

FILOZOFIJSKA BIBLIOTEKA

UREĐUJE

Dr. VLADIMIR DVORNIKOVIĆ

== Br. 2. ==



Pokušaj određenja filozofije

s osobitim obzirom na religiozni momenat u filozofiji

Napisao

Marijan Tkalčić



ZAGREB

1920.

(Naručuje se kod pisara, Zagreb, sveučilište)



POKUŠAJ ODREĐENJA FILOZOFIJE MARIJAN TKALČIĆ

„Zlo po onu filozofiju, koja ostaje samo kod hladne spoznaje, a ne obuhvaća čitava čovjeka niti ne zadovoljuje jednako glave i srca, te se u svom moralnom dijelu ne uspinje do religioznosti“.

(Deussen, *Gesch. d. Phil.* I. 3. str. 116.).

I.

Postavljanje i rješavanje sviju savremenih filozofskih problema mora da bude spoznajno-teorijski utemeljeno. Gotovo cijela problematika stegnula se na same refleksije o fundiranju, što čitavoj savremenoj filozofiji daje osebujan biljeg. Ta je činjenica u filozofiji samo jedan momenat neke općenitije faze u razviću kulture. Tu fazu možemo označiti kao neki obrat, kao traženje osnova za izgradnju „čiste kulture“, to jest kulture, koja zabacuje i razriješuje kompromis i metabazu između temeljnog pokretala civilizacije i glavnoga činioca kulture u prvotnoj opće ljudskoj psihičkoj konstelaciji. U filozofiji kao žarištu sviju kulturnih problema ima da se provede revizijom i kritikovanjem osnovnih zasadâ taj obrat, tako da se razrješenjem kompromisa i metabaze stvori jedna „zdrava sinteza“, iz koje će izaći novi vidici, prosti od sviju naivno¹⁾-dogmatičkih određenja o „bivstvu“ svijeta i života. Nameće se pitanje: koja filozofija da izvrši tu kulturnu zadaću? To nije

¹⁾ Riječ „naivno“ uzimam u smislu „prirodnoga gledišta zdravoga razuma“.

samo problem filozofije u užem smislu, nego i najaktualnije pitanje savremene kulture uopće. Treba dakle naći kriterij, kojim ćemo moći odrediti neku filozofiju, (t. j. odijeliti je od svake druge), kao bazu i sintezu cjelokupnoga područja saznanja, u vidu jedne „čiste kulture“.

U ovoj raspravi mogu da dadem tek neki program i kritiku principa samo onih problema, koji dolaze u prvom redu u obzir; pitanju ću obradbu iznijeti u kasnijoj ovoj radnji.

Metodičkim kriterijem može da nam posluži jedino otkrivanje metabaze između transcendentnoga u najširem smislu i čisto naučno-spoznajne imanentnosti u cjelokupnosti ljudskoga „mišljenja“ o svijetu i životu, jer je ta metabaza osnovnom zaprekom filozofiji, da bude bazom izgradnji „čiste kulture“.¹⁾

Metabazu ćemo pokazati u principijelnim shvaćanjima spoznaje u „spoznajnim teorijama“, i time pokazati, kako je nemoguće odrediti filozofiju svim onim nazorima, koji se temelje na takovoj metabazi.

Savremena „spoznajna teorija“ dijeli spoznaju na „akte“ i „predmete“; akti pripadaju psihologiji, a predmeti drugim specijalnim znanostima.²⁾ Ta temeljna podjela gradi se na metabazi. Akti ne mogu nikada biti predmetom spoznaje, jer su transcendentni svakoj spoznaji³⁾ [tu ne razlikujem između akata (suđenje, čuvstvovanje), koji po Scheleru pripadaju osobi (Person), i funkcijā (gledanje, slušanje, vonjanje) kao psiholoških pojava, jer se ta razlika temelji na Kantovoj diobi razum-čutilnost (Verstand-Sinnlichkeit), koja proizlazi iz njegova stajališta naprama problemu spoznaje. Ta je dioba, kako ćemo još pokazati, očiti primjer one metabaze, koju baš hoćemo da uklonimo]. Dioba spoznaje na funkcije i predmete

¹⁾ Pojam transcendentnoga i imanentnoga uzimam ovdje samo kao metodička određenja, a veza između činioca kulture i transcendentnoga, s jedne te „pokretača civilizacije“ i naučno-spoznajne imanentnosti, s druge strane razbistrić će se tijekom same rasprave.

²⁾ C. Stumpf: Erscheinungen und psychische Funktionen, Berlin 1907.

³⁾ Max Scheler: Formalismus in der Ethik. Halle 1916., str. 402.

znači: produktima analize spoznaje podati samostalnost i odrediti ih kao „bitne sadržajno određene“ faktore kod samoga stvaranja spoznaje. To je naivno-realističko određenje, jer zamjenjuje produkte analize s onim što je analiziralo, te osim pogreške metabaze nosi u sebi histeron-proteron. Driesch¹⁾ nastoji izmaknuti takovu naivno-realističnom shvatanju spoznaje time, da akte uvršćuje u područje nesvjesnoga a jedini mu je svjesni akt ono statičko: „da imamo nešto“ (Haben). „Ima nešto“ je formalno ustanovljenje činjenice, da je neka spoznaja dana. Akti prema tome pripadaju sferi transcendentnoga (nesvjesnoga), i ne valja ih uvlačiti u osnovno dualističko shvatanje spoznaje. Određenje filozofije na toj osnovci, to jest kao pitanje „o predmetu filozofije“ treba da uklonimo, jer se u tome određenju krije metabaza. Ali još je jedan razlog, poradi kojega valja otkloniti pitanje o „predmetu“ filozofije. Taj ćemo razlog pokazati razmotrivši način, kako je „predmet“ filozofije odredio n. pr. Einhorn. Einhorn hoće da pruži općenito vrijednu definiciju predmeta filozofije, jer ako se predmet filozofije ne da općenito vrijedno odrediti, to je — po njegovu mišljenju — filozofija bez vrijednosti.²⁾ Einhorn tvrdi, da je predmet filozofije promjenljiv, fluktualan, pa se po tome razlikuje od predmeta ostalih znanosti, kojima predmet ostaje identičan ili kud i kamo manje promjenljiv od filozofskoga. Prema tome za Einhorna nije predmetom filozofije javni „relativni“ svijet već — „apsolutno“. To apsolutno ne zamišlja Einhorn kao nepomičnu supstancu, nego kao nešto gibivo, što prelazi u raznolikosti — da se od njih opet vrati k identičnosti. „Apsolutno“ je proces, a sve što „egzistira“ samo je odraz toga procesa. Po Einhornu opstoji neki nepremostivi dualizam, bez kojega ne možemo filozofiju pomišljati. Filozof nije onaj, koji daje novi nazor o staroj zbilji, ni onaj, koji daje nove vrednote (Nietzsche), nego onaj, koji postavlja novu zbilju po-

¹⁾ H. Driesch: Wissen und Denken, Leipzig 1919., str. 43.

²⁾ D. Einhorn: Kampf um einen Gegenstand der Philosophie, Leipzig 1916., str. 15.

red stare. Jedina zadaća filozofije je postavljanje „apsolutnoga“ i zahvaćanje te čiste „metempiričke“ zbilje. Einhorn time dobrano pročišćuje filozofiju i gotovo je steže na imena: Platon, Spinoza, Hegel, Herbart!

Iz cijele Einhornove rasprave nameće nam se pitanje: kako to, da je predmet filozofije promjenljiv, dok je predmet specijalnih nauka nepromjenljiv ili manje promjenljiv? Einhorn zaključuje iz promjenljivosti „predmeta“ samo na razliku između područja saznanja, kojima pripadaju. Tu promjenljivost uzima kao činjenicu i ne tumači je izvan svoga zadatka, t. j. određenja općenito vrijedne definicije „predmeta“ filozofije. „Predmet“ filozofije je za Einhorna zato promjenljiv, jer je po svojoj naravi „nesupstancijalno“, gibivo „apsolutno“, čije gibanje možemo odrediti kao imanentnu dijalektiku mnoštva i jedinstva. Tome Einhornovu tumačenju promjenljivosti „predmeta“ filozofije pokušat ću dodati još jedno svoje. Kao polaznu točku ne uzimljem kod toga samo „predmet“ filozofije, nego i predmet ostalih nauka. Apstrahirajući od posebnih oznaka tih predmeta, uzet ću njihovu promjenljivost „kao takovu“, t. j. pokušat ću, da u „originarnoj datosti“ promjenljivosti tih predmeta nađem momenat, koji uvjetuje njihovu veću ili manju fluktuaciju. Ponajprije upozoravam na činjenicu, da „predmet“ postaje to više promjenljiv, što je nauka, kojoj pripada, apstraktnija. Predmeti apstraktnih znanosti prikladniji su za modifikacije, koje proizlaze iz njih samih, od predmeta empirijskih znanosti. Promjenljivost predmeta ne zavisi o predmetima samima, već slijedi iz „neutralizovanih konstruktivnih momenata“ predmeta, koji nijesu elementi, nego se takovima čine u jednostavnoj datosti pojedinoga predmeta. Ti elementi prešavši iz neutralnosti u aktualnost, prezentiraju nove predmete, koji se opet mogu na isti način modifikovati. Izlazi dakle, da se predmet ne može mijenjati, nego da se stvaraju novi predmeti. To stvaranje uvjetovano je jačom ili slabijom intezivnošću refleksija o spoznaji u okviru pojedinih nauka. Time postaje očita korelacija između „bogatstva predmeta“ u naukama

s razgranjenjem spoznajnih refleksija u njima. Kod empirijskih se znanosti to tvorenje novih predmeta ne događa tako često, jer su refleksije o spoznaji u specijalnim naukama počele tek u novije doba, te njihovi rezultati ne izbijaju na površinu u tolikoj mjeri kao kod apstraktnih znanosti, u kojima su te refleksije odavna udomljene. Cjelokupnost čisto empirijskih nauka drugačije je prema svom području orijentirana; konkretne nauke obrađuju područja, koja su manje više određena praktičkom primjenom, dok te vrste primjene kod apstraktnih nauka nema. Einhorn se veže o tako zvanu „promjenljivost predmeta filozofije“ i nastoji da nađe adekvatnu interpretaciju te promjenljivosti, dok pitanje o nosiocu te promjenljivosti ne uzima u obzir. Našavši, da je predmet filozofije „apsolutno“, postavlja to „apsolutno“ kao jedino mogući predmet filozofije, i filozofiju kao jedino moguću „interpretkinju“ apsolutnoga.

