u čistoj rekogniciji projektira cjelinu pred-prisutnosti (*Gewärtigsein*) koja je jedinstvena regija. Projektirajući cjelinu pred-prisutnosti, čista rekognicija otvara horizont bića jer na temelju je rekognicije sintetiziran pojam koji omogućava povezivanje raznorodnih opažaja

uz isto biće. Čista rekognicija pruža takvu anticipaciju u smislu ispostavljanja horizonta koji čini sposobnim da je nešto dano ispred (*Vorhaltbarkeit*). Budući da je rekognicija zaslužna za projektiranje cjeline pred-prisutnosti u smislu predviđanja (*Vorwegnahme*), nesumnjiva je njezina vremenska dimenzija kao budućnosti. Ona se vezuje uz budućnost jer treba anticipirati ono identično koje omogućava susretanja bića u vidu empirijske sinteze aprehenzije, reprodukcije i rekognicije. (Heidegger, 1991: 183-186; 1977: 359-366)

Heidegger smatra da je time pokazao da su sva tri modusa sinteze vremenotvorna. On smatra da je na temelju Kantova izlaganja modusā trostruke sinteze očigledna vremenotvornost čiste uobrazilje. Ona je vremenotvorna jer njezini modusi iznose ekstaze vremena: čista aprehenzija kao modus sadašnjosti vezana je uz čisti zor, reprodukcija kao bilost uz uobražavanje prošlog koje više nije, a sinteza rekognicije kao čistog mišljenja vezana je uz budućnost jer tvori pojmovni horizont budućeg iskustva. Tako određeni modusi čiste uobrazilje utemeljuju apriornu formu svakog budućeg iskustva, pa se akt čiste uobrazilje treba shvatiti kao oblikovanje omogućavanja: prikazivanja, preslikavanja i predoblikovanja kao modusa empirijske sinteze. (Heidegger, 1991: 183-188)

3.0 Apercepcija kao *personalitas transcendentalis*

Prilikom određenja *personalitas transcendentalis* Kant polazi od Descartesova određenja *cogita* kao *cogito me cogitare*, dakle sudatosti cogita[1] u njegovim predstavama. Kant, prema Heideggerovu nazoru,

1 Heidegger navodi da Descartes smatra da je svako sumnjajuće predstavljanje *cogita* ujedno i predstavljanje kojim je sudat i *cogito*. Važno je istaknuti da to ne znači izričitu datost *cogita* njemu samom, da je cogito sebi dan kao predstavljeni predmet, jer on ne može istovremeno predstavljati predstavljene objekte i sebe samog. Umjesto toga, sudatost *cogita* znači da je on središte pred koje je predstavljen svaki predmet, da je svako predstavljeno postavljeno njemu i ispred njega te da je on u tom činu sebi supredstavljen. Prisutnost cogita mora prethoditi svakom predstavljanju jer on je središte na koje se odnosi svako predstavljeno. Cogito je kao sumnjajuće predstavljanje svijest, a kao središte svojih predstava samosvijest. Samosvijest pritom ne treba razumijevati kao ono što prati svijest o predmetu kao njezin promatrač. Svijest je predmeta *cogita* u svojoj biti samosvijest jer samo je na temelju prethodne datosti

samo izričitije shvaća Descartesovo određenje kada određuje »Ja« kao ono čije su određenje predstave. Heidegger napominje da kod Kanta određenje treba shvatiti kao prijevod latinskog determinatio odnosno realitas, stoga je »Ja« za Kanta ono čija su realnost predstave, a predstave kao određenja »Ja« njegovi su predikati. Budući da je ono što ima predikate u gramatici oslovljeno kao subjekt, za Kanta »Ja« kao *res cogitans* jest subjekt. Tako je subjekt određen kao formalna kategorija kojoj pripada struktura iskaza. Tako određen subjekt shvaćen je kao ono »o čemu« iskaza kojemu pripadaju predikati. Subjektu pripadaju predikati koji su njegovu mišljenju pripadne apriorne odredbe objekata kojima predstavlja bića. Predikati su čisti objekti koji stoje u temelju svake subjektove mogućnosti iskustva zbiljskog bića. Subjektu je s čistim objektima sudano i znanje o sebi kao onom koji raspolaže tom apriornom mogućnošću iskustva. Znanje o sebi kao onom koji ima apriorno određenje objekata čini temelj subjektove samosvijesti. Sudatost samosvijesti u mišljenju čistih objekata za subjekta ne znači da ima zor sebe, već da on sebe zna samo kao povezanost svojih određenja objekata s njim samim. Subjekt sebe zna kao sintetički temelj povezivanja mnogostrukosti određenja mogućih objekata iskustva. »Ja« ne zahvaća samo mišljeno određenja objekata, nego u svakom mišljenju »Ja« uz određenost objekata misli i sebe. Kant takvu određenost samosvijesti subjekta određuje kao sintetičko jedinstvo apercepcije. (Heidegger, 1975: 177-181)

> »Ja je izvorni temelj jedinstva mnogostrukosti svojih određenja na način da ih ja kao Ja povratno u odnosu na mene samog imam zajedno, da ih unaprijed držim zajedno tj. povezujem sintezom.« (Heidegger, 1975: 179)

Heidegger primjećuje da apercepciju treba tumačiti u smjeru ad-percipere u kojem je naglasak stavljen na ad shvaćeno kao »zajedno s«. Takvo tumačenje on izvodi iz razumijevanja apercepcije kao čiste logičke svijesti koja je spoznaja »Ja« kao čiste djelatne aktivnosti. Ona je izvorna aktivnost razuma koja zahvaća sebe u svojoj djelatnosti mišljenja. Kao takva apercepcija je ishodište kategorijalnog mišljenja jer su kategorije i čisti zorovi povratno vezani uz »Ja« u smislu »Ja mislim supstanciju«. Na taj način ona pruža izvorno jedinstvo koje daje horizont za jedinstva trostruke sinteze. (Heidegger, 1977: 375-377)

---

samosvijesti kao središta predstava pred koju je stavljeno predstavljeno moguća datost predmeta u svijesti. (Heidegger, 1997: 150-152)]

Kant razmatra sintetičko jedinstvo apercepcije kao transcendentalnu osnovu jedinstva svijesti u sintezi raznolikosti svih zorova i pojmova o objektima uopće. On drži da bez te transcendentalne osnove ne bi bilo moguće u našim zorovima promišljati bilo koji predmet[Heidegger podcrtava Kantov nazor da je apercepcija uvjet mogućnosti spoznaje u seminaru iz zimskog semestra 1935./1936., gdje je apercepcija shvaćena kao ona koja omogućava spoznaju. Objektivno jedinstvo apercepcije u empirijskom suđenju zaslužno je za pomak od sposobnosti povezivanja predodžbi prema spoznaji koja je odnos danih predstava prema objektima. Samo ukoliko postoji susrećeće »Ja« koje zahvaća objekt u njegovoj nasuprotnosti te o njemu sudi postoji objektivno jedinstvo spoznaje kao jedinstvo zrenja objekta i suđenja. Dakle, spoznaja zahtijeva izravan odnos susrećućeg svjesnog »Ja« apercepcije i iskustveno danog objekta. (Heidegger, 1984: 160-162)]. Sintetičko je jedinstvo apercepcije transcendentalni uvjet svakog iskustva jer bez nje nije moguće povezivanje predstavljene raznolikosti u jedinstvo. Svijest ima znanje o sebi kao onoj koja vrši apriornu sintezu koja je uvjet mogućnosti svake spoznaje. (Kant, 1956: 153a-156a)

Heidegger apercepciju naziva personalitas transcendentalis jer su sa samosvjesnim apercipirajućim subjektom dani transcendentalni uvjeti mogućnosti spoznaje objekata. Pritom se Heidegger poziva na Kantovo određenje transcendentalne spoznaje kao spoznaje koja se prvenstveno odnosi na subjektove apriorne mogućnosti spoznaje objekata, objekata koji mogu biti naknadno dani i potvrđeni u iskustvu. Kao takva, Kantova je transcendentalna spoznaja za Heideggera ontologija jer se ne odnosi na bića, već na kategorije koje su temeljni apriorni pojmovi određenja bitka bića. Subjekt kao personalitas transcendentalis stoji u temelju i omogućuje kategorijalna određenja bitka bića, on povezuje kategorije kao forme jedinstva mogućnosti iskustva. Kod Kanta su kategorijalnim određenjima personalitas transcendentalis dani samo uvjeti mogućnosti iskustva empirijski danih predručnih bića, dakle čista sinteza koja prethodi iskustvu. Time je personalitas transcendentalis određena samo kao znanje o sebi kao sposobnosti povezivanja apriornih određenja koja čine mogućnost iskustva, ona je kao takva logičko »Ja« koje je bit čistog teorijskog mišljenja. (Heidegger, 1975: 181-183)

U djelu *Kant i problem metafizike* Heidegger razumijeva subjekt Kantove *Kritike čistog uma* kao konačni ljudski subjekt jer je čovjek kao ljudsko biće tjelesan i time konačan. Um konačnog tjelesnog bića mora biti čisti osjetilni um određen čistom osjetilnošću. Čista osjetilnost

za Heideggera je nužni dio transcendencije konačnog tjelesnog i osjetilnog ljudskog bića. Vrijeme je čista osjetilnost univerzalnoga karaktera jer sve predstave stoje u vremenu. Transcendentalnu uobrazilju treba shvatiti kao korijen čiste osjetilnosti i razuma zbog njezina vremenskoga karaktera. Vremenski karakter čiste uobrazilje Heidegger izvodi iz čistog zora vremena koji se prema njegovu sudu temelji u čistoj uobrazilji. (Heidegger, 1991: 171-172)

> »Ako transcendentalna uobrazilja treba da bude izvorni temelj mogućnosti čovjekova subjektiviteta, i to u njegovu jedinstvu i cjelovitosti, ona mora omogućiti tako nešto kao što je čisti osjetilni um. Čista osjetilnost, međutim i to u općem značenju, značenju u kojem mora biti shvaćena u zasnivanju metafizike, jest vrijeme.« (Heidegger, 1991: 172-173)

Heidegger primjećuje da čisti zor kao receptivitet usmjeren na sebe samog prima samo one sadržaje koje si sam pruža. Čisti zor sam uobražava svoj predmet jer nema na raspolaganju ništa drugo osim čiste osjetilnosti. Preciznije, transcendentalna uobrazilja apriorno dostupnom osjetilnošću uobražava predmet kojim vrijeme sebe samo aficira. Predmet koji je uobražen bez iskustvene datosti pobuđuje vrijeme za receptivitet jer se kroz samoaficiranje vremena vlastitim predmetom uobražava vremenski perspektivni horizont – koji kroz forme prošlog, budućeg i sadašnjeg uspostavlja slijed vremenskog niza i time vrijeme kao čisti zor. Na taj način vrijeme sebeaficiranim receptivitetom kao čisti zor anticipira izgled sukcesije budućih iskustvenih opažaja. Čisti je zor kao onaj koji anticipira buduće iskustvo čisti akt opredmećivanja, koji je čin apriornog orijentiranja subjekta prema suprotstavljanju objektu. To znači da samoaficiranje vremena koje uspostavlja vrijeme kao čisti opažaj sačinjava bit strukture subjektiviteta jer čini sebstvo receptivnim u smislu onoga koje je sposobno primati (Hinnahme) opažaje. (Heidegger, 1991: 173-179)