Određenje neke znanosti po „predmetu“ postaje time iluzorno; a konkretno općenito vrijedno određenje po „predmetu“ contradictio in adiecto, jer mjesto nekoga „apsolutno“ određenoga predmeta dobivamo „predmete“ raznih kvaliteta, koji u vidu formalnoga određenja po predmetu nemaju ništa zajedničko. Neodređenost „predmeta“ uzrokom je presizanju jedne nauke u područje druge,¹⁾ i nemogućnosti konkretnoga općenito vrijednoga određenja.

Einhornova rasprava zanemaruje jedan važan momenat u filozofiji („stvranje predmeta“), te mu definicija filozofije postaje preuska; štaviše u samom određenju filozofije kao „apsolutne“ ima jedrta metabaza.

„Apsolutno“ i „relativno“ kao „spoznajno-teorijsko“ određenje, temelji se na naivnom dogmatizmu gotovo čitave tradicionalne „spoznajne teorije“. Ta „spoznajna teorija“ ne istražuje zapravo spoznaju samu, nego ono, šta stoji iza spoznaje ili bolje: „kako spoznaja dohvaća ono i kako odgovara onome, što stoji iza spoznaje (problem ispravnosti)“. To pitanje možemo nazvati „transcenden-

¹⁾ E. Dürr: Erkenntnistheorie, Leipzig 1910., str. 306.

talnim pitanjem“. Tu se problem funkcija i predmeta posebno formulirao tako, da čitava spoznaja dobiva funkcionalni značaj, dok je „transcendentno“ u neku ruku „predmet“, koji zapravo ipak nikad ne može da postane „predmetom“. Ta je stara „spoznajno-teorijska“ stavka sterilna. Problem „apsolutnoga“ i „relativnoga“ nastaje u povodu raznih tvrdnja o dohvaćanju transcendentnoga. Apsolutizam tvrdi, da se spoznajom može jednom zavezda dohvatiti „transcendentno“ (to tvrđenje javlja se u mnogo varijacija tako n. pr. postavlja marburška škola dohvaćanje „ideje“ („transcendentnoga“) kao „vječnu zadaću“). Relativizam tvrdi obratno; kod toga zapada i relativizam u istu pogrešku, koju zamjera apsolutizmu; to jest, relativizam je isto tako realizam pojma (Begriffsrealismus), kao i apsolutizam. Apsolutizam i relativizam u savremenoj filozofiji okupljaju oko sebe čitave škole, od kojih svaka prelazi u svoju krajnost; nu po srijedi je tek prepirka o riječ, jer je čisti „apsolutizam“ kao i čisti „relativizam“ nemoguć. Nova formulacija toga problema izbila je danas u pitanje psihologizma i antipsihologizma,¹⁾ kao krajnje zaoštrenje metodskih razlika. Pored tih nazora imade smjer, koji je moguće najbliži ispravnom određenju filozofije, ali taj smjer dijeli spoznaju na funkcije i predmete, — a u toj se podjeli ogleda psihologijsko stajalište prema spoznaji. Na tu psihologijsku osnovu nadovezuje se metoda koja nema s psihologijom i psihologizmom ništa zajedničko; odatle nastaju zapletaji problema i protuslovlja. (Gegenstandstheorie, Herbertzova realistična logika). Kako smo već napomenuli, kod diobe spoznaje na funkcije i predmete pripadaju funkcije psihologiji, a predmeti specijalnim naukama i filozofiji. Psihologizam ne sužuje psihologiju samo na funkcije, nego traži da se metoda psihologije protegne i na „objekat“ filozofije. Uzrok tome stoji u dvoznačnosti riječi „predmet“. Predmet psihologije su „funkcije“, ali zaboravivši prvotnu podjelu, potisnuto je značenje „funkcije“ u pozadinu. Prema psiho-

¹⁾ V. Dvorniković, Savremena filozofija I. sv. 1919.

logijskom stajalištu imade i logika i „spoznajna teorija“ svoj predmet, a taj predmet su „funkcije“ upravljene na psihološki „predmet“. Krajnji psihologizam identifikuje „predmet“ logike i „spoznajne teorije“ s predmetom psihologije. Očito je ovdje protuslovlje sa samim sobom. Konsekventno prema podjeli psihologizam bi baš morao da naglasi razliku „spoznajne teorije“ i logike od psihologije. Krajnji psihologizam samo nedosljednošću proteže svoju metodu na logiku i spoznajnu teoriju. Granice psihologije prema prirodnim naukama postale su tom nedosljednošću psihologizma nestalne, te su metodski problemi u psihologiji samoj simptomom opažanja ili neopažanja te nedosljednosti. Krajnji psihologizam nastoji egzaktnost psihologije postići metodama prirodnih nauka i zastupa što veće zbliženje psihologije i prirodnih nauka. (Da li se tako dade postignuti egzaktnost psihologije ostavljam otvorenim pitanjem). Taj nazor, koji se temelji na nedosljednosti, uvlači i prirodne nauke (biologiju) u logiku i „spoznajnu teoriju“. Nasuprot tom krajnjem psihologizmu ima smjer, koji traži specifično psihološke metode, pa i prema tome ne uvlači u tolikoj mjeri psihologiju u logiku i „spoznajnu teoriju“.¹⁾ Poblje razglabanje tih specijalnih problema udaljilo bi nas od naše teme; napominjem samo to, da je krajnji psihologizam u savremenoj filozofiji isto što je bila negdanja matematska metoda i da je premalo kritičan prema samom sebi.

Najvažniji je predstavnik antipsihologizma E. Husserl, kao začetnik fenomenološke metode. Predmet (Noema) fenomenoloških refleksija jest „bivstvo“ (Wesen). Osnovni problem fenomenologije formuliran je pitanjem snošaja između esencije i egzistencije. Husserl dolazi do „bivstva“ spoljašnjega svijeta fenomenološkim „redukcijama“, to jest izlučenjem svijeta toga svijeta, za koja bismo mogli reći, da su egzistentni. Tim „redukcijama“ dobivamo „čisti akt“ (Noësis), koji pripada „čistome ja“ i čini noëmu daljih fenomenoloških „ideacija“. Husserl izlučuje „naravno gledište“ na svijet, a na nje-

¹⁾ H. Driesch: Ibid., str. 47.

govo mjesto postavlja „fenomenološko gledište“ na „bivstvo“ svijeta, koje je obuhvaćeno u „originarno“ datom „čistom aktu“ „čiste svijesti“. Ta „originarna datost“ „bivstva“ uvjetovana je „fenomenološkom redukcijom“, pa njegovo određenje pripada deskriptivnoj fenomenologiji, koja već po svojoj intenciji ne može da odredi njegov „konstitutivni fakticitet“. Taj „konstitutivni fakticitet“ ne smijemo zamijeniti s „konstruktivnim fakticitetom“, do kojega dolazimo fenomenoloskim „ideacijama“ odnosno deskripcijama. Pod „konstitutivnim fakticitetom“ mislim onu posebnu bitnu „stvarnu kvalitetu“ (Dingqualität) (stvarnost uzimam izvan distinkcije forme i sadržaja), koja taj fakticitet čini bitnim fakticitetom spoljašnjega svijeta. Fenomenologija mora da pusti s vida taj „konstitutivni fakticitet“ već poradi toga, da joj sve prijašnje redukcije ne postanu iluzorne. Fenomenologija može da se bavi „bivstvom“ „konstitutivnoga fakticiteta“, ali to nije rješenje nego obilaženje samoga problema. „Bivstvo“ kao takovo imade formalan shematičan značaj, pa mu Husserl samo nedosljednošću može podati neki sadržaj. Husserl zapravo postavlja „konstitutivni fakticitet“ kao krajnju opreku „čistoj svijesti“, te nastoji razlikovanjem između imanentno (apsolutno) i transcendentno (relativno) uperenih akata, i poznatom svojom naukom o „Abschattungen“ taj jaz premostiti. Međutim „Abschattungen“ se ne mogu uopće odnositi na transcendentno uperene akte, jer mogu biti ustanovljene jedino na dva imanentno uperena akta, kao nosioci trećega imanentno uperenoga akta. Prema tome čini Husserl pored iskrivljivanja psihološkoga fakta¹⁾ metabazu između imanentnih (kao apsolutnih) i transcendentnih (kao relativnih) akata, te protuslovi svojoj prvotnoj razdiobi akata, a ujedno nehotice briše razliku između apsolutnoga i relativnoga. Distingiranje između imanentnih i transcendentnih akata izašlo je iz prvotne metabaze, kojom je Kant postavio distinkciju razum-ćutilnost.

¹⁾ E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1917., str. 74.

Važno mjesto u fenomenologiji zauzima „bivstvena veza“ (Wesenszusammenhang). „Bivstvena veza“ nastoji da izmiri problem forme i sadržaja, odnosno dohvaćanja sadržaja formom, jednostavnom konstatacijom o faktičnosti toga dohvaćanja, — a to je samo druga formulacija Drieschove „datosti“ (Haben) kao jedinoga akta. „Bivstvena veza“ zapravo negira prvotnu podjelu spoznaje (funkcije — predmeti), kao jedino mogući izlaz iz problema ispravnosti, te znači: rješenje problema ispravnosti jest u tome, da se čitav problem zabaci. Takovo rješenje problema ispravnosti svjedoči nam o sterilnosti čitave psihologijsko-antipsihologijske opreke¹⁾. Husserl ustanovljenjem „bivstvene veze“ izlazi tako reći iz psihologizma, u koji je sam zapao. te nas upućuje, kojim putem treba da počemo kod određenja filozofije kao osnovice za izgradnju „čiste kulture“. Upravo stoga treba Husserla staviti u posredan smjer, a ne među „čiste antipsihologe“, koji unatoč svojega imena, zapravo ostaju psiholozi.

Gore prikazanom nedosljednošću Husserla postalo je i oštro razlikovanje između „bivstva“ i „empirijske činjenice“ nestalno. Driesch²⁾ napominje, da je razlikovanje između „bivstva“ i „empirijske činjenice“ sekundarno, i da ta opreka pada, ako se pretpostavi, da su empirijske činjenice međusobno potpuno različite. Driesch u toj tvrdnji zamijenjuje dvije mogućnosti sistemizovanja spoznaja. „Bivstvo“ je završna točka u sistemizovanju spoznaja na osnovu čisto formalne središnosti psihičnih doživljaja (psihične logike u smislu misaonoga asocijativnoga tijeka, Bewußtseinsstrom). „Bivstvo“ bi se dakle dalo odrediti i pored potpune razlike sadržaja pojedinih spoznaja. To formalno „bivstvo“ bilo bi doista posve „transcendentno“ sadržaju, ali bi sistemizovanje bilo moguće. Driesch imade pri tome u vidu neku „stvarnu

¹⁾ Sterilnost osnovne stavke problema psihologizam-antipsihologizam pokazuje s jedne druge strane i E. Zilsel: Das Anwendungsproblem, Leipzig 1916., str. 145.

²⁾ H. Driesch: Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917., str. 142.

logiku“, o kojoj ćemo još kasnije govoriti. Kant¹⁾ je formulirao svoju temeljnu stavku: da sve predodžbe moraju imati svojstvo, da se mogu popratiti s: „Ja“ mislim da...“ Tu je po prvi puta jasno rečena temeljna stavka svake „psihične logike“, koja je zasnovana na već pokazanoj metabazi. Toj „psihičnoj logici“ pripada sva tradicionalna logika, pa i Drieschova „Ordnungslehre“ i tako zvana „realistična logika“ Herbertzova.²⁾ Postoji principijelna razlika između logike u vidu svijesti („Ich — bezogen“) i logike osnovane na kojem drugom temelju. Ne opazivši tu principijelnu razliku, mogao je Driesch ustvrditi: da pretpostavivši različnost spoznajá, pada razlika između „bivstva“ i „empirijskih činjenica“. Nema li u „psihičnoj logici“ distinkcije između „bivstva“ i empirijskih činjenica, prestaje mogućnost sistemizovanja spoznaja, te nastaje kaos. Tako bi Drieschova „teorija o redu“ zapravo postala „teorija o neredu“, te bi „monistički ideal o redu“ u svome ostvarenju bio mistično kaotičan, nepodoban, da stvori ma i jednu ideju. „Bivstvo“ je prema tome usko vezano na „psihičnu logiku“, pa je jedino drugim utemeljenjem logike moguće zanemarivanje „bivstva“, koje i u vidu „teleološke logike“ (Driesch) gubi svoje opravdanje.

Prema tome je temeljna metabaza sviju dosada promatranih problema: „vezanje spoznaja o svijest“ u psihičnoj logici. „Bivstvo“ je samo dosljednost psihične logike u pokušaju sistemizovanja spoznaja. Kod određenja filozofije kao baze i sinteze za izgradnju „čiste kulture“ moramo ukloniti tu metabazu, odnosno zabaciti cijelu psihičnu logiku i njezin način sistemizovanja spoznaja.

„Bivstvo“ u fenomenologiji dobiva osobit značaj realnosti; ono pripada „carstvu normá i vrednotá“. „Carstvo normá i vrednotá“ ima „spoznajno-teorijsku“ a nikako metafizičku zbiljnost“. Začetnik ideje o „car-

¹⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft, § 16.

²⁾ Herbertz R.: Prolegomena zu einer realistischen Logik. Halle 1916. ta realistična logika zabacuje doduše „vezanje o svijest“, ali inače ostaje u problematici „psihične logike“.

stvu normā i vrednotā“ je H. Lotze.¹⁾ E. Lask²⁾ je odijelio „vrednote“ od prostoga „bitka“ time, što je „bitak“ nazvao formom iracijalnoga sadržaja, a vrednote „formama formā“, bez iracijalnoga momenta, koji pripada jedino bitku. Na mjesto „iracijalnoga“ dolazi u „carstvu normā i vrednotā“ „forma kao sadržaj forme“ odnosno forma kao prosta od logičnosti (logische Nacktheit). Po Lasku imadu dva područja saznanja, kojima pripadaju i dvije vrste kategorija. Te kategorije stežu se u svakom području po u jednu glavnu kategoriju (Gebietskategorie). U nečulnoj sferi (Unsinnliche Sphäre) t. j. „carstvu normā i vrednotā“ glavna je kategorija „valjanosti“ (Gelten), a u sferi bitka kategorija „bitka“ (Sein). Po Laskovu je nazoru oštro razlikovanje između „valjanosti“ i „bitka“ nužno, hoće li se izbjeći zapletajima problemā u pitanju vrednota i empirijskih činjenica. Do te oštre distinkcije mogao je Lask doći jedino po tom, što nije zapazio dvoznačnosti riječi „forma“. Lask govori samo o „formi forme“ i o „sadržanoj formi“. Čista forma kao akt kategorizovanja bilo iracijalnoga sadržaja, ili „forme proste od logičnosti“, ostaje nezapazena — transcendentna. Lask uzima riječ „forma“ u smislu „čiste forme“ i „sadržajne forme“. Nu „čista forma“ i „sadržajna forma“ nijesu identične; jer kad bi bile identične značilo bi 1) naglasiti aktivnost forme prema pasivnosti sadržaja, dakle idealizam odnosno realizam pojma, koji Lask odbija 2) forma bi prema tome ostala nepromjenljiva, što bi značilo da je u momentu, kada je „prosta od logičnosti“ posve ista kao i onda kada stoji „u formi“, dakle kao „forma forme“, te ne bi imali povoda da uzimamo posebnu kategoriju valjanosti. „Carstvo vrednotā“ bi prema tome postalo suvišno, bez obzira, da bi tim identifikovanjem uopće nestalo razlike između forme i sadržaja, dakle iracijalnoga i iracijalnoga. 3) Već samo zaključivanje iz

¹⁾ H. Lotze: Logik, Leipzig 1912.

²⁾ E. Lask: Die Logik der Philosophie, Tübingen 1911., str. 100, 112.

„sadržajne forme“ na „čistu formu“ je metabaza između datosti kategorizovanoga sadržaja ili forme i uvijek transcendentnoga „akta kategorizovanja“. Lask dakle mora da ostavi distinkciju „čiste forme“ i „sadržajne forme“. Tim razlikovanjem uvlači se iracionalni momenat, koji mora potom da uđe u „sadržajnu formu“ i u „formu forme“, dakle prelazi iz područja „bitka“ u područje „vrednotâ“. Glavna razlika između oba područja time pada, te „carstvo vrednotâ“ gubi svoj *raison d'être*. (Lask u svojoj knjizi ne govori nigdje o „čistoj formi“, već upotrebljava riječ „forma“ u oba smisla).

Norme u smislu valjanosti u „carstvu vrednotâ“ vezane su na sistematiku psihičnih doživljaja, i ne mogu imati za „čisto empirijske činjenice“ apsolutne vrijednosti.¹⁾ Marburška škola formulirala je to neslaganje normi i empirijskih činjenica kao ideju „vječne zadaće dohvaćanja jedinstva“ (*Einheit*) po empirijskim činjenicama.²⁾ Hipoteza „jedinstva“, koje se ne da nikada dohvatiti, veže spoznaju u jaram nemogućeg zadatka. „Jedinstvo“ kao izražaj cilja spoznaje ne obuhvaća cijelu moguću spoznaju, nego se jedino veže na spoznaju „egzistentnosti“. Marburška škola priznaje logičnu mogućnost i drugih spoznaja, ali ih zabacuje ili: jer bi uzrokovale beskrajnu neodređenost i dovele do nemogućnosti determinacije egzistentnosti, ili jer bi bile metafizične (kao metageometrija). Pita se, koji kriterij služi marburškoj školi kod zabacivanja tih spoznaja? „Jedinstvo“ (kao norma) samo ne može da bude kriterijem, jer se te spoznaje logički ne protive „jedinstvu“ kao „regulativnoj ideji“ (Kant), nego se protive „jedinstvenoj determinaciji egzistentnosti“. Marburška škola mora rekurirati na same empirijske činjenice, koje bi imale da budu produkti „misaone tvorne snage“ (*Schöpferkraft des Denkens*), i tako te činjenice same postaju normom. To

¹⁾ Windelband W.: Die Prinzipien der Logik, Tübingen 191., str. 55.

Wundt W.: Logik, Stuttgart 1906., I. Bd., str. 444.

²⁾ P. Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1910., str. 523, 338.

nas upućuje na circulus u svakom normativnom određenju. Jedinstveno je „determinovanje egzistentnosti“ naprava, kojom se prekriva „naivni idealizam“ najgore vrste. Koliko god marburška škola tvrdi, da je egzistencija misaoni produkt, problema egzistencije ne može ipak da riješi. Prividnosti rješenja toga problema uzrokom je metabaza u područje „transcendentnoga“, koje marburška škola muške uzima kao „transcendentno“, a kad joj ustreba, kao najprimarniju datost. Marburška škola je prema tome (bez obzira na petilio principii) dogmatična, a nikako kritična, jer je njezina pretpostavka „jednoznačnost jedinstvene determinacije egzistentnosti“. Zbiljnost (Realität) je jedan od glavnih filozofskih problema, i zato se ne smije samo naprećac pretpostaviti kao dogma.

Problem „realiteta“ ima korijen u ranoj grčkoj filozofiji (Empedoklo, Demokrit), a njegov kontinuitet može se konstatovati sve do u savremenu filozofiju. U pitanju realiteta postoje dva nazora: idealizam i realizam. Da uzmog-nemo zauzeti stajalište prema tom problemu, moramo statuirati začetak čitavoga problema. Herbertz¹⁾ opisuje osnovni doživljaj kođ prvotnoga postavljanja problema realiteta ovako: „Mora da bude neki predmet vanjskoga svijeta, koji je uzrokom zamjećajā“. Tako se odjeljuje „vanjski predmet“ od „sadržaja zamjećaja“, te se čitav problem temelji na kauzalnom zaključivanju od „sadržaja zamjećaja“ kao posljedice na „vanjski predmet“ kao uzrok. Pitanje je, da li mi smijemo na „vanjski predmet“, koji nam uvijek ostaje transcendentan, kauzalno zaključivati.²⁾ Idealizam tvrdi: koliko god mi zaključivali na „vanjski predmet“, ostajemo uvijek kod našega zamjećaja. Realizam naglasuje baš taj „vanjski predmet“ i tvrdi, da su sadržaji zamjećaja jednaki ili identični s „vanjskim predmetom“. Takovo shvatanje problema realiteta nazivlje se

¹⁾ Herbertz R.: Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, Berlin 1913., str. 24.