Temeljni je karakter transcendentalne apercepcije kao čiste samosvijesti to da kao moć prethodnog povezivanja pruža apriorno jedinstvo čistim pojmovima – kategorijama. Transcendentalna apercepcija kao teorijski um samosvjesnog »Ja« pri spoznavanju samo koristi kategorije, preciznije njihove shemate. Za tvorbu je shemata zaslužna transcendentalna uobrazilja koja u transcendentalnoj dedukciji u shematizmu uobražava shemate povezujući kategorije s transcendentalnom osjetilnošću. Zato Heidegger može reći da u temelju spoznaje teorijskog uma ne

leži transcendentalna apercepcija, već transcendentalna uobrazilja. Ona uobražava i projektira (Entwerfen) sadržaj zamišljanjem, a ti sadržaji razumu pružaju beskonačnost predstava i pojmova mogućeg iskustva. Uobraziljom projektirani shemati čine horizont mogućnosti spoznavajućeg sebstva, preciznije oni predodređuju apriori ono što spoznavajuće »Ja« može iskustveno spoznati. Budući da je transcendentalnom uobraziljom određena transcendentalna domena mogućeg iskustva, njome je određena i bit konačnog »Ja«.

> »... taj čisti shematizam koji se temelji na transcendentalnoj uobrazilji čini izvorno bivstvo razuma njegovo 'ja mislim supstanciju'«. (Heidegger, 1991: 151)

Heidegger nastavlja argumentaciju utemeljenja mišljenja u transcendentalnoj uobrazilji ističući da viša umstvena sinteza samosvjesnog mislećeg »Ja« ne bi bila moguća kada bi »Ja« bilo isključivo razum kao moć pravila koja sudi. Misleće »Ja« mora raspolagati sposobnošću uobražavanja ideja jer u temelju »Ja« kao razuma stoji više jedinstvo uma koje razumu daje suglasnost sa samim sobom. Sâm Heidegger primjećuje da tumačenje koje povezuje transcendentalnu uobrazilju, koja je u svojoj osnovi osjetilna, i čisto mišljenje na prvi pogled izgleda problematično. On ističe da se pri takvom razumijevanju treba uzeti u obzir da spontanitet uobražavajućeg projektiranja mišljenja transcendentalne uobrazilje čini samo jedan njezin moment koji ju pak čini srodnom s čistim mišljenjem. Takvo je povezivanje uobrazilje s čistim mišljenjem moguće jer je ona izvorno jedinstvo receptiviteta opažaja i spontaniteta mišljenja. Tomu pridonosi prava narav čistih opažaja koji u osnovi nisu ništa »osjetilno«, već su forme buduće osjetilnosti. (Heidegger, 1991: 154-155)

Postanak transcendentalne apercepcije Heidegger izvodi iz izvornog vremena, koje kao čista samoafekcija koja je produkt transcendentalne uobrazilje uobražava konačno sebstvo. Ukoliko vrijeme kao čista samoafekcija oblikuje čisto konačno sebstvo, ono leži u čistoj apercepciji. To znači da je čisto konačno sebstvo vremeno, da se treba izjednačiti vrijeme i transcendentalna apercepcija onoga »ja mislim«. (Heidegger, 1991: 191-193)

> »Ali istim ovim potezom pokazano je da vrijeme, kao čista samoafekcija, nije u 'duhu' nešto pokraj čiste apercepcije, nego da kao osnova mogućnosti sebstva već leži u čistoj apercepciji i tek onda čini duh duhom.« (Heidegger, 1991: 191)

Transcendentalna uobrazilja samoafekcijom uobražava transcendentalnu apercepciju koja je izvorno vrijeme. Izvorno vrijeme samosvjesnog »Ja« čiste apercepcije pruža stalnost i trajnost (Ständigkeit und Bleiben) koja oblikuje sebstvo kao istovjetno prilikom recepcije predmeta. Istovjetnost je sebstva nužna za uočavanje promjene u vremenu, pa postojano (stehende) i nepromjenjivo »Ja« osigurava stalnost u promjenjivosti opažaja. Stalnost »Ja« čini čisti izgled sadašnjosti koji je pojedinačno »sada« slijeda »sada« vremena kao čistog opažaja. Izvorno vrijeme trajnom i stalnom sebstvu daje istovjetnost koja je nužna da bi se percipirala promjena u vremenu. Tako izvorno vrijeme stvara čisti izgled sadašnjosti koji je čisti opažaj vremena – koji je pak forma čiste sukcesije niza »sada«. Zato se može reći da stalno i trajno sebstvo kao izvorno vrijeme uobražava predmetnost i njezin horizont. (Heidegger, 1991: 193-195) Analizom koja ističe vremenski karakter čistog mišljenja čiste apercepcije Heidegger ostavlja dojam da proturječi Kantu, koji tvrdi da čisti um ne podliježe vremenskoj formi. Proturječja nema jer Heidegger nigdje ne tvrdi da je čisti um u smislu transcendentalne apercepcije vremenito transcendentalno sebstvo. Umjesto toga, on smatra da je transcendentalno sebstvo izvorno vrijeme koje uspostavlja čisti opažaj vremena te sâmo ne može biti vremensko u smislu bivanja unutar-vremena kao sukcesije »sada« jer ga ono uspostavlja. (Heidegger, 1991: 192-195)

4.0 Aprehenzija kao personalitas psychologica

Heideggerovo promišljanje aprehenzije nadilazi njegovo izlaganje aprehenzije kao jednog od modusa trostruke sinteze uobrazilje. Ponovno se vraća analizi aprehenzije u Temeljnim problemima fenomenologije, gdje ju razmatra u smislu samospoznaje.