²⁾ G. Heymans: Einführung in die Metaphysik, Leipzig 1911., str. 224 i d. napominje da je „kauzalno zaključivanje“ dovoljno za potvrdu egzistencije vanjskoga svijeta.

„naivnim idealizmom“ i „naivnim realizmom“. Dokaz o postojanju vanjskoga svijeta, na temelju kauzaliteta, jest i ostaje petitio principii. U konsekvenciji dolazi idealizam nužno do solipsizma (čitav je svijet moja predodžba), kojeg se ne može otresti, premda mora priznati da je apsurdan (Schopenhauer). U tom je neiskrenost i priznanje slabosti¹⁾ svakoga idealizma. Jer kada bi idealizam u svom opsegu tu apsurdnost priznao, prebacio bi se tim časom prema realizmu i to naivno realističnom konstatacijom o opstojnosti nekog svijeta izvan same solipsističke „predodžbe o svijetu“.

Solipsizam se ipak daje pobiti i to imanentnom kritikom njegova stajališta i dovesti do apsurda, naime, da je tako dugo moguće — dok šuti.

Solipsizam tvrdeći, da je „svijet moja predodžba“ uzima jedinstveni „predodžbeni realitet“. Taj „predodžbeni realitet“ odnosi se na te pojave, ili bolje na svaku spoznaju pojava. Pokazat ćemo nedosljednost solipsizma time što mora da uzima neki „izvanpredodžbeni realitet kao nosioca i tumača „jedinstvenoga predodžbenoga realiteta“. Solipsizam ne bi smio zapravo da govori o predodžbama, jer predodžba znači „predodžbu o nečem“, a ne bi smio da govori ni o „ja“, kao nosiocu predodžbe, jer hoće li da bude dosljedan, mora tvrditi, da imade samo predodžbu o „ja“, a nipošto „ja“ sam. Time gubi solipsizam svaki temelj, jer mu je nosilac predodžbe i opet predodžba. Takav solipsizam nema pravo da tvrdi da je njegovo stajalište „apsolutno“ i jedino ispravno. Ne uzima li solipsizam značenje predodžbe kao „predodžbe o nečem“, to ne može da odgovori na svoj najvažniji problem, naime „problem ispravnosti“. Pitanje ispravnosti prema tome se ne može odnositi na predodžbu, kao „predodžbu o nečem“, nego jedino na „ja“ kao stvaraoca predodžbe. Pitanje dakle dobiva oblik: kako predodžbe odgovaraju samome „ja“. Rješenje toga pitanja izlazi na neku „prestabiliranu harmoniju“ postavljenu od

¹⁾ O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassburg 1911., str. 29. i 31.

„božanstva“, koje dobiva „izvan predodžbeni realitet“ (Berkeley). Taj „drugi“ realitet zamišlja solipsizam analogno predodžbenom realitetu, te ima tu svrhu, da tumači sam predodžbeni realitet. Zapravo se tumači „predodžbeni“ realitet izvanpredodžbenim, a izvanpredodžbeni predodžbenim realitetom. Solipsizam dakle prekriva meta-bazom između ta dva realiteta svoju nedosljednost. Solipsizam samo nedosljednošću usvaja za se pravo, da uopće progovara. Dosljedan solipsizam je nemoguć, jer se kao i „objektivni idealizam“ prebacuje prema realizmu. To-liko hvaljenu „dosljednost“ solipsizma valja odbiti na dosljednost u idealizmu samome, t. j. solipsizam je konsekvencija idealizma. Prema dosadanjem izlazi dakle, da je nemoguć čisti idealizam i da „psihična logika“ nije mogla da pobije solipsizma, jer nosi u sebi istu temeljnu stavku, ili bolje istu temeljnu pogrješku kao i solipsizam.

Realizam u svojoj konsekvenci tvrdi, da je sve „jedna realnost“.¹⁾ To tvrđenje je u svojoj suštini isto tako sterilno, kao i tvrđenje solipsizma „sve je moja predodžba.“²⁾ Idealizam i realizam u svojoj završnoj točki dolaze do istoga rezultata, i negiraju sami svoju polaznu točku. Do rješenja problema idealizma i realizma ne stoji baš ništa, jer je to naivno-dogmatički pseudoproblem, koji uopće i ne zadire u problem spoznaje i realiteta.

Konsekvence problema idealizma i realizma, naime sve je samo „moja predodžba“ (sadržaj svijesti), i sve je „jedna realnost“, — bez obzira na tu realnost kao sadržaj svijesti — upućuju nas na drugi problem, t. j. problem imanentnosti i transcendentnosti. U savremenoj filozofiji zastupa imanentnost poseban smjer „imanentne filozofije“. „Imanentna filozofija“ je prebrodila problem idealizma i realizma kao naivno-dogmatičkih krajnosti, te polazi od formalne jednakosti konsekvencija obih problema.

„Imanentna filozofija“ prema tome uzimlje „znanje“ (Wissen), kao arelacionu datost za jedino pod-

¹⁾ R. Herbertz: Prolegomena zu einer realistischen Logik, Halle 1916., str. 192.

²⁾ J. Volkelt: Gewissheit und Wahrheit. München 1918., str 489

ručje ispitivanja, te istražuje to „znanje“ bez pretpostavke „transcendentnoga“. U pojmu „relacione datosti znanja“ stoji nužno, da odbacujemo svako zaključivanje na nešto „transcendentno“. Temeljna stavka „imanentne filozofije“ dobiva svoje opravdanje u okviru „psihičke logike“ i to na taj način, što se psihička logika već temelji na nezapaženoj metabazi između transcendentnoga i imanentnoga. Ta je nezapažena metabaza povodom, što „imanentna filozofija“ odbija svaku transcendentnost. Drieschov¹⁾ „ja“ kao svijest o posjedovanju (haben) „nečega“ (znanja), dobiva time dvostruki realitet: kao pojava (u logici) i kao metafizička realnost. Po Drieschu je metafizička realnost uvijek „kao da“ (als ob), t. j. ona je utvrđena time, što posjedujemo „neposredni sadržaj“, kojim se mnije neki „posredan predmet“. (Durch unmittelbar gehabte Inhalte gemeinte mittelbare Gegenstände...). Iz te stavke izlazi, da „ja“ kao „posredan predmet“ posjeduje neposrednu datost svoje posrednosti. „Ja“ tako u jednu ruku postaje osnovkom čitavoga „znanja“ te najsigurnijom realnošću, a u drugu tek metafizičkom realnošću. „Ja“ dakle postavlja sam sebe „dva puta u različnom smislu“. Driesch tako dobiva dva „ja“, te metabazom između njih govori o uvijek transcendentnom „ja“ kao imanentnom. Utvrdili smo već prije nedosljednost solipsizma kao konsekvence idealizma, pa tu nekonsekventnost zamjeramo i Drieschovu „metodičkom solipsizmu“.²⁾ Mističko „praznanje (Urwissen) o redu“, zapravo je relacija između transcendentnoga i imanentnoga, te vrši istu ulogu kao „anamneza“ u Platona, t. j. tumači „oznake reda“ (Ordnungszeichen) ili spoznaju istine. Prema tome je odnošaj „ja“ (kao pojave) i „ja“ kao realnosti transcendentan (u vidu Drieschovoga stajališta), a nipošto neposredna datost. „Praznanje“ je analogon Husserlovoj „bivstvenoj vezi“, te nas i ono upućuje, kako treba da bude određenje filozofije kao baze i sinteze za izgradnju „čiste kulture“.

¹⁾ Driesch: Wissen und Denken. Str. 135. i d.

²⁾ Metodički solipsizam ima u savremenoj filozofiji dosta zastupnika među ostalima Volkelta i Husserla.

Pitanje, da li postoji transcendentno ili ne postoji, ne da se uopće riješiti¹⁾ na osnovu „psihičke logike“. „Imanentnost“ već pretpostavlja²⁾ transcendentnost. a da se kritički i ne pita o toj pretpostavci, dok dokazivanje o egzistenciji transcendentnoga povlači transcendentno u imanentno.³⁾ Izmirenje između „transcendentnoga“ i „imanentnoga“ moguće je samo novom formulacijom osnovnoga problema — shvatanja spoznaje, u kojoj i pojam transcendentnoga i imanentnoga dobiva drugi smisao.

Rezultat je dakle dosadanjega razmatranja, da temeljni problem savremene spoznajne teorije, krije u sebi metabazu i nemogućnost dosljednosti. Filozofiranje iz toga temeljnoga problema dolazi nužno do prebacivanja ili i zabacivanja samoga osnovnoga shvatanja spoznaje. Treba dakle da pokušamo postaviti drugo shvatanje spoznaje, u kojem bismo izbjegli tome prebacivanju. Pogriješka metabaze dobiva kod toga nastojanja oko novog shvatanja spoznaje važno mjesto, jer ne znači neku formalnu logičku pogriješku, nego još više i stvarnu. „Psihička logika“, kao čisto formalistička (ne „formalna logika“), nije dovoljno naglasila tu pogriješku; istom tako zvana „realistična logika“ podaje joj veću važnost. Svako određenje filozofije kao baze i sinteze izgradnje „čiste kulture“ mora dakle postati iluzorno, ako ćemo da je temeljimo na tradicionalnoj problematici, odnosno „spoznajnoj teoriji“. Ta tradicionalna problematika u posebnim svojim zaoštrenjima (koja su zapravo prepirka o riječi, jer smo pokazali nemogućnost čistih krajnosti) i rješenjima u pojedinih filozofa, utjecala je bitno na samo određenje filozofije. Tako ima mnogo određenja filozofije, koja su međusobno protuslovna. Ipak imaju sva ta određenja nešto zajedničko: svako određenje hoće da bude općenito vrijedno — pa i ono krajnjega relativizma. Windelband je pokazao, da se sva

¹⁾ H. Majer: Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908., str. 325. i 329.

²⁾ R. Herberthz ibid, str. 200.

³⁾ H. Rickert: Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1915., str. 247.

dosadanja određenja filozofije temelje na circulusu t. j.: svako određenje filozofije postavljeno je već iz neke stanovite filozofije, koja zapravo određuje sama sebe. Nastaje pitanje, da li je moguće određenje filozofije bez toga circulusa? Na to pitanje odgovaramo zasada, da je u vidu tradicionalne problematike određenje bez circulusa doista nemoguće.

Pokušat ću demonstrirati značaj savremene filozofske problematike u užem vidu tih „kritičkih refleksija“ samih. Kritička nastojanja oko zasadâ, koje se time što postoje, pričinjaju i rjesenima, dovela su do rastroyanja kriticizma samoga. U raznim oblicima i na raznim mjestima izbilo je pitanje o mogućnosti „kriticizma“ uopće.¹⁾ Odredimo li pojam „racijalnoga“ u najširem smislu, možemo reći: da je rastroyanje „racijalnoga“ tim kriticizmom najistaknutiji pojav u savremenoj filozofiji. Cijela savremena filozofija kao da brodi prema nečemu „iracijalnom“, koje se često, kao nepristupno kritikovanom racijalizmu, uzima za polaznu točku filozofija s apsolutističkom tendencijom (Volkelt). Iracijalizam je prema tome simptom rastroyanja „racijalnog“ u najširem smislu. Kriticizam, koji raščinja „racijalno“, nastoji u drugu ruku da to „racijalno“ sačuva, i da time ne ukine svoju vlastitu osnovicu. Kriticizam daje čitavom savremenom prenapuhanom filozofiranju negativni razorni značaj. Na jednoj strani opažamo „kriticizam“ kao samosvrhu, koji u svojoj krajnjosti zapada u „spoznajni nihilizam“, a na drugoj, kao opreku tome nihilizmu: postavljanje iracijalnoga kao nosioca svake istine. Uporedo s tim dvjema protivnostima zapažamo i nastojanja, da se odrede operativna polazišta, koja bi omogućila „pozitivna“ određenja. Bitna je oznaka tih nastojanja zanemarivanje tradicionalne problematike. Međutim ta se operativna polazišta u većini slučajeva određuju na osnovici same te tradicionalne problematike.²⁾ Ta je osnovica u novoj formulaciji Kantova „koperni-

¹⁾ F. Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. II. Bd. Stuttgart 1911., str. 356.

²⁾ Ova rasprava se uglavnom obazirala na ovo treće nastojanje.

kanskoga otkrića“, izlazištem tako zvanih krajnjih filozofskih nazora, te je u okviru njih samih izvrgnuta kritici. U savremenoj filozofiji osjeća se potreba novoga otkrića i preokreta u zalivatanju osnovnoga problema spoznaje; i zato put savremene filozofije ne vodi k geslu: „Naträg k Kantu“, nego zapravo: „Dalje preko Kanta!“

II.

Pitanje, koje valja da riješimo, glasi ovako: kako valja da shvatimo spoznaju, da uzmognemo odrediti filozofiju kao bazu i sintezu izgradnje „čiste kulture“, a da ne zapadnemo u Windelbandov „circulus“. Tako određena filozofija mora ujedno da riješi problem realiteta izvan tradicionalnoga shvatanja idealizma i realizma. Otklonili smo čitavu tradicionalnu spoznajno-teorijsku problematiku, jer se temelji na metabazi, koja je glavnom zaprekom na našem putu. Ta metabaza ujedno znači, da problematika tako zvane „spoznajne teorije“ pripada zapravo filozofiji, a nipošto „spoznajnoj teoriji“ u smislu neke „posebne nauke“. U sam problem „spoznajne teorije“ ne možemo se na ovom mjestu upuštati, jer bi nas odvelo od stvari. Čini se, kao da će filozofija ostati bez problema, jer filozofska „refleksija o spoznaji“ ima samo da u osnovu shvati spoznaju, dok izvan toga statuiranja nema problema te ostaje samo metodička primjena shvatanja spoznaje na pojedine spoznaje, koja je već tom po jedinom spoznajom u svojoj specifičnoj kvaliteti data. Sama filozofija crpe dakle problematiku u procesa stvaranja nazora o svijetu i životu, to jest probleme: stvarnih određenja u okviru pojedinih područja saznanja. O toj problematici filozofije govorit ćemo još kasnije.

„Spoznajna teorija“ zapravo se pita o spoznaji spoznaje, a nipošto o spoznaji uopće kao skup doživljenih pojedinačnih spoznaja. Tradicionalna „spoznajna teorija“ nije zapazila principijelnu razliku tih dvaju određenja „spoznajnoga problema“, a to je i bilo uzrokom naivnom dogmatizmu „spoznajne teorije“. Hoćemo li se u „filozofiji spoznaje“ riješiti metabaze, moramo uočiti tu princi-

pijelnu razliku, te „spoznaju spoznaje“ uzeti kao polaznu točku. Metabaza „spoznajne teorije“ pretpostavlja spoznaju u smislu realizma pojma, a ujedno sadržaje i neko pre-judiciranje spoznaje, naime da se reflektirana spoznaja nimalo ne razlikuje od spoznaje, koja je bila reflektirana. To pre-judiciranje daje se na dva načina tumačiti; naime na idealistički i realistički način, pa su svi kontro-verzi između tih dvaju „ekstrema“ iluzorni, jer oba stoje na istom stajalištu prema spoznaji. Identifikovanjem re-flektirane spoznaje i spoznaje, koja je bila reflektirana, t. j. sa spoznajom prije reflektiranja o njoj, povlači se naivni dogmatizam „prirodnoga gledišta“ u tako zvanu „kritiku spoznaje“. „Kritika spoznaje“ prema tome je ostala naivno-realistička. O spoznaji se ona nije uopće kritički pitala, jer je glavni problem svake „kritike spo-znaje“ naivnim vjerovanjem pretpostavljala. Petitio prin-cipii takve „kritike spoznaje“ bio je glavnim uzrokom Hegelovu tvrdnji o nemogućnosti „kritike spoznaje“ uopće. Fenomenološka metoda je upozorila na činjenicu „spoznaje spoznaje“ („fenomenološka redukcija“) kao po-četnu točku svake kritike spoznaje. Iako je tu činjenicu fenomenološka metoda opazila, ipak je postala nedosljedna svome vlastitom shvatanju iskonske točke svake kritike spoznaje, identifikovanjem „spoznaje spoznaje“ (kao pred-meta), s rezultatom deskripcije te „spoznaje spoznaje“ u njegovoj fenomenološkoj datosti.

Kao polaznu točku filozofije spoznaje postavljamo „spoznaju spoznaje“, t. j. modifikaciju specifičnih sadr-žina pojedinačnih spoznaja u smislu „originarne“ datosti¹⁾ konstitutivnoga fakticiteta: „raznolikost spoznajnih sadr-žina“. Konstitutivni fakticitet „raznolikost spoznajnih sadr-žina“ dobiva u samoj filozofiji spoznaje novo značenje naime: „statuiranje raznolikosti spoznaja shvaćeno kao »jedinstveno« određenje spoznaje uopće“. Filozofija spo-znaje, t. j. kao ona strana filozofije, koja ima da riješi pi-tanje metode kod zahvaćanja problema pojedinih područja

¹⁾ Datost (gegeben) ne uzimamo u smislu dano nekome (Ich-bezogen).

saznanja, ima se prema tome ograničiti na „statuiranje raznolikosti spoznaja shvaćeno kao jedinstveno određenje spoznaje uopće“. Tako shvaćena spoznaja u „filozofiji spoznaje“ je apstraktivna kompleksija,¹⁾ t. j. kompleksija, koja je eliminirala kao relate s jedne strane: „raznolikost spoznaja“, a s druge: momenat određenja jedinstvenosti (kao akta). U „filozofiji spoznaje“ ostaje nam tako samo ta „kompleksija“, a njezine analitičke tvorevine ne smijemo shvatiti kao činioce (elemente) te „kompleksije“, jer bi zapali u pogrešku meciabaze, već moramo i te analitičke produkte shvatiti kao kompleksije. Pitanje o mogućnosti spoznaje, kako smo već spomenuli, ne može stajati na početku „kritike spoznaje“, ako ne će da protuslovi samom sebi, t. j. ako ne će da počini petitio principii. U sklopu „filozofije spoznaje“ dobiva to pitanje: drugi smisao. Pitanje o mogućnosti spoznaje prestaje biti „metodičkim skepticizmom“, nego se zaoštruje u pitanje kako je spoznaja moguća? Kod rješavanja toga problema možemo se poslužiti naprijed određenom „filozofijom spoznaje“, koja nas upućuje na metodski²⁾ specifičnu značajku sastojnih momenata u tumačenju „postanka spoznaje“. Pitanjem o „postanku spoznaje“ dolazimo do problema „transcendentnoga“, koji kod rješavanja problema o „postanju spoznaje“ dobiva drugi oblik, t. j. nezapažanje njegove kompleksivnosti u vidu „filozofije spoznaje“. To „transcendentno“

¹⁾ A Meinong: Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie. II. Bd. Leipzig 1913. str. 387., Termin „kompleksija“ preuzimam od Meinonga, premda se određenje kompleksije u ovom smislu ne pokriva s Meinongovim određenjem. Kompleksija ne znači tek „superius“ kao posebno doživljenu formu nekoga skupa, nego joj pored toga (bez zaključivanja na sam skup) pripada „stvarna kvaliteta“ (o kojoj sam već govorio). Ta stvarna kvaliteta nije identična sa stvarnom kvalitetom relata (koji su po tom određenju također kompleksije). Kompleksija po tome određenju dakle znači: specifičnost pojedinoga skupa, po kojoj se razlikuje od svakoga drugoga.