Sâm Kant spoznavanje sebe ograničava na datost »Ja« sebi u zrenju jer samo ukoliko »Ja« ima zor sebe samog kao određenog u pogledu funkcije mišljenja, možemo govoriti o spoznavanju sebe. Bilo kakvo određenje »Ja« zahtijeva da si je »Ja« dano u zrenju, u empirijskom zoru sebe kao pojave. »Ja« si mora biti dano kao predmet, što se ne može odvijati bez receptiviteta zora, datosti »Ja« kao pojave unutrašnjem osjetilu. Heidegger smatra da se u empirijskom zoru sebe razvija faktična empirijska samosvijest koja se temelji u transcendentalnoj samosvijesti. Transcendentalna je samosvijest onoga »ja mislim kao

ja povezujem« ontologijski temelj mogućnosti samosvijesti onoga »ja iskušavam«. Samo kao empirijska samosvijest jastvo može odrediti sebe samo jer logičko je »Ja« apercepcije apriorna forma povezivanja kojoj manjka bilo kakvo određenje »Ja«. (Heidegger, 1975: 181-183)

U Kantovu izvodu on podcrtava da je »Ja« sebi u empirijskom zoru dan kao predmet unutrašnjeg osjetila. Ja sebe može odrediti samo kada ima svijest o sebi kao predmetu svog unutrašnjeg osjetila. Na tom tragu Heidegger zaključuje da je empirijska samosvijest sposobnost da budemo svjesni svojih predstava kao postojećih i stalno promjenjivih događanja. Budući da je aprehenzija, prema Kantu, sposobnost duše da na osnovu unutrašnjeg osjetila povezuje dojmove u empirijskom zrenju, za Heideggera je empirijska samosvijest samosvijest aprehenzije. Empirijska samosvijest, »Ja« aprehenzije iskustvo je vlastitih psihičkih procesa putem unutrašnjeg osjetila vremena. Tako određena empirijska samosvijest za Heideggera je *personalitas psychologic*a. Sâm Kant određuje empirijsku samosvijest kao empirijsku apercepciju koja je svijest o sebi samom – određenja naših stanja kod unutrašnjeg opažanja. Kao takva, empirijska apercepcija za Kanta ostaje promjenjiva i nesigurna jer u tijeku unutrašnjih pojava ne nastaje stalno i trajno sebstvo.

Prilikom razlikovanja »Ja« apercepcije i »Ja« aprehenzije, Heidegger upozorava da se »Ja« apercepcije ne može shvatiti kao opće bezimeno »Ja«, već ono u potpunosti pripada jastvu.

> »Bezimeno Ja je drveno željezo. Kada kažem: 'Ja mislim' ili 'Ja mislim sebe', tada to prvo ja nije recimo neko drugo u tom smislu kao da bi u prvom ja govorilo neko opće, ne-zbiljsko ja, nego je ono upravo isto što i mišljeno ili kako kaže Kant, odredivo ja«. (Heidegger, 1975: 184)]

Kao takvo, »Ja« apercepcije podudara se s odredivim »Ja« aprehenzije, s razlikom da kada je dano kao »Ja« apercepcije, tada nije mišljeno njegovo određenje koje je dostupno u empirijskom »Ja«. Tako određena samosvijest u sebe uključuje dvostrukost određenja: »Ja« kao subjekt, dakle »Ja« apercepcije i »Ja« mišljeno kao objekt, dakle »Ja« aprehenzije. Pritom Heidegger napominje da Kant ostavlja kao problematičan bitak »Ja« apercepcije jer nasuprot opstojećem »Ja« aprehenzije, koje je dano u opažanju kao predmet, postoji i drugo »Ja« čiji bitak ostaje problematičan budući da nikad nije dano kao objekt; »Ja« apercepcije za Kanta ostaje neodredivo psihološkim sredstvima. (Heidegger, 1975: 182-184)

Heidegger smatra da određenje vrste bitka »Ja« kod Kanta treba proizaći iz personalitas transcendentalis jer personalitas psychologica je empirijska samosvijest kojom je »Ja« sebi dano kao objekt, što znači spoznato na temelju kategorija predviđenih sa spoznavanjem predručnog. Heidegger tvrdi da Kant svojim postavljanjem personalitas transcendentalis kao samosvijesti apercepcije odbacuje svaku mogućnost određenja osobnosti onog »ja mislim« kao »ja povezujem«. Samo u empirijskom zoru misaono »Ja« može odrediti način svoga postojanja, no tako je određeno »Ja« fiziologija unutrašnjeg osjetila, a ne više racionalistička psihologija. (Heidegger, 1975: 201-202)

Heidegger razjašnjava Kantovo tumačenje pogreške racionalističke psihologije o nemogućnosti primjene kategorijalnih odredbi predručnog na »Ja« apercepcije. Racionalistička psihologija griješi kada iz kategorija iskazanih o personalitas transcendentalis izvodi ontičke stavove o duši. Personalitas transcendentalis je temelj i uvjet mogućnosti postojanja kategorija koje su njezine forme mogućih povezivanja raznolikosti dostupne u zoru. Kategorije su time uvjetovane onime »ja povezujem« te ih se ne može povratno upotrijebiti na sâmo »Ja« u svrhu njegova određivanja. Drugi je razlog nemogućnosti primjene kategorija na »Ja« apercepcije to što su kategorije primjenjive samo za sintezu onog što je putem osjetila dano za povezivanje. Kategorije su primjenjive samo ako postoji receptivitet na temelju empirijskog zora danog unutrašnjem i vanjskom osjetilu. »Ja« apercepcije nije receptivitet, već spontanitet funkcije, ono leži u temelju svakog iskustvenog iskušavanja kao ono što omogućuje povezivanje te nije iskustvena tvrdnja. Da bi bilo moguće bilo kakvo tvrđenje o »Ja«, prema Heideggeru je potrebno ono odredivo tubitka koje mora biti dostupno putem receptiviteta empirijskog zora. Kada racionalistička psihologija određuje »Ja« na osnovi kategorija, ona uzima Ja kao empirijski dano, no »Ja« apercepcije nije dostupno za takvo određenje jer nije dostupno iskustvu. Racionalistička psihologija na taj način promišlja transcendentalno »Ja« kao stvar koju određuju kategorije predručnog. Heidegger zaključuje da je Kant bio u pravu kada je tvrdio da se kategorije koje su temeljni pojmovi određenja predručnog ne mogu upotrijebiti za »Ja«, no time je on samo negativno pokazao da se »Ja« ne može tumačiti u racionalističkom sebepotvrđujućem ontologijskom ustrojstvu. Heidegger upozorava da iz neprimjerenosti primjene kategorija prirode na »Ja« ne slijedi nemogućnost ontologijske interpretacije »Ja«.