²⁾ Metodu ne uzimamo u značenju statičke općenite funkcije, kako ju je odredio A. Liebert (Der Geltungswert der Metaphysik, Berlin 1915., str. 50.), nego kao kompleksivnu datost, t. j. obojenu „stvarnom kvalitetom“ pojedine spoznaje, koja je baš u toj kompleksivnoj datosti.

moramo izvan problema „postanja spoznaje“ i opet odrediti kao kompleksiju. Ovo shvaćanje „transcendentnoga“ izlazi dosljedno iz shvatanja spoznaje kao kompleksije. Previđenje te dvoznačnosti „transcendentnoga“ t. j. dvojeg „transcendentnog“, uzrokom je metabazi tradicionalne „spoznajne teorije“. „Transcendentno“, ako nije shvaćeno kao kompleksija, prestaje biti spoznajno-filozofskim problemom i postaje početnom točkom „filozofije“ same, dok u svom krajnjem produbljenju prelazi u sferu religije. U „transcendentno“ u tom značenju možemo samo vjerovati, a to vjerovanje u svom iskrajku postaje „vjerovanje u vjerovanje o transcendentnom“ (ethos). Kod rješavanja problema o postanju spoznaje upućeni smo na „vjerovanje“. Iz dosadanih izvoda slijedi, da je odnosaj između „kritike spoznaje“ i religije zapravo obrnut, t. j. „kritika spoznaje“ nema da fundira religiju, nego religija „kritiku spoznaje“.1) Time nije rečeno, da se religija ne može odrediti u vidu „kritike spoznaje“, već je naglašeno samo to, da iz problema „postanja spoznaje“ dolazimo nužno do „vjerovanja“ kao baze za rješanje problema „postanja spoznaje“. „Vjerovanje“, na koje smo upućeni, zapravo je nova kompleksija između „vjerovanja u vjerovanje o transcendentnom“ i kompleksionoga shvaćanja transcendentnoga u okviru „filozofije spoznaje“. Ta nova kompleksija između „transcendentnoga“ (ethos),2) i kompleksije u okviru „filozofije spoznaje“ naznačuje nam područje, u kome imamo riješiti problem o „postanju spoznaje“. To područje sačinjava temeljno gledište na spoznaju uopće. a ujedno i na transcendentno, postavljeno u vidu primar-

1) W. Stern: Person und Sache. Bd. I. Leipzig 1906. Str. 115. Postavlja također „vjerovanje“ na početak „kritike spoznaje“, ali koje osim riječi nema ništa zajedničko s ovim određenjem odnosa „kritike spoznaje“ i religije.

2) Ethos kao filozofsko određenje ima dvojako značenje: kao temelj vjerovanja i kao vjerovani momenat kod stvaranja „dobra“ odnosno „veze“ u vidu „etike“. Ethos u oba značenja nije tek neka „subjektivna sposobnost“, nego uključuje i vanjski svijet u njegovoj specifičnoj kvaliteti. Ovdje uzimamo prvo značenje.

noga samodomišljaja (koji i sam postaje transgredientan) o doživljaju,¹⁾ koji je njegov izražajni fenomen (Ausdrucksplänomen) principijelne različitosti uvijek transcendentnoga i datesti. Determinacijom toga područja odredili smo specifičnost same filozofije, t. j. filozofije kao baze svakoga određenja totaliteta spoznaje u opće. U filozofiji dobiva problem postanja spoznaje ovu formulaciju: iz spoznaje kao kompleksije valja odrediti činioce te kompleksije, dakle vjerovane pračinioce spoznaje.

Akti i predmeti kao činioci kompleksije (o posebnom značenju akata i predmeta u okviru već određene filozofije govorit ćemo kasnije) dolaze prema tome na koncu rješenja problema spoznaje, a nikako ih ne možemo pretpostaviti kao dogmu. Akti i predmeti u svom produbljenju, t. j. izvan tumačenja problema postanja spoznaje, prelaze u etičko područje.

Ovim rješenjem problema spoznaje odbacili smo Kantov problem apriori-aposteriori, jer konkretno određenje apriori-a i aposteriori-a znači: iz datesti stvarne kvalitete kao kompleksije zaključivati na „akte i predmete“, koji nam, kako smo napomenuli, ostaju izvan rješenja problema o „postanju spoznaje“ i u svom etičkom produbljenju neodredivi, dakle gube i samo ime, ne ćemo li počiniti metabazu.²⁾ Pitanje, da li su prostor, vrijeme i kategorije neke apriorne forme (funkcije) (Kant), ili se nalaze i na predmetima (Schleiermacher)³⁾ postaje pseudoproblemom, bez obzira na to, da se konkretno određenje funkcijâ i predmeta temelji na metabazi. Kategorije gube funkcionalni značaj, koji su imale u pokušajima apsolutnih sistemizovanja u okviru „psihičke logike“. „Stvar za se“ (Ding an sich) prelazi time iz područja „filozofije spoznaje“ u područje „filozofije re-

¹⁾ Doživljaj uzimam izvan psihološke distinkcije intuicije i „razumnoga poimanja“. Vidi: Schmied-Kovarzik, Umriss einer neuen analytischen Psychologie, Leipzig 1912., str. 309.

²⁾ Time je i problem subjekta i objekta zabačen, jer funkciju ne možemo uzeti u smislu subjekta, a predmet u smislu objekta. (Vidi Herbertz ibid., str. 151!).

³⁾ A. Titius: Schleiermacher und Kant, Berlin-Schöneberg 1910., str. 41.

ligije. Ta „stvar za se“ nikako nije resignacija, nego je nužno postavljena, hoćemo li uopće riješiti problem „postanja spoznaje“. „Stvar za se“ prema tome čini nužno neku postavljenu „religijsku sferu“, koja u opsegu filozofije znači spoznaju religijoznoga,¹⁾ t. j. „filozofiju religije“, a u svom krajnjem produbljenju mističku transcendentnost našeg „ja“ samom sebi.²⁾ To određenje „područja religijoznoga“ ne podudara se sa Spencerovim, koji je sferu religijoznoga odredio posve materijalistički.³⁾

Funkcije i predmete valja nam dakle shvatiti kao neke aktivnosti, koje ulaze kao komponente u konstruktivni fakticitet kompleksije, koji ne pripada ni funkciji ni predmetu nego njihovoj sintezi, uzetoj kao stvarna kvaliteta bez obzira na funkcije i predmete. Prema tome je svaka spoznaja ispravna, jer ako i ne možemo iz kompleksije konkretno odrediti činioce te kompleksije, to ipak ti činioci modificirani kao neodredive komponente ulaze u kompleksiju. Nastaje pitanje: odkuda bludnje i neistine? Svaka spoznaja je za sebe istinita, i u momentu datosti spoznaje nema bludnje. Bludnja je sama data u formi punktualne „spoznaje o bludnji“, to jest: spoznajem da moja prijašnja spoznaja nije bila ispravna, naime prijašnja spoznaja nije bila ono, što sam mislio da spoznajem. U bludnji smo onda ako punktualnu spoznaju odredimo kao nešto drugo no što zapravo jest, time naime počinjamo pogrešku metabaze između datosti spoznaje i nečega „transcendentnoga“. Ta metabaza se konstatuje verifikacijom, koja je kompleksija između kriterija i spoznaje, koja se konstatuje kao bludnja. Prema tome zavisi konstatacija bludnje o datosti kriterija kao konstitutivnoga fakticiteta područja saznanja, kome bludnja kao spoznaja pripada.

¹⁾ Slično određuje filozofiju religije G. Simmel: *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919., str. 204.

²⁾ F. Heiler: *Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, München 1919., str. 11.

³⁾ Newton Marshall: *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen*, Berlin 1902., str. 31.

Datost spoznaje konstitutivnoga fakticiteta nekoga područja saznanja (n. pr. prostor u geometriji), jer je već jedna modifikacija, uključuje mogućnost datosti daljnjih modifikacija, to jest novih realiteta. Daljnje modifikacije (kompleksivno date) uključene su u sintetizovanju transitivne aktivnosti svake kompleksije (konstitutivnoga fakticiteta) s aktivnošću transcendentnoga „ja“, kojim dobivamo modificiranu stvarnu kvalitetu pojedinih kompleksija, što same ostaju transgradientne. Filozofski problem realiteta upućuje nas na ono isto, na što i problem „postanja spoznaje“, koji je samo specijalna formulacija problema realiteta. Kant je implicitno dao mogućnost takova rješenja problema realiteta, shvaćanjem prostora i vremena, kao „transcendentalno idealnih“. Odredimo li problem realiteta kao beskonačnu mogućnost stvaranja novih realnosti, to možemo na toj osnovici biti pravedni prema specijalnim naukama, za koje možemo reći, da su i opet jednom dalje pošle od filozofije. U specijalnim znanostima stvaraju se novi realiteti: određuju se nove geometrije, fizika je zaslugom Macha i osobito Einsteina zabacila pretenziju na neka apsolutna određenja, ruski biolog i fiziolog Pavlov rješava biološke probleme bez hipoteze materije i duše kao nosioce života i t. d.¹⁾ Pojedinačna realnost čini za sebe poseban totalitet, a sistematičnost u opsegu toga totaliteta je „specifična metafizika baš toga totaliteta“. Ta metafizička sistematičnost odnosno: konstitutivni fakticitet pojedinoga područja saznanja, je sastojni dio svake nauke, te se bitno razlikuje od tradicionalne psihičke sistematike sagrađene na misaonim i asocijativnim vezama. Sistematika se prema tome gradi na uočenju konstitutivnoga fakticiteta, kao zajedničkog svima spoznajama u opsegu pojedinoga totaliteta. Ta sistematičnost²⁾ prožimlje svaku pojedinu spoznaju u tom

¹⁾ Abel Rey: Die Theorie der Physik, Leipzig 1908., str. 3-5.—341.

²⁾ U povijesti filozofije ima slično određenje „sistema“ u indijskoj filozofiji: Vaiçeshikam od Kanāde: Handt, Die atomistische Grundlage der Vaiçeshika Philosophie, Rostock 1900.

totalitetu, ali se ne smije s njom zamjenivati. Tim određenjem „sistema“ odbili smo prigovor „circulusa“ kod pitanja o „poslanju spoznaje“, jer smo ondje govorili s gledišta konstitutivnoga fakliciteta: „filozofija filozofije spoznaje“.

Bludnja se prema tome konstatuje kao zamjenjiva nje pojedinih realiteta. Tragika se spoznaje temelji na zamjenjivanju „egzistentnosti“ i kojega drugoga realiteta dakle jednu „Annahme“ uzeti kao „sud u egzistentnosti“.¹⁾ (Tim određenjem nije taknut problem odnošaja istine i realiteta, koji ostaje zasebnim pitanjem).

Da li je tim rješenjem problema realiteta uzdrmana sigurnost prirodnih zakona? Kada Minkowski²⁾ govori o ne-euklidskim geometrijama i principu relativnosti s pravom tvrdi, da prirodni zakoni nijesu novim određenjima prostora i vremena uopće taknuti. Formulacije prirodnih zakona čine poseban realitet, koji nema s realitetom koje druge geometrije ništa zajedničko.³⁾ Primjena nepromjenjenih zasada jednoga realiteta

¹⁾ A. Meinong: „Über Annahmen“, Leipzig 1910., str. 336., O „Annahmen“ postoje razni nazori (H. Kerler: Über Annahmen Ulm 1910.). Ovdje ne uzimamo „Annahme“ u gledištu Meinonga t. j. u vidu odnošaja između egzistentnosti (Wirklichkeit) i postojanja (bestehen), ni u određenju Kerlera t. j. Annahme u svom postojanju kao pojedinačna spoznaja. Annahme ovdje naznačuju tek sudove u drugim „ne-egzistentnim“ realitetima, što ne znači, da su „Annahme“ „sudovi“ u smislu sudova u egzistentnosti. Cijela Kerlerova polemika protiv „Annahme“ kao različite od „suda“, je iluzorna, jer govori o nekom drugom predmetu no Meinong.

²⁾ H. Minkowski: Raum und Zeit, Leipzig—Berlin 1909., str. 9. i dalje.

³⁾ Određenje kojega drugoga realiteta (ne-egzistentnoga) ili naglasavanje različnosti spoznaja u pojedinom području saznanja temelji se na t. z. „negativnim sudovima“. Ovdje se ne možemo upuštati u pobliže razglabanje same negacije, nego naprosto tvrdimo, da je „negativni sud“ (negacija) izražajna forma pozicije prema toj negaciji, te je transcendentni momenat te negacije (kao izražaja) same. Tako negacija u prvom slučaju postaje „Annahme“ (Meinong), a u drugom pripada metafizičnom sistemu pojedinoga područja saznanja. Kod tog određenja negacije zabacili smo kao ishodišnu točku „izričaj“ (Ausdruck), koja u svojoj konsekvenci dolazi do tvrdnje o nekoj „riječi za se“ (Wort an sich). H. Kerler ibid., str. 10.

na drugi je metabaza. Filozofija ima tu zadaću, da uoči to stvaranje realiteta u pojedinim naukama, pa da određenjem toga stvaranja, riješi specijalne nauke naivnoga dogmatizma, u kojem su usprkos toga stvaranja ostale.¹⁾

Bogatstvo „predmeta“ u opsegu pojedinog područja saznanja nastaje modifikacijama konstitutivnoga fakticiteta; te ideja (koja sadržaje ono zajedničko svim modifikacijama) tih modifikacija čini osnovicu filozofskih problema. „Bogatstvo predmeta“ pojedinoga područja saznanja čini „stvarnu problematiku“ nekoga totaliteta u njegovoj spoznajnoj datosti. Stvarna problematika pojedinog spoznatoga totaliteta bila je zapravo temelj svih tradicijskih „spoznajno-teorijskih“ problema; naime zaključivanje iz „stvarne problematike“ kao „produkt analize“ prvobitno kompleksionog danog konstitutivnoga fakticiteta, na sam taj prvobitni konstitutivni fakticitet Nedostatak te „stvarne problematike“ kao produkt analize, formulirao se kao „vječna zadaća“ ili nemogućnost spoznaje „stvari za se“. Međutim smo pokazali, da „stvar za se“ pripada religioznom području i da se ne smije uvlačiti u „filozofiju spoznaje“, odnosno u sam proces specijalno-naučnih nastojanja. Shvatimo li produkte analize kao samostalne kompleksije, to nam se prvotna analizirana kompleksija ukazuje kao transgredientna, dok je modifikovana „stvarna kvaliteta“ te prvotne kompleksije ušla u produkt analize kao kompleksije. Zahvaćanjem toga fakta produbljuju se specijalne nauke do „transgredientnoga“. Transgredientno kao momenat u specijalnim naukama daje tim naukama „filozofski značaj“ (Poincaré), i zato tražimo ne scientifikovanje filozofije, nego pofilozofljenje²⁾ specijalnih nauka.

Pojam zakona dobiva u ovako određenoj stvarnoj problematici drugi smisao. Zakon je moguć uočenjem konstitutivnoga fakticiteta kao zajedničkoga momenta sviju spoznajā u opsegu jednoga totaliteta, te pripada tome

¹⁾ H. Poincaré: *Wissenschaft und Hypothese*, Leipzig 1906., str. 51. (Konvencionalizam).

²⁾ E. Dürr: *Erkenntnistheorie*, Leipzig 1910., str. 306.

totalitetu kao bitna metafizička oznaka. Zakon je prema tome izvan kvantitativnog i kvalitativnog određenja, i problema forme i sadržaja kako je već Lotze¹⁾ naslućivao. Prema tome u tako shvaćenom pojmu zakona nema određenja o njegovoj apsolutnoj vrijednosti (Gelten), koji je dobio unošenjem filozofskog pojma norme u sam zakon. Apsolutna vrijednost zakona značila bi upoznati zakon, kakav je bio prije spoznaje, a pošto je zakon spoznaja o nekoj stalnoj kvaliteti pojava, to bi značilo: da je spoznaja prije svake spoznaje, dakle spoznaja kao jedini atribut božanstva, koje bi prema tome bilo identično s pojavnim svijetom (panteizam). To identifikovanje mora da postavi razliku između „božanske“ i „ljudske“ spoznaje, što u zadnjoj konsekvenci znači, da se nepotpunost zakona unosi u samo apsolutno određenje zakona (nepotpunost u božanstvu). Tako svako traženje apsolutne vrijednosti zakona osim što zapada u neku apstruznu kozmologiju, pobija samo sebe. Smisao zakona prema tome ne leži u apsolutnom određenju pojedinih zakona, nego u otkrivanju novih zakona u novim realitetima.

Nakon određenja problema realiteta možemo konačno da pristupimo određenju filozofije same. Da to određenje ne može biti u smislu apsolutnoga i relativnoga, jasno je samo sobom, ali može unatoč toga ipak biti ispravno — kako je razjašnjeno čitavim dosadanjim razmatranjem. Unošenje tradicionalne problematike u to određenje filozofije odbijamo kao naprijed već pokazanu metabazu. Filozofija je sinteza između transcendentnoga i imanentno danoga (ta dva pojma, možemo prema dosadanjim izvodima, zasada odrediti kao nezadiranje u transcendentno i imanentno u tradicionalnom smislu), t. j. sinteza shvaćena kao kompleksiono određenje „ideja“²⁾ konstruktivnih fakticiteta pojedinih područja saznanja. Tako shvaćena filozofija može da bude

¹⁾ H. Lotze: *ibid.*, str. 50.

²⁾ „Ideja“ ne u smislu Platona i Kanta; ne znači dakle normu ili pojam smjera (Richtungsbe-griff), nego „pojam stvarnih kvaliteta pojedinih područja saznanja“.

izmiriteljica ekstremnih nazora u savremenoj filozofiji.¹⁾ Nemogućnost svakoga izmirenja na osnovu dosadanje problematike pokazao je Jensen,²⁾ zabacivši Bergsonov pokušaj određenja filozofije.³⁾ Sve se dosadanje spoznajno-teorijske definicije filozofije grade na metabazi, (koju smo u prvom dijelu pokazali) te se ne ćemo upuštati u približe razglabanje samih definicija.

*) Ovdje ćemo se osvrnuti samo na ono određenje filozofije, koje ističe filozofiju kao znanost. „Spoznajna teorija“ može da odredi filozofiju samo kao spoznaju te prema tome ne može da odredi njezine specifičnosti, t. j. razlike spram drugih spoznaja. Uočimo li ovu stavku, to opažamo neispravnost pregonjenog kriticisma. (Str. 18). Svako scientifikovanje filozofije, t. j. određenje filozofije kao čisto „imanentne“ „spoznajno-teorijske“ datosti, nosi u sebi pretpostavku, da se filozofija daje bez ostatka spoznajno-teorijski odrediti. Pošto je time identifikovana imanentno-spoznajno teorijska datost s filozofijom, zapada se takovim određenjem filozofije u circulus, koji se ipak ne prihvaća, jer prihvatiti taj circulus kod određenja pojedinih nauka značilo bi autonomiju⁴⁾ pojedinih područja saznanja. Prema tome bi to područje pobijalo samo sebe. „Filozofija kao znanost“ je formalno određenje, a identifikovanje „spoznajne teorije“ s filozofijom zapravo je metabaza, i kao takova „naivno metafizička“. Što se filozofija određuje kao znanost uzrokom je nastojanje, da se izbací tako zvana „relativnost svake metafizike“, te se baš na tome uzroku može konstatovati nemogućnost jednoga ne-metafizičkoga određenja, jer i „najznanstvenije određenje“ postaje metafizično“.⁵⁾

*) Radi premalog prostora tiskano je dalje sitnije.

1) V. Dvorniković: Savremena filozofija, sv. I., str. 354.

2) P. Jensen: Erleben und Erkennen, Jena 1919., str. 58.

3) T. Braileanu: Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik, Wien 1915., str. 65., pokušao je određenjem spoznaje na temelju korelatnih pojmova fundirati filozofiju, kao izmiriteljicu ekstremnih nazora, ali je ostao u naivnom dogmatizmu tradicijske „spoznajne teorije“.

4) „Autonomiju“ ne uzimamo u formalnom smislu, kako ju je odredio A. Liebert *ibid.*, str. 51., jer je takovo određenje postavljeno u vidu „autonomije normi“ prema „empirijskim faktima“. Autonomija u ovom određenju naglasuje tek samostalnost konstitutivnoga fakticiteta modifikacijā pojedinih konstitutivnih fakticiteta.

5) H. Riehl: Philosophie der Gegenwart, III. izd., Leipzig 1908., str. 252.—274. (uzima dvije filozofije). — T. Ziehen: Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage, Jena 1913., str. 499.