5.0 Personalitas moralis

Heidegger tvrdi da određenjima »Ja« subjekta apercepcije te »Ja« objekta aprehenzije nije dobiveno određenje subjektivnosti subjekta. Osnova subjektivnosti za Heideggera leži u Kantovu određenju moralnosti »Ja«. Moralnost »Ja« Heidegger određuje kao personalitas moralis te drži da ona predstavlja posebnu modifikaciju određenja samosvijesti. Moralna samosvijest ne može biti transcendentalno »ja povezujem« čiji bitak ostaje problematičan, kao ni empirijska samosvijest koja je uvijek vezana uz iskustvo faktičkog stanja.

Kant negira povezanost moralnosti s osjetilnim, onim posredovanim putem izvanjskog ili unutrašnjeg osjetila (Sinn). On pritom proširuje pojam osjetilnosti te drži da je za utemeljenje praktičkog zakona neprihvatljivo i sve što je vezano uz osjećaj (Gefühl) ugode (Lust) i neugode (Unlust). Kant tvrdi da svi materijalni praktički principi pretpostavljaju predodžbu nekog predmeta kao odredbeni razlog žudnje. Ti praktički principi vođeni su ugodom koju izaziva prisutnost nekog predmeta. Unutrašnje je osjetilo subjekta aficirano ugodom, ono osjeća ugodnost koju uzrokuje predodžba empirijski danog predmeta. Ugoda je time utemeljena na prijemljivosti subjekta uz neki empirijski dani predmet koji izaziva osjećaj ugodnosti. Kao prijemljivost uz predmet koji aficira subjekt ugodom, ugoda je određena kao osjećaj te time pripada osjetilu, a ne razumu. Svi praktički principi koji su vezani uz osjećaj ugode ili neugode prema Kantu su određeni općim principom samoljublja (Selbstliebe). Samoljublje je princip u kojem se ugodnost vlastitog života postavlja kao najviši određujući razlog volje. Biće koje postavlja samoljublje kao najviši određujući razlog volje uspostavlja kao svoju najvišu vrijednost sreću shvaćenu kao svijest o trajnoj ugodnosti života. Zajedništvo svih sklonosti koje uzimaju vlastitu sreću kao određujući razlog volje Kant određuje kao sebičnost. Sebičnost se pokazuje ili kao sebičnost samoljublja koja je određena popuštajućom dobrom voljom spram sebe samog ili kao sebičnost samodopadanja. Prvu on naziva i samoživost (Eigenliebe), a potonju taštinom (Eigendünkel). Sreća je nužni zahtjev svakog konačnog umnog bića i time neizbježan određujući razlog njegove moći žudnje, no postavljajući sreću kao određujući razlog žudnje konačno biće prestaje biti samodovoljno. Predmeti koji uzrokuju ugodu i čine objekte njegove moći žudnje ne pripadaju žudećem subjektu te njegova sreća zavisi od dostupnosti predmeta njegove žudnje. Time subjekt, ako prihvati princip vlastite sreće kao određujući razlog svoje žudnje,

postaje potrebit. Subjekt samo empirijski i samo za sebe može odrediti materijalni određujući razlog vlastite sreće jer se ni o jednoj predodžbi ne može apriori saznati hoće li biti povezana s ugodom ili neugodom ili indiferentna. Sve navedeno vodi Kanta prema zaključku da materijalni praktički princip koji se temelji na subjektivnom uvjetu prijemčivosti za neku ugodu ili neugodu može biti njegova subjektivna maksima, no ne može služiti kao zakon jer mu nedostaje apriorna nužnost. Individualni iskustveni princip vlastite sreće ne može se postaviti kao praktički zakon jer bi on kao objektivni zakon trebao sadržavati isti određujući razlog volje u svim slučajevima i za sva bića. Kant zaključuje da umno biće, ako želi promišljati svoje maksime kao opće praktičke zakone, mora ih promišljati kao principe čiji odredbeni razlog volje nije usmjeren prema materiji, već prema formi. (Kant, 2012: 129-135)

Heidegger proširuje Kantovo određenje ugode i neugode tvrdeći da ugoda ne uključuje samo ugodu zbog nečeg nego i usrećenost (Belustigung) kao način na koji čovjek ima osjećaj sebe kao sretnog. On ističe fenomenologijsku važnost osjećaja kao onog koji izravno razotkriva osjećano bez posredovanja predstave te time ukazuje na osjećanje sebe.

> »U imanju osjećaja za nešto uvijek ujedno leži i sebeosjećanje, a u sebeosjećanju uvijek leži jedan modus objavljenosti samom sebi.« (Heidegger, 1974: 187)]

Navedeno Heidegger izvodi iz Kantova određenja moralnog osjećaja. Moralni osjećaj, jer nije empirijsko-osjetilnog, niti teorijsko-predstavljajućeg podrijetla, Heidegger shvaća kao objavljenost »Ja« njemu samom u njegovoj neosjetilnoj određenosti. Za Heideggera to je objavljenost »Ja« sebi samom u njegovu djelatnom bitku. Kao takav, moralni osjećaj kao poštovanje spram moralnog zakona za Heideggera je osnova moralne samosvijesti »Ja« koju on naziva personalitas moralis.