Jesmo li time u određenju filozofije izašli iz circulusa? Windelbandov „circulus“ znači zapravo metabazu, t. j. htjeti filozofiju odrediti općenito vrijedno, iz jedne stanovitve filozofije. Očito je, da nismo počinili tu metabazu (Windelbandov circulus), a prividni circulus već samoga pitanja (Str. 19.), naglasuje „autonomiju filozofije“, dakle ostajemo samo dosljedni, kada naglasujemo filozofiju sintezom „transcendentnoga“ i „imanentnosti spoznaje“ kao primarnim samodomišljajem u vidu doživljaja (kao njegovog (samodomišljaja) izražajnog fenomena) njihove principijelne različitosti. „Transcendentno“ i „imanentno“ dobivaju u ovom određenu filozofije drugo značenje, naime: imanentnost spoznaje postaje u neku ruku transcendentna, t. j. pojedina spoznaja kao kompleksija je data, dok činioci te kompleksije, koji mogu drugdje da budu dane kompleksije ostaju transgredientni.¹⁾ Takovo određenje filozofije zapravo znači: nesumjernost transcendentnoga kao „vjerovanja u vjerovanje“ i „kompleksivnosti spoznaja uopće“. Metodički monizam u svojoj pretpostavci identifikuje „transcendentno“ s „kompleksivnosti“, što je uzrokom naivnom dogmatizmu i tako zvanom mogućnosti jedinstvenoga determiniranja egzistentnosti. Metodički dualizam uvida razliku „transcendentnoga“ i „kompleksivnosti“, ali u svojoj pretpostavci čini metabazu (kako smo već pokazali). Dualizam postaje nekonsekventan kod pitanja veze između transcendentnoga i „kompleksivnosti“ (do kojega nužno dolazi), kad se zadovoljuje jednostavnom konstatacijom o faktičnosti te veze, te se prebacuje prema metodičkom monizmu. Filozofija spoznaje upućuje nas na „pluralizam“,²⁾ kao jedinu mogućnost da se udovolji svim područjima saznanja. Spoznaja shvaćena kao kompleksija dobiva pluralizmom svoje konačno određenje. Taj pluralizam ne primjenjujemo na područje „transcendentnoga“.

¹⁾ Transgredientno ne uzimamo u smislu neke „transcendentne spoznaje“, koja se konačno kristalizuje u pitanju „o vrijednosti spoznaje za nešto“. Transgredientno znači naime određenje: 1) datosti prelaženja iz pojedinih modifikacija konstitutivnih fakticitetela u druge, 2) dato upućivanje na metafizičku sistematiku pojedinoga spoznajnoga totaliteta; bez ikakvoga pitanja o vrijednosti te sistematike za pojedinačne spoznaje u njoj, koje kod datosti tih sistema postaju metafizične. — Transgredientno dobiva smisao u metafizičko-metodološkom određenju neke spoznaje u vidu neke druge spoznaje kao naglašivanje disparatnosti njihovih „stvarnih kvaliteta“, — te nam prema tome brani svako određenje spoznaje po vrijednosti za nešto.

²⁾ Ne u formalnom određenju, koje često u završnoj točki prelazi u monizam ni u naivnom dogmatičkom smislu pragmatizma: F. C. S. Schiller „Humanismus“; Beiträge zu einer pragmatistischen Philosophie, Leipzig 1911., str. 240. i 278.

Metodički dualizam odbijamo, jer je u svojoj suštini naivni dogmatizam, ali iz primarnoga samodomišljaja u vidu religioznoga fenomenološkoga doživljaja principijelne različnosti transcendentnoga i spoznaje kao kompleksije (transgredientne) postuliramo dualizam kao temelj pluralističkoga nazora o svijetu.

Metoda kao takova nema funkcionalno značenje forme, koja oblikuje stvarnost. Metoda je sintetizovana stvarnost i forma u smislu „kompleksije“, dakle izvan forme i sadržaja, te nema apriorni značaj. Filozofija spoznaje uputila nas je na metodički pluralizam ili metodičku autonomiju pojedinih spoznaja. Metodologija (logika) prema tome nema da obrađuje zakone mišljenja kao apriorne funkcije zahvatanja stvarnosti, već metodu ili bolje: kompleksivnost njezine stvarne kvalitete u pojedinom području saznanja. Logika nije neka apsolutna anticipacija sviju mogućih spoznaja, nego samo uočenje problematike pojedine nauke u vidu nekog izvjesnog problema.

Spoznaja kao kompleksija upućuje nas na „transgredientno“ kao momenat u svakoj kompleksiji. Metodički pluralizam (autonomija) traži, da to transgredientno shvatimo i opet kao kompleksiju, ali nam ujedno naznačuje stvarne veze „između njih, koje nam tako čine posebnu „spoznajnu kompleksiju“. Ta „spoznajna kompleksija“ je „sistem“, te nam je time „sistem“ metodologije zapravo filozofija, ili bolje, filozofija filozofije spoznaje. Tako se i ispitivanje pojedine kulture kao zasebnoga totaliteta služi metodičkim pluralizmom, a njezin osnov je filozofija filozofije kulture, koja postavlja uvjetovani pluralizam, naime kao osnov tom pluralizmu postavlja dualizam (n. pr. kultura — civilizacija). Taj dualizam se ne da svesti na jedinstvo u nekoj višoj formi (Hegel),¹⁾ jer taj dualizam ostaje nekoj višoj formi transgredientan. Prema tome dobiva „ideja“ kulture tek u filozofiji samoj svoje konačno određenje, izvan dualizma filozofije filozofije kulture. Uvjetovani pluralizam dakle ne smijemo shvatiti tek formalno, jer bi u tom slučaju u svojoj dosljednosti postao neki monopluralizam.

Filozofija kao „kompleksija“ između njoj transgredientnih momenata uputila nas je na „vjerovanje u vjerovanje o transcendentnom“ ili ethos, kao nosioca beskrajnje problematike filozofije, koju ona crpe iz bivanja čitavoga kulturnoga života. Etika sama postaje izvan normi i dužnosti, koje postaju momentom poredka u društvu kao civilizatorne oline, jer se produbljuje do smisla (ne teleološkoga) svih kulturnih nastojanja, naime do ispoljavanja „kompleksivne aktivnosti“ svake datosti. Te pojedine datosti gube svako materijalno određenje, jer

¹⁾ H. Nohl: Die Weltanschauungen der Malerei, Jena 1908., predgovor.

prožete tim ispoljavanjem postaju neka „nediferencirana aktivnost“ kao momenat stvaranja veza između sviju „mikrokozama.“¹⁾ Ta „nediferencirana aktivnost“ ima svoje polazište u „ethosu“, te zahvaća svaku pojavu tako rekući u njoj specifičnoj, — metafizičkoj kvaliteti. „Veza“ je jedino moguća „sigurna točka“ i podržateljica svih kulturnih nastojanja. Etički kontroverzi o ispravnosti pojedinih etika, i zabacivanje svih drugih kao ne-etičkih n. pr. personalna i impersonalna, altruistička — egoistička i t. d. postaju u vidu te etičke veze mikrokozama iluzorne. Svaka od tih etika može da bude onda etička ako je „intencija“ iz koje se etički djeluje u vidu tih veza. Etika ako ne će da bude jednostrana i time ne-etička, mora da se riješi dogmatičnosti i norma, jer kako veli Lao-Tse: „Nezapažanje dužnosti i zaziranje od normi uvjetom su čuvstvu uzajamnosti u zajednici. Sigurna ishodišna točka filozofije prema tome ne stoji u nainovnoj konstataciji nekoga nepobitnoga spoznajnoga fakta nego upravo u zahvaćanju transgredientnoga ethosa. U zahvaćanju toga fluktualnoga ethosa dan je momenat njegove objektivacije, t. j. vjerovanje u ethos ispoljuje se u stvaranju veza, koje upijaju u se svako filozofiranje i sva kulturna nastojanja. Ethos, osim svoje objektivacije, uključuje i stvaranje religiozne zbiljnosti, naime zahvaćanje nužno postavljenog transcendentnog, prama kojem svako „religijozno iskustvo“ stoji ne kao prosta datost, nego dobiva smisao „rezultata“ uzajamnog djelovanja čovjeka kao totaliteta i „božanstva.“²⁾ Time se u neku ruku razara vjerovanje, pa mjesto njega dobivamo „sigurnost“, koja se kvalitativno razlikuje od nepobitnosti konstatacija „zdravoga razuma“.

Transcendentno i imanentno pripadaju prema tome različnim sferama, a da se „transcendentnom“ ne podaje neko opstojanje izvan svih mogućih realiteta.

¹⁾ „Mikrokozam“ nam znači tek pluralističko određenje kvalitativno disparatnih etičkih jedinaka.

²⁾ Time je naznačena polazna točka problema „religijskoga realiteta“, koji tradicionalna spoznajna teorija nije mogla da riješi: Vidi: Troeltsch: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen 1905., str. 36. i d.

prožete tim ispoljavanjem
nost" kao momenat s'
zama.) Ta „nedic“

„ethosu“, te
cificno: „Filozofijska biblioteka“

zasnovana je kao trajna serija kraćih, u prvom redu originalnih, ali i prevedenih monografija o značajnijim pitanjima ili predstavnicima moderne filozofije i psihologije. Radnje, koje će donositi Filozofijska biblioteka, potjecat će od raznih pisaca i izlazit će prema prilikama bez određenog roka, a prvi će im zadatak biti, da bude i podižu originalno stvaranje kao i interes šire inteligentne publike u ovom, kod nas dosada najzapaštenijem području.

Dosada je izašao Br. 1. ove biblioteke:

— Wilhelm Wundt i njegovo značenje. Prigodom smrti W. Wundta 1. sept. 1920. Napisao Vladimir Dvorniković. Zagreb 1920. Naručuje se kod pisca, Zagreb, Sveučilište.

Ova studija donosi cjelovito zaokružen filozofski lik Wundtov. Wundt je tu prikazan u jednu ruku kao glavni osnivač moderne znanstvene psihologije, a u drugu kao filozof najšire sinteze sviju znanosti, kao „Aristotel našega doba“.

U pripremi se nalazi monografija o Henri-u Bergsonu.