Prema Kantu, moralni zakon mora davati neposredno određenje volji da bi se čin mogao smatrati moralnim. Bit svakog određenja volje putem moralnog zakona je da se volja kao slobodna volja određuje samo pomoću zakona. Određenost volje isključivo moralnim zakonom znači da je volja određena zakonom bez sudjelovanja i uz odbacivanje osjetilnih poticaja te prekidajući sve sklonosti koje se suprotstavljaju moralnom zakonu. Kant ističe da je opasno dopustiti da uz moralni zakon na volju utječe još neka pobuda osjetilnog podrijetla jer su osjetilni poticaji utemeljeni na djelovanju osjećaja. On drži da se osjetilne odredbene

razloge volje može odstraniti samo pomoću drugog osjećaja. Moralni zakon, susprežući djelovanje osjetilnih osjećaja, prouzrokuje moralni osjećaj koji Kant određuje kao bol. Neugodno osjećanje moralnog osjećaja nastaje jer moralni zakon suzbija taštinu te ograničava samoživost. Ograničavanje je samoživosti potrebno jer je ona djelatna u osobi i prije uspostavljanja moralnog zakona te ju je potrebno ograničiti i uskladiti sa zakonom. Suzbijanje je taštine potrebno kao nužni uvjet samopoštovanja jer temelj samopoštovanja čini moralna vrijednost osobe. Ona je pak uspostavljena nastojanjima koja su u skladu s moralnim zakonom. Moralni zakon ponižava samosvijest »Ja« jer u trenutku kada s njim usporedi svoje sklonosti osjetilnog podrijetla, samosvijest uviđa nedostatnost svojih žudnji. Odstranjivanjem svih pobuda koje su osjetilnog podrijetla ograničavanjem samoživosti dano je samo negativno određenje moralnog zakona. On međutim u sebi nosi i pozitivno određenje jer time što suzbija taštinu i ograničava samoživost postaje predmetom najvišeg poštovanja. On pobuđuje poštovanje za sebe jer postaje maksima, subjektivni određujući razlog volje. Poštivanje je zakona koji je određujući razlog volje određeno kao slobodno podvrgavanje volje zakonu ograničavanjem osjetilnih sklonosti; slobodno, jer prisila moralnog zakona proizlazi isključivo iz slobode volje, dakle »Ja« ograničava svoje osjetilne sklonosti samo vlastitim umom. Na taj se način oblikuje dužnost (Pflicht) »Ja« koja je objektivno praktički čin usklađen s moralnim zakonom koji u sebe uključuje susprezanje od osjetilnih određujućih razloga volje. Dužnost je zapovijed uma koja prisiljava »Ja« da njegovi činovi budu u skladu s moralnim zakonom. Podvrgavanje zakonu kao zapovijedi praktičkog uma proizašloj iz slobode volje u sebi nosi i osjećaj samoodobravanja (Selbstbilligung). Samoodobravanje proizlazi iz čovjekovog znanja da je za moralno djelovanje određen bez ikakvog interesa isključivo na osnovu moralnog zakona. (Kant, 2012: 191-202)

Iz Kantove analize moralnog osjećaja kao poštovanja spram moralnog zakona Heidegger izdvaja utemeljenost moralnog zakona u osjećaju poštovanja. Postojanje osjećaja poštovanja kao imanja osjećaja za zakon podvrgava subjekt moralnom zakonu. U osjećaju poštovanja prema zakonu nastaje moralna samosvijest »Ja« jer se »Ja« samom sebi objavljuje kroz osjećaj poštovanja zakona. Preciznije, podčinjavanje zakonu raskriva »Ja« njemu samom u njegovu dostojanstvu jer poštuje sebe kao ono koje nije podleglo djelovanju prema zakonima vlastitog blaženstva. Poštivanjem zakona »Ja« sačinjava sebe samo kroz samoodređujuće slobodno podčinjavanje zakonitosti

vlastitog čistog uma. Osjećaj poštovanja nastaje a priori u umu i prethodi svakom djelovanju oblikujući mogućnost čina te stoga nema ništa zajedničko s aposteriornom prosudbom ćudorednog djelovanja. Za Heideggera osjećaj poštovanja postaje izraz pravosti bitka čovjeka jer u njemu »Ja« sebe izravno i čisto razumije kao »Ja«, a u takvom sebe-razumijevanju jastvo postaje samosvjesno sebstvo. Osjećaj je poštovanja modus u kojem se očituje čovjekova egzistencija jer se »Ja« osjeća odgovornim za svoje dostojanstvo.

»Poštovanje objavljuje dostojanstvo, pred kojim se i za koje se sebstvo osjeća odgovornim. U odgovornosti se tek razotkriva sebstvo, i to sebstvo ne u nekom općem smislu kao spoznaja nekog ja uopće, već sebstvo kao vazda moje, ja kao vazda pojedinačno faktično ja.«[»Die Achtung offenbart die Würde, von der sich und für die sich das Selbst verantwortlich weiß. In der Verantwortlichkeit enthüllt sich erst das Selbst, und zwar das Selbst nicht in einem allgemeinen Sinne als Erkenntnis eines Ich überhaupt, sodern das Selbst als je meines, das Ich als das jeweils einzelne faktische Ich.« (Heidegger, 1975: 194)]

Heidegger smatra da Kant utemeljenjem slobode u poštovanju kao odgovornosti za vlastito dostojanstvo nije uspio odrediti čovjeka kao slobodno biće. Za Kanta sloboda ostaje vezana isključivo za ćudoredno djelovanje jer je vezana samo za slobodni čin djelovanja prema moralnom zakonu. Nadalje, Heidegger drži da je nužno propitati ontološko određenje sebstva koje se ontički razotkriva u moralnom osjećaju poštovanja. Briga sebstva za vlastito dostojanstvo u moralnom osjećaju poštovanja razotkriva samosvršnost moralne samosvijest budući da je moralni zakon kao zakon čistog uma izraz samoodređenja.

Kant samosvršnost moralne osobe izvodi iz pokoravanja zapovijedi dužnosti koja čovjeka izdiže iz njegove osjetilne određenosti. Izdižući čovjeka iz osjetilnog svijeta, dužnost ga veže uz poredak stvari koje su dostupne samo u umu, a taj umom mišljeni poredak stvari vlada cjelokupnošću osjetilnog empirijskog opstojanja čovjeka u svijetu i vremenu. Čovjek je moralnim nadilaženjem oslobođen od nužnosti prirodnih zakona te podvrgnut samo zakonitostima vlastitog praktičkog uma. Uspostavljeni moralni subjekt ima autonomiju jer se ne podvrgava nikakvom cilju koji nije moguć prema zakonu volje samog subjekta. Zakon volje subjekta nalaže da se subjekt uvijek uzima kao svrha, a nikad kao sredstvo, dok su sva ostala neumna bića u svijetu dostupna kao sredstva za čovjekovu uporabu,

da ih čovjek koristi kao sredstva za svoje svrhe. (Kant, 1990: 105)

Kantovo određenje samosvršnosti moralne osobe za Heideggera čini osnovu ontologijskog određenja »Ja«, što je ujedno i osnova za razlikovanje bitka jastvenih i ne-jastvenih bića. Nejastvena bića, ukoliko su neumna bića, imaju samo relativnu vrijednost kao sredstva i zato se zovu stvari, dok, za razliku od njih, umna bića po svojoj prirodi imaju svrhu u sebi samima. Na osnovi Kantova postavljanja »Ja« kao osobnosti koja ima svrhu u sebi samoj, Heidegger zaključuje da unatoč tome što Kant i za »Ja« i za stvari koristi pojam »opstojanje« (Dasein), on strogo razlikuje »Ja« i stvari kao dvije temeljne vrste bića. On upozorava da je Kantov propust u tome što nigdje nije naglasio drugi smisao pojmova egzistencije i opstojanja kada se odnose na ljudsko biće. Uz navedeno, za Heideggera je posebno sporno to što Kant nigdje nije izložio određenje vrste bitka »Ja« u odnosu na samosvršnost, to što ne postoji nikakvo određenje vrste bitka moralne osobe.

6.0 Zaključak

Heideggerovo promišljanje Kantove filozofije dio je njegova poduhvata destrukcije povijesti ontologije[Pojam destrukcije povijesti ontologije Heidegger u tijeku svojeg mišljenja proširuje te govori o povijesnom osmišljavanju (Besinnung) (Heidegger, 1997) i pregorijevanju (Verwindung) (Heidegger, 1989) tradicije filozofije.]. Poduzimanje takvoga koraka natrag u tradiciju filozofije smjera prema uklanjanju ograničenja tradicije i približavanja izvornom iskustvu mišljenja. Heidegger razlaže Kantovu filozofiju s namjerom odstranjenja njezina metafizičkoga zakrivanja. (Heidegger, 1967: 30) On iz svog vidokruga ukazuje na ograničenja Kantove filozofije uvjetovana njegovim mjestom u povijesti filozofije. U takvom ponovnom zahvaćanju Kantova mišljenja on smjera ukazati na njegove mogućnosti koje su ostale nemišljene. Taj se pristup pokazuje kao približavanje Kantova određenja subjektivnosti subjekta prema Heideggerovu određenju bitka tubitka. Na prvi pogled, uzme li se u obzir Heideggerova kritika objektnog odnosa, povezivanje subjekta s tubitkom ostavlja okus disparatnog. Prvotna nespojivost tubitka i subjekta ishod je oprečnosti njihova oblikovanja iskustva. Tubitak je određen egzistencijalom bitka u svijetu te na temelju uraslosti u svoj okolni svijet ima iskustvo unutarsvjetskih bića i drugih tubitaka. Za razliku od njega, subjekt

uvijek ostaje u unutrašnjosti svoje svijesti u koju preslikava ono što mu je dostupno od predmeta. Dodatni problem stvara Kantovo inzistiranje na bezvremenskom karakteru čistog uma koji kao razum uspostavlja formu vremena za iskustveno dato, no sâm njoj ne podliježe osim u smislu datosti vlastitih promjenjivih stanja unutrašnjem osjetilu.

Heidegger misli susjedstvo bitka sa subjektivnošću subjekta uspostavljajući odnos između Kantova izlaganja subjektivnosti i vremenitosti bitka tubitka. On povezuje bitak tubitka sa subjektivnošću subjekta pomičući središte moći uma pri oblikovanju iskustva od razuma prema transcendentalnoj uobrazilji – koja je usko vezana uz vrijeme jer je svako od uobražavanja njezinih sinteza vremenotvorno. Transcendentalna aprehenzija uspostavlja čisti zor vremena u smislu čiste sukcesije »Sada«, transcendentalna reprodukcija vremensku formu bilosti kao vid ujedinjavanja proteklog sa sadašnjim te transcendentalnu rekogniciju koja projektira regiju očekivane pred-prisutnosti. Tako određeni modusi čiste uobrazilje utemeljuju apriornu formu svakog budućeg iskustva, da nešto kao predmet uopće može biti dano u pojavi. Transcendentalna je apercepcija samosvijest u smislu znanja o sebi kao sposobnosti povezivana apriornih određenja koja čine mogućnost iskustva. Ona je kao izvorna aktivnost uma i bit čistog teorijskog mišljenja ishod uobražavanja transcendentalne uobrazilje. Transcendentalna uobrazilja samoaficira »Ja« apriornom osjetilnošću kojom je vrijeme pobuđeno za receptivitet i time je oblikovan vremenski perspektivni horizont prošlog kao bilosti, budućeg predmijevanja kao očekivanja pred-prisutnosti i sadašnjosti kao preslikavanja koje uspostavlja vremenski niz. Kao takva, transcendentalna je apercepcija izvorno vrijeme koje trajnom i stalnom sebstvu daje istovjetnost koja je nužna da bi se percipirala promjena u vremenu u vidu vremenskog horizonta. Izvorno vrijeme trajnom i stalnom sebstvu daje istovjetnost koja je nužna da bi se percipirala promjena u vremenu. Tako izvorno vrijeme stvara čisti izgled sadašnjosti koji je čisti opažaj vremena, koji je pak forma čiste sukcesije niza »sada«. Zato se može reći da stalno i trajno sebstvo kao izvorno vrijeme uobražava predmetnost i njezin horizont. Kao tako određeno teorijsko »Ja« transcendentalne apercepcije Heidegger naziva personalitas transcendentalis jer pruža uvjet mogućnosti iskustva. Samosvijest »Ja« nije samo sadržajno prazna predstava o sebi kao sposobnosti povezivanja predstava već ono ima i iskustvo vlastitih psihičkih procesa putem unutrašnjeg osjetila vremena. Takva datost »Ja« njemu samom kao objektu čini empirijsku samosvijest »Ja«. Za

Heideggera moralni osjećaj kao temelj personalitas moralis pruža najdalekosežniji vid znanja o sebi jer osjećaj poštovanja utemeljen na slijeđenju vlastitoga moralnog zakona razumijeva kao izraz pravosti bitka čovjeka. Personalitas moralis u sebi nosi začetak pravosti egzistencije jer osjećaj poštovanja budi u »Ja« brigu za vlastiti bitak.

Conclusion

Heidegger's consideration of Kant's philosophy is part of his destruction of the history of ontology.[In the course of his thinking, Heidegger expands the notion of the destruction of the history of ontology and talks about historical reflection (Besinnung) (Heidegger, 1997) and overcoming (Verwindung) (Heidegger, 1989) of the tradition of philosophy.] Taking such a step back into the tradition of philosophy is directed towards removing the limitations of tradition and approaching the original experience of thinking. Heidegger analyzes Kant's philosophy with the intention of removing its metaphysical veil. (Heidegger, 1967: 30) From his perspective, he points to the limitations of Kant's philosophy conditioned by his place in the history of philosophy. In such a reengagement of Kant's thinking he intends to point out its unthought possibilities. This approach is shown to bring Kant's definition of the subjectivity of the subject near Heidegger's definition of the Being of there-being (Dasein). At first glance, if one takes into account Heidegger's critique of the object-relationship, the association of the subject with there-being leaves a feeling of disparity. The initial incompatibility of there-being and the subject is the result of the contradiction of their formation of experience. There-being is determined by the existential of Being-in-the-world, and based on its immersion into its surrounding world it has the experience of innerworldly beings and other there-beings. In contrast, the subject always remains in the interior of his consciousness, into which he maps what is available to him from the object. An additional problem is created by Kant's insistence on the timeless character of pure reason, which as understanding establishes the form of time for the experiential given, but is not itself subject to it except in the sense of the givenness of its own changing states to the inner sense.

Heidegger thinks the neighborhood of Being with the subjectivity of the subject by establishing a relationship between Kant's exposition

of subjectivity and the temporality of the Being of there-being. He associates the Being of there-being with the subjectivity of the subject by shifting the center of the power of reason in forming experience from understanding to the transcendental power of imagination – which is closely related to time because each of the imaginings of its syntheses is time-forming. Transcendental apprehension establishes a pure intuition of time in the sense of a pure succession of "Now", transcendental reproduction the temporal form of the 'having been' as an aspect of uniting the past with the present and transcendental recognition that projects the region of the expected pre-presence. Thus determined modes of the pure power of imagination establish the a priori form of every future experience, that something as an object can even be given in appearance. Transcendental apperception is self-consciousness in the sense of self-knowledge as the ability to connect a priori determinations that make experience possible. As the original activity of reason and the essence of pure theoretical thinking, it is the result of imagining the transcendental power of imagination. Transcendental power of imagination self-affects the "I" with a priori sensibility by which time is awakened to receptivity, and thus formed is the temporal perspective horizon of the past as 'having been', of the future presupposing as expectation of pre-presence, and of the present as mapping that establishes the time sequence. As such, transcendental apperception is the original time that gives the permanent and constant self the sameness necessary to perceive change in time in the form of a time horizon. Original time gives the permanent and constant self the sameness necessary to perceive change in time. Original time thus creates the pure look of the present, which is the pure perception of time, which in turn is a form of the pure succession of the series of "now". That is why it can be said that the constant and permanent self as the original time imagines objectness and its horizon. Heidegger calls such theoretical "I" of transcendental apperception personalitas transcendentalis because it provides the condition for the possibility of experience. Self-consciousness of the "I" is not only a content-empty representation of self as the ability to connect representations, but it also has the experience of its own psychological processes through the inner sense of time. Such givenness of the "I" to itself as an object constitutes the empirical self-consciousness of the "I". For Heidegger, moral feeling as the basis of personalitas moralis provides the most far-reaching aspect of self-knowledge because he understands the feeling of respect based on following one's own moral law as an expression

of the authenticity of the human Being. Personalitas moralis carries within itself the beginning of the authenticity of existence because the feeling of respect awakens the "I" to care for its own Being.

Literatura:

Arendt, Hannah. (2000). *Vita Activa*, Penguin Group, London.

Descartes, René. (1995). *Metafizičke meditacije: Razmišljanja o prvoj filozofiji*, svezak prvi, priredio i preveo Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb.

Kant, Immanuel. (1956). *Kritik der reinen Vernunft,* Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Kant, Immanuel. (2012). *Kritik der praktischen Vernunft,* Reclaim, Stuttgart.

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Heidegger, Martin. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24., V. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin. (1976). *Wegmarken*, GA, Bd. 9., V. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, Bd. 25., V. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin. (1984). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen,* GA, Bd. 41., V. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Bd. 3., V. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin. (1997). *Nietzsche I-II*, GA, Bd. 6., V. Klostermann, Frankfurt am Main.